ثم قال
التسمين [illegible]
الشيعة [illegible]
المجبولين على حب النبي وآله
البيت [illegible] لا يطعنون [illegible]
النبي كما يدل عليه الحديث الطويل الذي
ذكره صاحب الكشاف وفخر الدين الرازي في
تفسير قوله تعالى قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة
في القربى حيث رويا عن النبي صلى الله عليه
وآله انه قال من مات على حب آل محمد مات شهيدا الى
قوله الا ومن مات على حب آل محمد مات على
السنة والجماعة فهذا يدل على ان السنة هي
المتفق من آل محمد لا ان الجماعة [illegible] آل محمد
واما التسمين باهل السنة فهم يدينون ببغض
كما اظهر ذلك ابن خلكان في كتاب
وفيات الاعيان عند ذكر [illegible]
[illegible] الناصبي [illegible] آل النبي
حيث قال [illegible]
[illegible]
[illegible]
انتهى [illegible]

وبه نستعين

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي جعل مقام شيعة الحق عليا وصيرهم مع نبيه ابراهيم في تلك الاسم سهيا وتمام الى طور الطاعة بخفض جناح الاطاعة ورفض سنن اهل السنة والجماعة المتسمين باهل السنة والجماعة شرق نورهم سنيا ووفقهم لكشف الحق والتزام نهج الصدق فلم يزالوا للحق شيعة وللصدق وليا نحمده حمدا كثيرا طيبا زكيا ونشكره شكرا لا يزال يضمنه بالزيادة جنيا ونشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له شهادة نكررها بكرة وعشيا ونسلك بها صراطا سويا ونشهد ان سيدنا محمدا عبده ورسوله الذي ارتضاه صفيا وقربه نجيا ولخا ... له ابن عمه كاشف غمه وصيا ووليا [illegible] يوم الغدير [illegible] فلا من كنت مولاه فهذا علي مولاه [illegible] صلى الله عليه وآله الصلاة بنال بها المؤمنون يوم العطش ريا ويجوزون بها الى جنة المأوى حليا وعيشا هنيا اما بعد [illegible] من الرسل [illegible] كانوا جاري [illegible] حب الشهوات سكارى من شوائب الجهل [illegible] بصبغة الاوثان والاصنام يعكفون على الخمر [illegible] والاقتصاد والازلام [illegible] والغوى [illegible] كفران من نعمة لا تجزى [illegible] طريق الصدق [illegible] فكشف الله [illegible] طريق الحق واوضح لهم نهج الصدق فاسلم القليل [illegible] من الانوار [illegible] الكبير [illegible] عن [illegible] من الاخبار [illegible] الكفار [illegible] النفاق [illegible] والله يعلم ما تكن صدورهم [illegible] الدليل [illegible] المطلبي [illegible] على [illegible] الذي [illegible] الكاس [illegible] فسجعلوا [illegible] الكاس [illegible] الكاس [illegible] ونكثوا عهد الغدير [illegible] الامير [illegible] الكاس [illegible] عهدهم [illegible] الحوض الذي رواه مسلم والبخاري [illegible] ولحق اهل البيت [illegible] فاطمة [illegible] الخلافة [illegible] الجهل [illegible] الاسلام [illegible] عن الهدى [illegible] قالوا [illegible] امير المؤمنين [illegible] البتول [illegible] الاسلام [illegible]

من بعد انه ابطل فضلوا واضلوا السبيل حتى وافقوا التاسكين في عبادة العجل وعبدوا اهل الصور وبالغوا في وصوه بالبدر والخرافة ومن تبنا علیه السلام انه قال يقع في امتي ما وقع في امة خلت من قبل حذو القذة بالقذة والنعل بالنعل فهما قصروا على انفسهم المسامحة مدة امتداد سلالة رضي الخلافة بالملة حصنا منها على مجريات اتيان الائمة ونفوا اشتراط النص والعصمة في الائمة ليتسع لكل خليفة من الكافة فضيلة الخلافة بلا توجيه لازم وتوقع خالفه عن الكافة وجعلوا اذلك من الاصول الطاهرة مما لا انه المتسمين باهل السنة والجماعة لاجرم كل من جا بعدهم منقضيا للسلطنة والايالة مع خلوه من العصمة والعدالة بادر الى تعظيم علماء المتسمين باهل السنة واشياعهم ومال الى تكريم شأنهم وترويج مقالاتهم وانتصبوا علماء الشيعة الحاكين بجلالة شأنهم القائلين بعدم صحة خلافتهم فقد كان لهذه الفرقة الناجية خصما عنادا جهلاء سفهاء واعداء اشداء واعوانا اقوياء او لي السيف والسنان والبغض والشنآن والزور والبهتان والبغي والعدوان والكفر والطغيان الملئي قلوبهم من نتائج الاحقاد الجاهلية والاضغان البدرية التي يتوارثونها بالعهد وعدا و تولا لا امير المؤمنين ووصي رسول رب العالمين امام البررة وقاتل الكفرة والفجرة ولاولاده المعصومين والائمة القادة المظلومين ولهذا كانوا في اكثر الاعصار مختفين في زاوية التقية متوقعين عن ملوك عصرهم نزول البلية الى ان دنوا لله السلطان الفاضل الفاضل المستعين غياث الدين اولجايتو محمد خدابنده انار الله برهانه بخلع قلادة التقليد وكشف الحق ونهج الصدق الى ان مال النظر السديد منفعلا ولا عن مذهب الحنفي الذي نشأ فيه من الصغر الى مذهب الشافعي الذي كان اقل شناعة من المذاهب الاخر فيما ظهر له من مناظرة ولد صدر جهان البخاري الحنفي مع المولى نظام الدين عبد الملك المراغي الشافعي بطلان كلا المذهبين واطلع على مجمل من حقية مذهب الشيعة في البين حكم باحضار علماء الامامية من الامصار واختار من بينهم لهذه المناظرة الاشهار الشيخ الاجل المصنف العلامة تاج ارباب العمائم جمهور الخاصة على العامة زين المتكلمين سلطان الحكماء المتأخرين جامع المعقول والمنقول المجتهد في الفروع والاصول الذي نطق الحق على لسانه ولاح الصدق من بيانه آية الله في العالمين جمال الحق والحقيقة والدين الشيخ المؤيد في استنباط الحكم الملوي والسداد القطري الحلي سديد الدين يوسف المطهر الحلي الحلة الله في جوار النبي والائمة من حلل رحمته وحلى اصطناعه فناظرهم العلامة وابتت عليهم بالبراهين العقلية والحجج النقلية بطلان مذاهبهم العامية وحقية مذهب الامامية على وجه تمنوا ان يكونوا احجارا او شجرا وتمنوا كانهم لم يتمولوا بجرا ثم اكد ذلك بتصنيف الكتاب المستطاب المزيل للارتياب الموسوم بكشف الحق ونهج الصدق والثواب فصدق السلطان ولد الامراء والسادة ورجع كثير من العلماء والاكابر الى التزام المذهب الحق وذهبوا الخطبة والسكة بتوالي اسامي الائمة المعصومين الذين هم بالخلافة اولى واحق وكان المعاصرين والمناظرين المصنف العلامة خلق كثير من علماء العامة كالمولى قطب الدين الشيرازي وعمر الكاتبي القزويني واحمد محمد الكيشي وركن الدين الفيسد الموصلي والمولى نظام الدين المذكور وغيرهم من الموالي الصدور ولم يتعرض هؤلاء الافاضل لجواب ذلك الكتاب المستطاب مع اشتماله على قدح اسلافهم واخلافهم ونقض ما اعتمدوا عليه من دلائلهم حقدوا عن ظهور زيادة لجاجهم واعوجاجهم وحجاجهم عن الطريق الناقدين على قصور حجاج اتباعهم ثم لما وصل تلك الكتاب الذي لا ريب فيه الى نظر الفضول السفيه المعتدي في خفافيش ظلمة الغي خواجه فضل روزبهان الذي يخرج فضلته من فيه مخلع العذار ولم يتحاش من بحثها امام قبيل الدار فطوى الكشح عن الحياء والحق النفس عن لومه واشتهد نفسه الملام بحسارة وجراءة على المصنف العلامة الامام وسن بعض كلامه بالشتم وركيك الكلام كانه قد نزل عليه نزول الضيف على اقوام لئام ضيفا بغير ما يليق به من الاجلال والاكرام وكانما شار الوتري الاوتوي الى مثل هذا الخفاش المحروم عن رؤية الانوار المرحوم الظالم المظلوم المحبوس في ظلام الجهل والاستكبار في مقابلته لنير براهين العلامة الذي كان في فلك العلوم كالشمس في نصف النهار بقوله في المثنوي المعنوي

از همه محروم تر خفاش بود كه عدوی آفتاب فاش بود
نی تواند در مصافش زخم خورد نی بنفرین تاندش مهجور كرد
دشمنی كبری بحد خويش كبر تا بود ممكن كه گردانی بسر
قطره با قلزم چو استيزه كند ابله است او ريش خود بر ميكند
يا علك و افتاب آن بدعنا اي عدوي آفتاب آفتاب

وكان اسمع من طالب ابطال ذلك العلم العلامة الى هذا الجاهل الجالب على نفسه الملامة السالب للعافية والسلامة نظم

اي مگس عرصه سيمرغ نه جولانگه تست عرض خود ميبري و زحمت ما ميداري

فيهما فيهما بين موسى المباراة مع فرسان الكلام والمعاضة مع البدر التمام ابن الثريا من الثرى والنعامة من الكرى طرق كوي اطرق كوي ان النعامة في القرى فهو فيما افترى به كلام المصنف من النقض والقدح وذيل من الشرح المفصول على الكلم والجرح قد نظلمه بالتيه معقب ثم از بور مدعي الزنبور واقعا بل شوهها بحبشا ونظر الى حوراء بعين عوراء بل نظم خوده في سلك اللآلي ووضع عن جمال الكمال لعلمه جبل هذا النقض والابرام والجرح والابلام انتقاما لما جرى على اسلافه امثالهم من القتل العام عند طلوع صبح السلطنة العلية وظهور دولة المؤيدة الصفوية الموسوية انار الله براهينهم الجلية فاستولى عليه الحقد الناشي عن عصبية الاهل والاصحاب وحاق بهم بصيرته عن روية الحق والصواب حتى نظر فيما بل كلام المصنف بعين غير صحيحة وارتاب في مقدماته حتى حصر بحثه كما قيل اذا لم يكن للمرء عين صحيحة فلا غرو ان يرتاب الصبح مسفر وما انا بتوفيق الله تعالى انبه على بطلان ما اورده على المصنف العلامة من القدح والملامة وابين انه من الجهل في بحر عميق وبيد وام الحريق حقيقي وان شبهاته اضعف من احتجاجه على حقية الجبت والطاغوت ولذلك وهي من بيوت العنكبوت وما هو بلا ملاحدة الموت وانه فيما اتى به تعصبا وفضولا واستكبارا وعلوا لعب بريان يتخذ عدوا وعليه آمنا الا وعقدوا ولعمري ان قصوري باعه وكتاب ما فيه من ...

المعرف على النهج المنير للوهج غبارا على مرايا صفحها الكاتب مرايا خطابه المشتطا واورث التباس الحق على ذهن القاصر المرتاب فاباه الله فخلق على الفرض وحرمت على جنبي الفرا على الارض حتى ازلت بتوفيقه سبحانه ذلك الغبار واوضح نهج الحق كضوء النهار وفضحت الشارح الجارح الذي آل الى شفا جرف هار بالحجج التي تحرزم للشبها واوضحت عما وقع له من الخبط والعوار وقا نصبه ونصبته تغلب كل تجل جيد له خوار وسميته ما جهزته لنصرة جند الحق من الجيوش الصواهل والحرز ترجيها ضرب الباطل من كل صنف قائل وحد كل باطل باحقاق الحق وان زهاق الباطل منادنا على اولياء الشيطان الذين مرقوا عن الدين مرق وملأ من التعصب الباطل عصبا وعروق فاتخذوا واخفض النصب لانفسهم علوا وشهوة فمذ جا الحق وزهق الباطل ان الباطل كان زهوقا حامدا الله تعالى ثانيا وللصلوة على النبي محمد صلى الله عليه وسلم تماما فاقول الحمد لله الذي نصر عبده واعز جنده وهزم الاحزاب وحده والصلوة على من لا نبي بعده واله المعصومين الذي لا يخرج الله فيهم وعده وصب على اعدائهم برقه ورعده ثم انما شرع الشارح الجارح الناصب خفضه الله تعالى خطبة شرحه الاشارة الى حقية مذهب صحابة المتسمين باهل السنة والجماعة وبطلان مذهب عترتهم وابنا فذهبهم نعلها واسبصالها فعول انه افتح على شاكلة الحامدين الشاكرين مع ظهور كفرانه وكونه من الماكرين فقال الحمد لله المتعزز بالكبرياء والرفعة والمتنا على المتفرد بابداع الكون في اكمل نظام واجل بداعة المتكلم بكلام ابكم كل منطيق من قروم اهل البراعة فتخر بوا اخر الى حجر العجز وان بدنوا الوسع والاستطاعة احمده على ما تفضل بمنح كرايم الاجور على اهل الطاعة وفضل على فرق الاسلام الفرقة الناجية من اهل السنة والجماعة حتى كشف نقاب الارتياب عن وجوه مناقبهم صاحب المقام المحمود والعظمى من الشفاعة بقوله صلى الله عليه واله وسلم لا يزال طائفة من امتي منصورين لا يضرهم من خذلهم حتى تقوم الساعة صلى الله عليه واله وسلم وبارك على سيدنا ونبينا محمد الذي فرض الله على كافة الناس اتباعه جعل شيعة الحق وائمة الهدى اشياعه مهدي الى انقياد نهج الحق وايضاح كشف الصدق اتباعه ثم السلام والتحية والرضوان على عترته واهل بيته وكرام صحابته النجدة والجود والشجاعة الذين جعل الله اموالهم في سوق الاخرة خير البضاعة ما دام ذب الباطل عن حريم الحق افضل عمل وخير صناعة اما بعد فان الله تعالى بعث نبيه محمدا صلى الله عليه واله حين تراكم الاهواء الباطلة وتصادم الاراء العاطلة والناس فيها يهون في معترك خدس لسبل الضلال العميقة بين الاوثان ويحرقون للاذقان يسجدون لصنما بالغدو والاصال لا يعرفون ملة ولا يهتدون الى غاية ولا سيرتهم الى مرابع الحق ورحلة فاقام الله تعالى برسوله الملة العوجاء وهداهم بايضاح الحق الى السنن البيضاء فوضح الملة منارها واعلم اثارها واسس قواعد الدين على رغم الكفرة المارقين الذين ابوا الا الاقامة على الكفر والبغي وابوا ان هداهم الى سبيل النجاح فما اذعنوا للحق الا بعد ضرب القواضب وطعن الرماح فندب لنصرة الدين واعانة الحق عصبة من صحابه الصادقين فانتدبوا ونصروا ونصحوا واوذوا في سبيل الله ثم هاجروا واغتربوا وهم كانوا لرسول الله صلى الله عليه واله الكوثر والعيبة حين كثرت عليه شبهة فاثنى الله تعالى عليهم في مجيد كتابه ورضي عنهم وتاب عليهم وجعل مناط امور الدين مرجوعه اليهم ثم وثبت فرقة بعد القرون المتطاولة والدول المتداولة يلعنونهم ويشتمونهم ويسبونهم وبكل قبيح ينسبونهم فويل لهذه الفئة الباغية يسخطون العصبة المرضية يرمون من الدين كما يمرقون السهم من الرمية شاهت الوجوه وفاتك كل مكروه ثم ان لما نابذني من الغرائب ما لو تمثل في رؤيا الحادم وكذا الجفن نوم ولو شاهد بيقظان في يوم لاعتكر من ظلام الصحو يومه وقد شاع فيه ان فئة من اصحاب البدعة استولوا على البلاد واشاعوا الرفض والابتداع بين العباد فاضطرتني حوادث الزمان الى المهاجرة عن الاوطان وابتنا الاغتراب وتوديع الاحبة والخلان وان الشخوص من وطني اصفهان حتى حططت الرحل بقاشان فاذا ما علي ان لا اتخذ خفيق القرار ولا مضاجعة الارض بقرار حتى استوكر من تيما من مرابع الاسلام لم يستحقي فيه الزمان صبغة هؤلاء الليام واستوطن مدينة اتخذتها دار هجرتي ومستقر رحلي يكون فيها السنة والجماعة فاشية ولم يكن فيها شيء من البدعة والالحاد ناشية واتمسك بسنة النبي المرضيين واعبد ربي حتى ياتيني اليقين فان التمسك بالسنة عند فساد الامة طريق رشيد والم سديد وقد قال رسول الله من تمسك بسنتي عند فساد امتي فله اجر مائة شهيد فلما استقر ركابي بمدينة قاشان اتفق لي مطالعة كتاب من مؤلفات المولى الفاضل جمال الدين ابن المطهر الحلي غفر الله ذنوبه قد سماه بكتاب نهج الحق وكشف الصدق قد الفه في ايام دولة السلطان غياث الدين اولجايتو محمد خدابنده وذكر انه صنفه باشارته وقد كان ذلك الزمان وان فشوا البدعة وتبع ناجية الفرقة الموسومة بالامامية من فرق الشيعة فان عامة الناس ياخذون المذاهب من السلاطين وسلوكهم والناس على دين ملوكهم الا الذين امنوا وعملوا الصالحات وقليل ما هم وذكر في مفتتح ذلك الكتاب انه حاول ابانة الفاظها الحق وتبيان اخطاء الفرقة الناجية من اهل السنة والجماعة لئلا يقلدهم المسلمون ولئلا يقتدوا بهم فان الاقتداء بهم ضلالة وذكر انه اراد بهذا الاقامة لاسم الدين وحوز الاخرة واقتناء ثواب الذين يبينون الحق ولا يكتمونه ومع ذلك فان جل كتابه مشتمل على مطاعن الخلفاء الراشدين والائمة المرضيين وذكر مثالب العلماء المجتهدين فهو في هذا كاذكر بعض الظرفاء على ما يضعونه على السنة البهائم ان الجمال سال جملا من اين تخرج فقال الجمل من الحمام قال صدقت ظاهر من رجلك النظيف وخفك اللطيف فنقول نعم ظاهر على ابن المطهر انه من دنس الباطل وحدرن التعصب مطهر وهو غائص في مزابل المطاعن وغريق في حشوش الضغاين فنعوذ بالله من تلبيس ابليس وقد لبس له الخسيس كيف سول له واملى له وكثر في افشاء الباطل على زعم املائه ومن الغرائب ان ذلك الرجل وامثاله ينسبون مذهبهم الى الائمة الاثني عشر رضوان الله عليهم اجمعين وهم صدور ابوان الاصطفاء متما الاجتبا ومفاتيح ابواب الكرم ومجاديح هواطل النعم وليوث غياض البسالة ... ياض الايالة وسباء منابر الثماحة ... خوان

نجوم الزمان خصوصا الاعلام الشوامخ في الارشاد والهداية والجبال الرواسخ في الفهم والدراية وهم كما قلت فيهم شعر ثم المقالبس من لا نظير له فلو ادركوا
طود العز والشرف فاقوا العرانين في نشر الندى كرما لم يبق مكثف خلا من محاسنه الشرف تلقاهم في ضلالة الروع اذ دجيت اكنافا كفاهم من
رهبة مثل البدوث الى الاهوال ساعرة حماسة النفس لاميلا الى الصلف بنو علي وصي المصطفى حقا الا ان صفه عنوان اشرف السلف وهذه التلف
الائمة الكرام قد كانوا يثنون على الصحابة الكرام الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم بما هم اهله من ذكر المناقب والمزايا وقد ذكر الشيخ علي بن عيسى
الاربلي رحمه الله تعالى في كتاب كشف الغمة في معرفة الائمة واتفق جميع الامامية ان علي بن عيسى من عظمائهم والاوحد النحرير من جملة علمائهم
لا يشق غباره ولا يهتدى آثاره وهو المعتمد المأمون في النقل وما ذكره هو في الكتاب المذكور نقلا عن كتب الشيعة لا عن كتب علماء السنة ان الامام
ابا جعفر محمد الباقر صلوات الله وسلامه عليه سئل عن حلية السيف هل يجوز فقال نعم يجوز قد حلى ابو بكر الصديق سيفه بالفضة فقال الراوي
فقال السائل اتقول هكذا فوثب الامام من مكانه فقال نعم الصديق نعم الصديق فمن لم يقل له الصديق فلا صدق الله في الدنيا والآخرة
هذه عبارة كشف الغمة وهو كتاب مشهور معتمد عند الامامية وذكر ايضا في الكتاب المذكور ان الامام ابا عبد الله جعفر بن محمد الصادق قال
ولدني ابو بكر الصديق مرتين وذلك لان ام الامام جعفر كانت ام فروة بنت القاسم بن محمد بن ابي بكر الصديق وكذا كانت امها جدته الاخرى
من اولاد ابي بكر وذكر الامام الحاكم ابو عبد الله النيسابوري المحدث الكبير والحافظ المتقن الفاضل النحرير في كتاب معرفة علوم الحديث باسناده
عن الامام ابي عبد الله جعفر بن محمد الصادق عليه وعلى آبائه السلام انه قال ابو بكر الصديق جدي وهل يسب احد آباءه لا قدمني الله ان لم اقدمه
انتهى وقد اشتهر بين المحدثين العلماء ان الحاكم ابا عبد الله المذكور كان مائلا الى التشيع من يحيى كيف يجوز نظم ذلك الطاعن لذلك الامام
الحكيم الرشيد وقد ذكر الائمة الذين يدعون الاقتداء بهم في مناقبهم امثال هذه المناقب ومع هذا يزعمون انهم لهم مقلدون وبآثارهم
مهتدون نسأل الله العصمة عن التعصب فانه بئس الطريق وبئس الرفيق ثم اني لما نظرت في ذلك الكتاب الموسوم بنهج الحق وكشف الصدق رأيت
ان صاحبه عدل عن نهج الحق وبالغ في الانكار على اهل السنة حتى ذكر انهم كالسوفسطائية ينكرون المحسوسات واولو الالباب فلا يجوز الاقتداء
بهم ووضع في هذه المسائل التي ذكرها من علم اصول الدين ومن علم اصول الفقه ومن المسائل الفقهية وطعن على الائمة الاربعة بمخالفتهم نص
الكتاب وبالغ في هذا الفصل المبالغة ولم يبلغنا ان احدا من علماء السنة رد عليه كلامه ومطاعنه في كتاب صنفه لذلك ولعل ذلك الاعراض
يحتمل ان يكون لوجهين احدهما عدم الاعتناء بكلامه وكلام امثاله لان اكثره ظاهر عليه اثر المكابرة والتعصب فقد ذكر ما ذكره في كلام بالغ في الركاكة
على شاكلة كلام المنبرية من عوام اهل التعصب [illegible] يلوح من مخايله كونه من جهلة اهل السوق كما اشار اليه واضحا بالتشنيع
على اهل الفطانة والوجه الثاني ان تتبع ذلك الكلام وتكراره واشاعته مما يجر الى اتساع الخرق وكشف ما حقه الاعراض عنه ولم يكن باعثه
دينية تدعوا الى ذلك لتركه لسلامة الزمان عن اهل البدعة ومن عادة اجلة علماء الدين رضي الله عنهم انهم لا يخوضون في
التصانيف الا لضرورة الذين لا يضيعون بالمداد شباب الاقلام الا لقضاء الدين لو اقع على وجوب حفظ الاسلام ولما اطلعت
على مضامين ذلك الكتاب تأملت فيما سنح في الزمان من ظهور بدعة الفرقة الامامية وعلوهم في البلاد حتى قصدوا محو آثار
كتب السنة وغسلها وتخريقها بل حرقها وتحريقها حدثتني نفسي بان فساد الزمان ربما يجر الى ان ائمة الضلال بالتوغل بعد ما
يشتهر هذا الكتاب عندهم بما يجعلونه مستند المذهب الفاسد ويحصلون من قدح اهل السنة بذلك الكتاب جل المقاصد ويظهرون على
الناس انه من جملة تلك الكتاب من ضعفا آراء الائمة الاشاعرة من اهل السنة والجماعة ويموهون على العوام والجهلة انهم كالسوفسطائية
فلا يجوز الاقتداء بهم وربما يصير هذا سببا لوهن قواعد السنة فهنالك تحتم على ورثة الفرض علي ان انقد كلام ذلك الرجل في ذلك
الكتاب واقول بل في كل مسألة من العلوم الثلاثة المذكورة فيه ما يكون تحقيقا للحقيقة في تلك المسألة وابين فيه حقية مذهب اهل السنة
والجماعة في تلك المسألة واورد عليه ما يكون باطلا وعن طريق الحق الصريح عاطلا على وجه التحقيق والانصاف لا عن جهة التعصب والاعتساف وقد
اردت اولا ان اذكر حاصل كلامه في كل مسألة بعبارة موجزة خالية عن التطويل الممل الفارغ عن الجدوى ليسهل على المطالع اخذه وفهمه كما هو
الا ان الطلبة نقصنه وعمه ثم بدا لي ان اذكر كلامه بعينه وعبارته الركيكة لوجهين احدهما ان الفرقة المبتدعة لا يأمنون علماء السنة وربما
يتمسك بعض محبي التعصب بان المذكور ليس من كلام ابن المطهر ليدفع بهذا الالزام عنه والثاني ان آثار التعصب في الغرض في تطويل العبارة انه قد
نقدت فعلل كلامه بعينه ليظهر على ارباب الفطنة انه كان من المتعصبين لا من قوم يتحقق مسائل الدين وهذان الوجهان احداني الى ذكر كلامه في
ذلك الكتاب بعينه والله تعالى اسأل ان يجعل سعيي مشكورا وعلى الوجه الخالص مبرورا وان يزين بهذا التحقيق ديني ويجعله في يقيني ويثقل
يوم القيامة عند الحساب موازيني وان يوفقني للتجنب عن التعصب وللانابة في اظهار الحق لحسن المآب انه ولي التوفيق وبيده ازمة التحقيق وها انا اقدم
في المقصود متوكلا على الله الودود وقد اردت ان اسميه بعد الاتمام ان شاء الله تعالى بكتاب ابطال نهج الباطل واهمال كشف العاطل الخلوة واقول
لا يخفى ان الفقرة الاولى والثانية لا مناسبة لهما لما هو مقصود الاصل مع ما يظهر من سوق كلامه وحواشيه على بعض الفقرات من شدة اهتمامه
برعاية ذلك والثالثة والرابعة انما تناسب كتب التفسير والفقه ونحوهما من العلوم وما ذكره في الفقرة الرابعة من الاجور والثواب فضل

الشوافع [illegible]

من الله تعالى لا انه يجب عليه كما ذهب اليه اهل العدل من الامامية والمعتزلة مدخول بان العدلية في الحقيقة قائلون بان كل ما يصل من الله الى العباد تفضل منه
واحسان والنزاع لفظي كيف وهم قائلون بان اصول النعم من خلق الحي وخلق شهوته وخلق شهوته وتمكنه من المشتهى واكمال العقل الذي يميز به بين الحسن والقبيح كلها
تفضل منه تعالى سابقة على استحقاق العبد فالفروع اولى بذلك في الادعية المأثورة عن اهل البيت عليهم السلام يا مبتدئا بالنعم قبل استحقاقها الكريم تيسير
بعضها استحقاقا وثوابا انما هو لانه تعالى وعد به على الطاعات وهو اوجب له على نفسه مصداق وعده فالوجوب الذي اثبته اهل العدل ليس المراد به الوجوب
التكليفي الثابت بايجاب الغير حتى يستلزم دعوى ويستدعي حاكما ولا يتصور بدونه كما زعمه الخصم بل المراد الوجوب العقلي وهو لا يستلزم ذلك لانه يرجع
الى صدور بعض الاشياء عنه تعالى باقتضاء حكمته له وقد اسند لو اعطي الوجوب المذكور بقوله تعالى كتب على نفسه الرحمة وقال السيد معين الدين الايجي
الشافعي في بعض رسائله اي وجب على نفسه بموجب وعده ان يجازي الحسنة بعشرة على ان الاشاعرة قد اشتركوا في اطلاق الوجوب على الله تعالى مع المعتزلة
حيث قالوا في كتبهم الكلامية بوجوب ارسال الانبياء على الله تعالى وبوجوب عدم خلق المعجزة على يد الكاذب بطريق جري العادة وبسببية القتل الذي
يخلق الله عقيبه الموت بذلك الطريق فانه لو لم يكن جري العادة واجبا عليه تعالى لم يكن معتمدا في اثبات شيء مما ادعوه وبنوه على هذه المقدمة
وتفصيل الكلام في هذا المرام مذكور في بعض رسائلنا وسنذكر جملة منه فيما سيأتي ان شاء الله تعالى واما ما ذكره في الفقرة الخامسة من كون الفرقة
الناجية المفضلة على سائر فرق الاسلام هم المتسمون باهل السنة والجماعة فمنقوض بخروج اهل السنة عن جملة فرق الاسلام والا لزم تفضيل
الشيء على نفسه ولو سلم الدخول مع ظهور خروجهم فتفضيل الله تعالى لهم ممنوع واستدلالهم على ذلك بحديث ستفترق مدفوع اذ بعد تسليم ورود ما
من تعيينه عليه السلم الفرقة الواحدة الناجية نحو تعيين بقوله الذين هم على ما انا عليه واصحابي نقول لا دلالة له على مطلوبهم اذ المراد بالاصحاب
اما كل الصحابة جميعا او افرادا او بعض مبهم او معين لا سبيل الى الاول لان مقتضى العبارة يكون ح ان كل من اتبع ما يتفق عليه مجموع اصحابي فهو الناجي
وهذا هو معنى الاجماع ولا دخل له في الاستدلال على ان الفرقة الناجية اهل السنة او غيرهم بل يكون مبنيا على دليل صحة الاجماع وحجيته ولا نزاع في ان
اجماع الصحابة بمعنى اتفاقهم على امر من الامور يجب متابعته واين هذا من ذاك ولو قيل متابعة الاجماع مخصوصة باهل السنة دون غيرهم فهو مكابرة
لان الاجماع بعد ثبوته لم يخالفه احد من اهل الاسلام وايضا يلزم على هذا التقدير ان من تبع قول بعض الصحابة وترك العمل بقول البعض الاخر لم يكن
من اهل النجاة وهو خلاف ما ذهب اليه بعض اهل السنة من ان قول الخلفاء الثلثة حجة وايضا يلزم ان من قال بامامة ابي بكر يكون خارجا من اهل النجاة
لان اجماع الصحابة لم يتحقق على خلافته اذ كثير من خيار الصحابة تخلف عن بيعته كعلي عليه السلم وسائر بني هاشم وابي ذر وسلمان وعمار ومقداد
وسعد بن عبادة واولاده واصحابه وغيره ممن صرح بهم رواة الطرفين واتفاق البعض ليس بحجة فالتابع له يكون خارجا عن فرقة اهل النجاة ولا سبيل
الى الثاني ايضا والا لاستحال المتابعة والاطاعة ولزم ايضا تأخير البيان عن وقت الحاجة ولا الى الثالث بان يراد اي بعض كان كما يتراءى من رواية عنه
صلى الله عليه وآله اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم اذ على تقدير صحة الرواية يلزم منها ان كل من اتبع قول بعض الجهال بل الفساق والمنافقين
منهم وترك العمل بقول بعض العلماء الصالحين منهم يكون من اهل النجاة وهو بديهي البطلان وايضا يلزم ان يكون التابع لقتلة عثمان والذي
تقاعد عن نصرته تابعا للحق وان يكون اتباع عائشة وطلحة وزبير ومعاوية الذين بغوا وخرجوا على علي عليه السلم وقاتلوا على الحق وان يكون المقتول
من الطرفين في الجنة ولو ان رجلا حارب معاوية مثلا الى نصف النهار في نصرة علي عليه السلام ثم عاد في نصفه وحارب عليه السلم في نصرة معاوية
لكان في الحالين جميعا مهتديا بالحق والتوالي باسرها باطلة ضرورة واتفاقا فتعين الرابع وهو ان يكون المراد بعضا معينا ولا بد ان يكون ذلك
المعين متصفا بمزايا العلم والكمال ليكون متابعته وسيلة الى النجاة وذريعة الى الفوز بالدرجات اذ على تقدير التساوي يلزم الترجيح بلا مرجح
والمخصوص بهذه الاوصاف من بين الصحابة هو علي عليه السلم واولاده المعصومون عليهم السلام كما سيتضح في بحث الامامة ولا نزاع في ان من كان
تابعا لهم كان من اهل النجاة فالفرقة الناجية من تابعهم في العقائد الاسلامية وهم الشيعة الامامية فظهر ان هذا الحديث يدل عليهم لا لهم كما هو
به العلامة الدواني في شرحه على العقائد العضدية على انه لا دلالة للحديث المذكور على ان اهل السنة هم الذين على ما عليه رسول الله صلى الله عليه وآله
واصحابه الكرام اذ ما من فرقة الا وتزعم انها الناجية التي على ما عليه رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه والباقية هالكة كل حزب بما
لديهم فرحون فكل من ادعى ان الفرقة الناجية اهل السنة لا بد له اولا من دليل يدل على ان طريقتهم واعتقادهم يكون موافقا لما عليه رسول الله
واصحابه حتى يلزم انهم الفرقة الناجية دون غيرهم وان تشبث بان مجرد الحديث لا يدل على هذا المطلب الا بالدلالة ولو استند في ذلك بمجرد
قول علماء اهل السنة يكون مصادرة على المطلوب وهو ظاهر ولنا ههنا زيادة بحث وتحقيق ذكرناها في كتابنا المسمى بمصائب النواصب فليرجع
اليه من اراد والله الموفق للسداد ثم ما روى الشارح الناصب من قوله لا يزال طائفة من امتي منصورين لا يضرهم من خذلهم حتى تقوم الساعة
فلا يخفى انه اشد انطباقا بحال الشيعة الامامية فان المتبادر من شأن المقام وتنكير لفظ طائفة الطائفة القليلة وقلة فرقة الشيعة وكثرة
جماعة اهل السنة ظاهر وايضا احتمال الخذلان انما يناسب الطائفة القليلة التي استمر عليها الخوف والتقية دون الكثيرين الذين كانوا متمكنين دائما
على اولئك الامن وغرائب الدنيا فحاصل الحديث لا يزال طائفة قليلة من امتي منصورين بالحجة والبرهان لا يضرهم خذلان من خذلهم في ما وافقت شيعتها بالسيف
والسنان وهذا المفهوم المحصل لا يصدق الا على الامامية وايضا لو لم يكن المراد بالنصر الموعود به الانبياء والاولياء وساير المؤمنين في القرآن والحديث

النصر

النصر بالحجج والبراهين كما ذكرناه وقد ذكره المفسرون للزم تكذيب القرآن المجيد لان كثيرا من انبياء بني اسرائيل لم ينصروا في الدنيا كما روي عن ابن عباس ان بني اسرائيل
كانوا يقتلون ما بين طلوع الشمس الى غروبها سبعين نبيا ثم يجلسون يتحدثون في الاسواق كانهم لم يصنعوا شيئا وكذلك فعل بحبيب النجار قومه من آل يس
فانهم وطؤوه حتى خرجت امعاؤه ويحيى بن زكريا اهدي راسه الى بغي من بغايا بني اسرائيل وابوه زكريا نشر بالمنشار والحسين علي عليه السلام احد سيدي شباب
اهل الجنة قتل وطيف براسه البلاد وايضا قد قتل امام الناصب مع صحبه يوم الدار فكانوا غير منصورين وقاتلوا الامام وغاروا اصحابه كانوا منصورين
فلم يكن امامه واصحابه مؤمنين بموجب ما زعمه في معنى الحديث وايضا سيقول في خطبته هذا انه في زمانه قد استولى فئة من اصحاب البدعة على البلاد واشاعوا
الرفض والابتداع وقتلوا وشردوا وطردوا اصحابه من اهل السنة وهذا الناصب الشقي كان من جملة من هرب منهم الى بلاد ما وراء النهر فيجب على
قوله ايضا ان لا يكون هو واصحابه مؤمنين بل انما المؤمنون الذين قتلوا اصحابه وطردوهم ومن كاس الحمام جرعوهم فرحمة الله عليهم اولئك
حزب الله الا ان حزب الله هم الغالبون هذا وقد اجرى الله الحق على لسانه حيث قال عند توجيه الصلوة على النبي عليه الصلوة والسلم
انه جعل شيعة الحق وائمة الهدى اتباعه اذ يفهم منه الميل الى ائمة اهل البيت لتبادرهم من هذا الوصف في لسان اهل الاسلام وشيوع
استعماله في شانهم عليهم السلم وكذا يفهم منه الاعتراف بحقيقة الشيعة فان الشيعة اسم فلذا سمي بهذه الفرقة وليس لاعدائهم لو ان تقوا الى
السما سوى اسم اهل السنة والجماعة بمعنى اهل سنة معاوية وجماعته التي تواطؤا على سنة سب علي عليه السلام واجتمعوا عليه فلما قطع دابر دولة الشجرة
الملعونة الاموية وآل الملك الى العباسية المبغضين للاموية اولوا ذلك خوفا منهم ومن تشنيعهم بسنة النبي وجماعته ثم الفقرة المذكورة
بقوله وهدى الى انتهاج الحق وكشف الصدق اتباعه انما يناسب في شان طائفة الشيعة التي صنف عالمهم العلامة اية الله الكتاب الموسوم
بكشف الحق ونهج الصدق وهذا مما لا يخفى على من له ادنى تامل في فنون المقال ووجوه براعة الاستهلال ثم نعم ما فعل من تخصيص كرام
الصحب بالذكر فان توصيف مطلق الصحب بالجود والشجاعة مشكل بحال من تخلف لغاية بخله عن تقديم شيء بين يدي الرسول عند النجوى و
بحال من فر في خيبر وغيرها من المواقف التي عم بها البلوى كما نطق بها ما سيجيء من النصوص والاحاديث المأثورة وصرح ببعضها
ابن ابي الحديد المعتزلي في بعض قصائده المشهورة حيث قال شعر واعجب انسانا من القوم كثرة فلم تغن شيئا ثم هرولوا مدبرا وضاقت عليه
الارض من بعد رحبها وللنص حكم لا يدافع بالمرا وليس بنكر في حنين فراره ففي احد قد فر خوفا وخيبرا واما قوله بعد ما يعبدون
الاصنام ويخرون للاذقان سجدا الخ فهو مشير الى عنوان حال ائمته وخلفائه في عبادة الاصنام الملاعين فانهم ما اسلموا الا بعد ان مضى
من عمرهم اكثر من اربعين وقد ذكر عتيق سبح في كف الحصا من بلغ اربعين ولم يحمل العصا فقد عصى ومن العصا بالاسلام كما اشتهر من
مناظرة جرت في ذلك بين عبد الرحمن الجامي وبعض الاعلام ثم قوله فندب لنصرة الدين واعانة الحق عصبة من صحبه الصادقين الحاوين له
ثم هاجروا واعتز مقصد المقصود ضرورة ان مصداق الصادقين المهاجرين هم الذين لم يكن مهاجرتهم اليه مشوبة بالاغراض الدنيوية والاعراض
الزائلة الدنيوية كما روي في صحاح الجمهور من قوله عليه السلام من كانت هجرته الى الله ورسوله فهجرته الى الله ورسوله ومن كانت هجرته لدنيا يصيبها وامراة
ينكحها فهجرته الى ما هاجر اليه وقد ذكر شراح الحديث ان سبب وروده ما نقل عن ابن مسعود رضي الله عنه من انه لما هاجر النبي صلى الله عليه وسلم هاجر بعض اصحابه
لله ولرسوله وهاجر بعض لاجل الدنيا وهاجر رجل لامراة يقال لها ام قيس حتى يتزوجها فقال النبي هذا الحديث فكم من الاهل الاغنيا وتوبيخا
لمن لبس لها لا الانكار انتهى وقد اتضح بما ذكرناه ونقلناه ان كون من وقع فيهم النزاع من الصحابة مصداقا للهجرة الحقيقية والصدق والاصابة
محل بحث لا بد له من دليل بل سيقوم الدليل القويم على نفيه في مسئلة الامامة انشاء الله تعالى واما الوصف بالكوثر والعشيرة فانما يعم في النبي
في شان الانصار الذين ختموا بجملة الانصار اولا ورجعوا الى علي عليه السلام اخرا فلا نصيب للمتنازع فيهم من ترابهم في ذلك وكذا الكلام في قوله
فاثنى الله تعالى عليهم في تنزيله كما يرد رضي عنهم وتاب عليهم اذ ليس في القرآن ما يدل على ثناء الصحابة المتنازع عنهم ولا على عفو عنهم ورضاء
عنهم وايضا الرضا الذي وقع في حق اهل بيعة الرضوان كان مشروطا بعدم النكث كما قال تعالى بعد ما اخبر بالرضا عنهم ومن نكث فانما ينكث
على نفسه والحاصل ان رضوان الله تعالى عن العباد انما يكون بحسب افعالهم واعمالهم فاذا فعلوا عبادة رضي الله تعالى عنهم وان فعلوا معصية سخط الله
عليهم ولا يلزم من الرضا في وقت بالعبادة استمرار دوام الرضا له كما قال سبحانه ان الذين امنوا ثم كفروا ثم امنوا ثم كفروا ثم ازدادوا كفرا لم يكن الله ليغفر لهم
يرضى بايمانهم ويسخط بكفرهم ثم قوله وجعل امور الدين مرجوعة اليهم مدفوع بان التسليم بجعل امور الدين مرجوعة الى الخلفاء الثلثة الذين
قصدهم الناصب بهذه العبارة لتصريح الجمهور على ما ذكر في المواقف وغيره ان امامة ابي بكر انما ثبت باختيار طائفة من اصحابه بل ببيعة
عمر وحده وامامة عمر ثبت بتفويض ابي بكر اليه وخلافة عثمان بالشورى المبتنية الا ان يبنى ذلك على قاعدة الجبر ويقال ان اختيار تلك الطائفة
وبيعة عمر كسائر القبائح كان من فعل الله سبحانه وتعالى عن ذلك علوا كبيرا ثم [illegible] تبعه من بعد القرون المتطاولة والدعل للبلد والزيغ
ملعونون ويثبتون ويثبتونهم الى النحو ان اراد به ان تلك الفرقة التي هي عامة الشيعة يلعنون جميع الصحابة فهو افتراء ظاهر وان اراد انهم
يلعنون بعض الصحابة ممن غصب الائمة الطاهرين بعد وفات النبي صلى الله عليه وسلم اثار الجهالة فغصبوا الخلافة وظلموا اهل البيت بكل بلية وافتنة ففي هذا اسوة حسنة
بالله تعالى ورسوله وصحبه اذ قد لعن تعالى في محكم كتابه على الجاحدين والظالمين والمنافقين واشار الى وجوب متابعته في ذلك اصحابه بقوله

اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون وبقوله اولئك عليهم لعنة الله والملائكة والناس اجمعين واللعن في الآيتين وان وقع بصورة الاخبار لكن المراد منه
الانشاء والامر كما في قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء فان المراد منه ومن نظائره الامر دون الاخبار على ما صرح به المفسرون اذ لو كان
خبرا لم يكن مطابقا للواقع لعدم المطابقة في خبره تعالى محال وقد روى عن النبي ص انه لعن ابا سفيان وعن علي ع انه كان يلعن في الصفين معاوية وعمرو بن
العاص واشباههم من اهل البغي والعصيان ولا ريب في ان المكلف اذا عمل بمقتضى امر الله تعالى او تاسى بفعل نبيه ووصيه عليهما السلم وكان عمله مقارنا للاخلاص
يستحق الثواب ثم ان اراد بالشتم والسب ما يرادف اللعن في المعنى فلا نزاع معه في المعنى ولا مشاحة معه كما مر وان اراد بهما الفحش الذي هو القدح من جهة
العرض والتهتك من جهة الاباء والامهات ونحوهم فلا يجوز عند الشيعة الامامية شيء من ذلك بالنسبة الى كافر مشرك مجاهر بالشرك فضلا عن مسلم
او متظاهر بالاسلام نعم لما اتصف المتسمون باهل السنة والجماعة لتنفير العوام عن اتباع مذهب الشيعة اصطلحوا على اطلاق السب على الاعم من اللعن وعن الشتم
واللعن حتى يتأتى لهم ان يقولوا ان الشيعة الامامية يتكلمون بالفحش كما هو داب العوام السوقيين والحاصل ان معشر الامامية لا نسب اصلا ولا نلعن كل
الصحابة ولا جلهم بل نلعن من كان منهم اعداء لاهل البيت ع ونتقرب بذلك الى الله تعالى ورسوله وذوي القربى الذين امرنا الله تعالى بمودتهم او التبليغ
الولاية لاستحالة ان يجتمع الضدان ويحل قلبا واحدا نقيضان كما قال الشاعر شعر تود عدوي ثم تزعم انني صديقك ان الراي عنك لعازب
ثم قوله فويل لهم ثم للفئة الباغية التي يتخطون العصبة لو صبه يموتون من الدين الخ لا يناسب ما قصد من جعل ذلك كناية عن الشيعة لان لفظ الفئة الباغية عنه
سمته فقد اختص بها اصحاب معاوية الباغي امام هذا الشارح الناصب الطاغي والمروق لقب من خرج على علي ع وقدح في عصمته وامامته فهو انسب بان يكون
لقب الشارح الناصب علامته ثم في قوله من الغرائب ما لو رآه معتلى بقيا لطار من كوة الجفن نوم الخ تطويل وركاكة لا يخفى ولو قال من الغرائب
ما طار نشاة البنج عن رؤوس اهل السنة كان اولى واحصر فانهم يبيحون تناول البنج المسمى بالحشيش بل يوجبون مقدار الكف منه على ما نقلوا من
لطائف صدر الشريعة البخاري انه لما سئل عن حكم تلك الحبات ان الكف منه واجب ولا ريب في ان طارة هذه النشاة عن رؤسهم اشد عليهم
من طارة نومهم ثم قوله وما شاع فيهم ان فئة من اصحاب البدعة استولوا على البلاد واشاعوا الرفض والابتداع بين العباد كلام فيه اشتباه
والتباس اذ لا يخفى ان بمرور الزمان وتعاقب تحريفات اهل العدوان يصير السنة بدعة والبدعة سنة كما يصير بذلك الحجة شبهة والشبهة حجة والمتسمون
باهل السنة والجماعة انما اتسموا لاجل متابعتهم ما ابتدعه خلفاءهم الثلثة في دين الله تعالى وزعموا ان ما اظهره الشيعة عليهم بعد مرور زمان
الفتنة من اصل ما كان عليه النبي ص واهل بيته الزكية انما هو بدعة ناشئة من الجهل والعصبية ولهذا من جملة ما زعموه من بدع الشيعة تقريرهم
حي على خير العمل في الاذان وانكارهم صلوة التراويح في شهر رمضان وانعكاس القضية بانكار الاول وتقرير الثاني من بدع عمر كما سيجيء بيانه ان شاء الله
تعالى ومن البدايع ان الشيعة يتبعون ما هو سنة النبي ص اتفاقا كالتختم باليمين وتسطيح قبر المؤمنين والمتسمين باهل السنة والجماعة يعدلون عنهما
الى التياسر والتسنيم ومع ذلك يسمون انفسهم باهل السنة والشيعة باهل البدعة وهذا من اعدل الشهود على انهم اشد تحريفا من ملاعين اليهود
واما قوله ولم يبق غير الزنادقة [illegible] من هؤلاء اللئام فلا يخفى ما فيه اذ من البين ان اللئيم هو من رضي في دينه بمتابعة تيمي او عدوي او
كرابيسي معلم الصبيان لا يعرف ابا ولا كلالة من القرآن واحد وعدوي ذي ابنة فظ غليظ جاهل اعترف بان ربات الحجال افقه منه من النسوان واما الشيعة
فقد استقوا دينهم وتحصيل يقينهم من المجمع على طهارته وكرامته وشرف علمه وامامته اهل الاسلام وهم الائمة الهداة او سفن النجاة الذي ورد
فيهم انا المتمسك بهم لن يضل ابدا وان مثلهم كمثل سفينة نوح من ركبها نجى ومن تخلف عنها غرق فلا ينظر الناصب الغريق المتشبث بكل حشيش
الى الفرقة المحقة بالامن ثم ما روي من قول النبي ص من تمسك بسنتي عند فساد امتي فله اجر مائة شهيد انما ينطبق على حال الشيعة حيث تمسكوا
عند فساد الامة وظهور الفتنة في زمان بني امية وبني العباس وغيرهم ممن [illegible] الناس بسنة النبي ص المنتهية اليهم بتوسط اولاده المعصومين
المنزهين عن الكذب وسائر الارجاس واما السنة التي في ايدي المتسمين باهل السنة فاكثرها موضوع او ماخوذة من غير اهلها من المتصفين بفقد الضبط (margin: نافذها)
العقل والجاهلين منهم باكثر شرائط الرواية بل فقدها كما اشار اليه مولانا امير المؤمنين ع في جواب سليم بن قيس الهلالي حين قال سليم قلت يا امير
المؤمنين اني سمعت من سلمان والمقداد وابي ذر شيئا من تفسير القرآن والاحاديث عن نبي الله ص غير ما في ايدي الناس ثم سمعت منك تصديق ما سمعت
منهم ورايت في ايدي الناس شيئا كثيرا من تفسير القرآن ومن الاحاديث عن نبي الله ص انتم تخالفونهم فيه وتزعمون ان ذلك كله باطل افترى
الناس يكذبون على رسول الله ص متعمدين ويفسرون القرآن بارائهم قال فاقبل علي فقال لقد سالت فافهم الجواب ان في ايدي الناس حقا وباطلا
وصدقا وكذبا وناسخا ومنسوخا وعاما وخاصا ومحكما ومتشابها وحفظا ووهما وقد كذب على رسول الله ص على عهده حتى قام خطيبا فقال
ايها الناس قد كثرت علي الكذابة فمن كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار ثم كذب عليه من بعده وانما اتاكم الحديث من اربعة ليس لهم
خامس رجل منافق يظهر الايمان متصنع بالاسلام لا يتاثم ولا يتحرج ان يكذب على رسول الله ص متعمدا فلو علم الناس انه منافق كذاب لم يقبلوا
منه ولم يصدقوه ولكنهم قالوا هذا قد صحب رسول الله ص وراه وسمع منه واخذ عنه ولا يعرفون حاله وقد اخبره الله تعالى عن المنافقين
بما اخبره ووصفهم بما وصفهم فقال عز وجل واذا رايتهم تعجبك اجسامهم وان يقولوا تسمع لقولهم ثم بقوا بعده فتقربوا الى ائمة الضلالة
والدعاة الى النار بالزور والكذب والبهتان فولوهم الاعمال وحملوهم على رقاب الناس واكلوا بهم الدنيا وانما الناس مع الملوك والدنيا الا

من عصمه

من عصم الله فهذا العدد الاربعة ورجل سمع من رسول الله شيئا لم يحفظه على وجهه ووهم فيه ولم يتعمد كذبا فهو في يده يقول به ويعمل به ويرويه فيقول انا سمعته من رسول الله فلو علم المسلمون انه وهم فيه لم يقبلوه ولو علم هو انه وهم لرفضه ورجل ثالث سمع من رسول الله شيئا امر به ثم نهى عنه وهو لا يعلم او سمع ينهى عن شيء ثم امر به وهو لا يعلم فحفظ المنسوخ ولم يحفظ الناسخ فلو علم انه منسوخ لرفضه ولو علم المسلمون اذ سمعوه منه انه منسوخ لرفضوه وآخر رابع لم يكذب على الله تعالى ولا على رسول الله مبغض للكذب تخوفا من الله تعالى وتعظيما لرسول الله لم ينسه بل حفظ ما سمع على وجهه فجاء به كما سمع لم يزد فيه ولم ينقص منه وعلم الناسخ من المنسوخ فعمل بالناسخ ورفض المنسوخ فان امر النبي مثل القرآن ناسخ ومنسوخ وعام وخاص ومحكم ومتشابه وقد كان يكون من رسول الله الكلام له وجهان فكلام عام وكلام خاص مثل القرآن وقال الله عز وجل ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا فيشتبه على من لا يعرف ما عنى الله به ولا ما عنى به رسول الله فيحمله السامع ويوجهه على غير معرفة بمعناه وما قصد به وما خرج لاجله فيشتبه على من لم يعرف ولم يدر ما عنى الله به ورسوله وليس كل اصحاب رسول الله كان يسأله عن الشيء فيفهم وكان منهم من يسأله ولا يستفهمه حتى انهم كانوا ليحبون ان يجيء الاعرابي والطاري فيسأل رسول الله وانا كل يوم ادخل عليه وكل ليلة ادخل عليه فيخليني فيها ادور معه حيث دار وقد علم اصحاب رسول الله انه لم يصنع ذلك باحد من الناس غيري فربما كان في بيتي وكنت اذا دخلت عليه بعض منازله اخلاني واقام عني نساءه فلا يبقى عنده غيري واذا اتاني للخلوة معي في منزلي لم يقم عني فاطمة ولا احدا من بني وكنت اذا سألته اجابني واذا سكت وفنيت مسائلي ابتداني فما نزلت على رسول الله آية من القرآن الا اقرأنيها واملاها علي فكتبتها بخطي وعلمني تأويلها وتفسيرها وناسخها ومنسوخها ومحكمها ومتشابهها وخاصها وعامها ودعا الله ان يملأ قلبي علما وفهما وحكما ونورا فقلت يا نبي الله بابي انت وامي منذ دعوت الله لي بما دعوت لم انس شيئا ولم يفتني شيء لم اكتبه أفتتخوف علي النسيان فيما بعد فقال لا لست اتخوف النسيان والجهل انتهى كلامه وأما قوله والناس على دين ملوكهم الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقليل ما هم فالمستثنى منه فيه انما ينطبق على الشيعة الذين وصفهم الناصب في مواضع من جرحه هذا بالقلة والشذوذ دون اصحابه الذين ادعى بكثرتهم وعمومهم وانهم السواد الاعظم فالتعريض الذي قصده في هذه الفقرة قد رجع اليه كما لا يخفى واما قوله وقد ذكر في مفتتح ذلك الكتاب انه حاول فيه ابطال ظهور الحق وبيان خطاء الفرقة الناجية من اهل السنة الخ ففيه ان المصنف قد بين انه حاول فيه بيان خطاء اهل السنة مع وصفه اياهم بانهم الفرقة الناجية وهذا كذب بحت لان خطاء الفرقة الناجية غير معقول وبالجملة الوصف بالنجاة مما اضافه الناصب في اثناء كلام المصنف [margin: تقريره] الغيور على قصد تغيير طريقة المناع في خلال المشاجرة والنزاع ثم في قوله وقد اتفق في ايام الدولة السلطان غياث الدين اولجايتو محمد خدابنده غفلة عظيمة حيث لقب مروج مذهب الامامية الذين هم مبتدعة عنده بغياث الملة والدين اللهم الا ان يقال انه لقبه بذلك على طريقة تسمية الشيء باسم ما كان ويكون لما افتراه في حاشية شرحه على السلطان الفاضل المستبصر بالدليل من رجوعه اخرا عن ذلك السبيل وما اشار اليه من ان شيوع مذهب الشيعة في ذلك الزمان انما كان بمجرد اتباع ميل السلطان من غير دلالة حجة وبرهان مردود بما اشرنا اليه سابقا من فضيلة هذا السلطان وانه كان من اهل التبحر والفحص عن حقائق المذاهب والاديان وان نقل المذهب وتغيير الخطبة والسكة انما وقع بعد مناظرة المصنف العلامة مع العلماء على اساس المذاهب ووقعهم في مضيق الالزام والافحام واثبت عليهم حقية مذهب اهل البيت الكرام فمن اختار مذهبهم ما اتبعه في ذلك الا بما كان المجتهد دليله وظهور الحق بين اظهر الناس سبيله فكانوا آخذين عن المجتهد وسلوكه لا عن ترويج المذهب من ملوكه فلا يتوجه ههنا ما كان يتوجه في بعض الملوك وسلوكهم ان عامة الناس يأخذون المذاهب من السلاطين وسلوكهم والناس على دين ملوكهم والحاصل ان السلطان المغفور المذكور لم يكن مدعيا للخلافة النبوية ولا كان له حاجة في حفظ سلطنته الى ما ارتكبه ملوك التيم وعدي وبني امية وبني العباس من هضم اهل البيت النبوية وتغيير دينه اصولا وفروعا ترويجا لدعوى خلافتهم ليسلك الناس مسلكهم من مخالفتهم بخلاف هؤلاء الذين غصبوا الملك والخلافة وابتلوا المحن بكل طينتهم وانهم حرفوا كتاب الله وغيروا سنة رسول الله متعمدين بخلافه مخالفين لعهده مبالغين في محو آثار اهل بيته مهتمين في غصب حقهم ولعن مستحقهم ليوقعوا بذلك في اوهام الناس انهم من اصحاب الرأي والاجتهاد المطلعين على اسرار شريعة النبي واحكامها المتطلعين لطلع الخلافة من اكمامها ولئلا يدعوا الى ذلك اهل البيت وخفض معاليهم وتشتيت شملهم وتفرق مواليهم فيتم الامر لهم بلا منازع كما اشار اليه مولانا امير المؤمنين في اثناء بعض خطبه مقبلا بوجهه الى من كان حوله من اهل بيته وخاصته وشيعته فقال قد عملت الولاة قبلي اعمالا خالفوا فيها رسول الله متعمدين لخلافه ناقضين لعهده مغيرين لسنته ولو حملت الناس على تركها وحولتها الى مواضعها والى ما كانت في عهد رسول الله لتفرق عني جندي حتى ابقى وحدي او مع قليل من شيعتي الذين عرفوا فضلي وفرض امامتي من كتاب الله وسنة رسول الله الخ ثم في قوله ان جل كتابه مشتمل على مطاعن الخلفاء الراشدين الخ اهمال واخلال بحق العبارة ان يقال بعض الخلفاء لظهور ان المصنف لم يطعن في علي فلا يطعن فيه ويحتمل ان يقال يصف بالراشدين ذا الخصم لا يسلم رشد من عدا علي في الدين وكذا الكلام في وصف ائمتهم بالمرضيين وعلمائهم بالمجتهدين ولعل ما نقله عن بعض الظرفاء في تمثيل قدح المصنف على خلفاء اهل السنة وائمتهم ومجتهديهم بمقال الحريري من الجمال وبعض الجمال فلا يخفى على الظرفاء الاذكياء ما يشابه بالمصنف

[margin: المتطلعين]

المكني بابن المطهر وكونه من فاس يتطهرون وانما يناسب حال الانجاس من النواصب الذين لا يبالون بالبول ثم كالجمال وفي ازالة البول والغائط لا يوجبون
الاغتسال بل يمسحون انفسهم كالحمار على الجدار او يمسحون خفافهم في وضوئهم ولو وطئوا في الاقذار واشد مناسبة من بين هؤلاء الانجاس هذا الناصب
الوجس الفضولي الذي يسمى بالفضل وسميناه فضلة فضول الخ وقد خرج عن مزبلة فمه بعرة الجمل مرة وخرء الكلب اخرى واما ما انشده وذكره من مدح
للائمة المهديين الاثني عشر ع فانما ذلك للحيلة والتلبيس منه لدفع تهمة النصب الذي قد اخفض به في نظر اهل زمانه ولا اختصاص لهذا الناصب بذلك
اللوم فان قلوب اكثر مخالفيه في الامس واليوم خالية عن حب اهل البيت ومشكوة صدورهم فاقدة لهذا الزيت ولقد اظهر القاضي ابن خلكان هذا الداء
الدفين الذي ورثه من بغاة صفين حيث قال في كتابه المشهور الموسوم بوفيات الاعيان عند ذكر ترجمة علي بن جهم القرشي وكونه منحرفا عن علي ع المرتضى
لا يجتمع مع التسنن هذا كلامه بعبارته الملعونة التي قصد بها الاعتذار عن انحراف ابن جهم المذكور والفكر فيهم طويل واما ما زعمه الناصب من
وقوع ثناء ائمة اهل البيت على الصحابة والخلفاء الثلثة فليس على ظاهره واطلاقه ولعله غفل عن مغزى كلامهم ومشاغل ما يجري عليه القلم انشاء الله
مشموا عرشيا واما ما ذكره من ان ما ذكره صاحب كتاب كشف الغمة منه انما ذكره نقلا عن كتب الشيعة لا عن كتب السنة فهو اول الاكاذيب الصريحة
ومفترياته الفضيحة التي حاول بها ترويج مذهبه الفاسد وتصحيح مطلبه الكاسد ومن اظلم ممن افترى على الله كذبا ليضل الناس بغير علم ان الله
لا يهدي القوم الظالمين ولا يستبعد ذلك من الناصب الشقي فقد اباح بعض اعاظم اصحابه وضع الحديث لنصرة المذهب كما ذكره الحافظ عبد العظيم
المنذري الشافعي في اخر كتابه المسمى بالترغيب والترهيب وفي غيره وانما قلنا بكذب ما ذكره في شان صاحب كتاب كشف الغمة لانه صرح بخلاف ذلك في
خطبة كتابه وقال اعتمدت في الغالب النقل من كتب الجمهور ليكون ادعى الى تلقيه بالقبول واوفق لراي الجميع متى رجعوا الى الاصول ولان الحجة فيما قام
الخصم بتشييدها والفضيلة ما حض المخالف باثباتها وتقييدها كانت اقوى يدا واحسن مردا واصفى موردا واورى زنادا واثبت قواعدا
واركانا واحكم اساسا وبنيانا واعلى شانا واثبت بيانا والزم بتصديقها وان رفضه وحكم بتحقيقها وان امرضه واعطى القياد وان كان حرونا
وجرى في سبيل الوفاق وان كان حزونا ووافق ويود لو قدر على الخلاف واعطى النصف من نفسه وهو يعجز عن الانصاف ولان نشر الفضيلة حسن لا
سيما اذا نبه عليه الحسود وقيام الحجة بشهادة الخصم فكد وان تعدد الشهود شعر ومليحة شهدت لها ضراتها والفضل ما شهدت به الاعداء ونقلت
من كتب اصحابنا ما لم يتعرض له الجمهور انتهى ما قصدنا نقله من كتاب كشف الغمة وهو صريح في كذب الشارح الناصب وبخرافه وتحريفه كما قلنا
وكذا الحال فيما نقله عن راس النصب والجيف من حك حلية السيف فليس في ذلك الكتاب عنه خبر ولا عين ولا اثر وانه لا مناسبة لذكر ذلك في
هذا الكتاب المقصور على ذكر النبي ص والائمة الاثني عشر وذكر اسمائهم وكناهم واسماء ابائهم وامهاتهم ومواليدهم ومدفنهم ومناقبهم ومعجزاتهم
كما لا يخفى على من طالع ذلك الكتاب ولو اغمضنا عن ذلك كله نقول لقائل ان يحمل ذلك الكلام منه ع على التقية عن بعض المخالفين الحاضرين
في مجلسه الشريف ومع ذلك لا يكون مقصوده ع الاحتجاج بفعل ابي بكر بل يكون مراده التبرك بالنبي ص بان يكون معنى قوله ع قد حلى ابو بكر
سيفه بالفضة انه فعل ذلك في زمان النبي ص وقرره عليه فالحجة حقيقة في تقرير النبي ص لا في فعل ابي بكر واما ما نقله الناصب بعد ذلك من
حديث تولد مولانا ابي عبد الله جعفر بن محمد الصادق ع فليس في المنقول عنه وصف ابي بكر بالصديق وانما المذكور فيه في باب احواله
ومناقبه مجرد قوله ولقد ولدني ابو بكر مرتين ولا اشعار لسوقه هذا انه مما يفيد الثناء والتعظيم بل الظاهر انه ذكر ذلك عند تفضيل
حال الاباء والامهات من جملة الافتخار والمباهات واما استناده بالحديث الذي رواه عن الحاكم ابي عبد الله النيشابوري فمن قبيل استشهاد
الثعلب بذنبه فانه ايضا عندنا من جمهور ذوي الاذناب وانما نقل من ميله الى التشيع انما كان بمجرد قدحه في عثمان فقط دون ابي بكر وعمر كما صرح به
الذهبي الشافعي ذهب الله بنوره في بعض تصانيفه وغيره في غيره وهذا القدر لا يوجب التشيع المانع عن وضع الحديث في مناقب ابي بكر على ان
سوق الحديث المذكور صريح في صدوره على وجه التقية اذ الظاهر كون ما روي عنه جوابا عن سؤال من اتهمه بسب ابي بكر ودفع تلك التهمة
لم يمكن بابلغ من ذلك كما لا يخفى مع ان كلامه ع قد وقع على اسلوب جوامع الكلم حيث قال الصديق جدي ومن جانب الام ثم اظهر انه كيف يسب الاباء
يعني لا من تلك الجانب فان اطلاق الاب على الجد من قبل الام اطلاق مجازي على ما يدل عليه كلام الناصب في ما سياتي من مبحث الميراث وانه
انما نفى ع السب وقد سمعت منا ان السب بمعنى الشتم لا يجوز عند الامامية بالنسبة الى احد وانما المجوز اللعن ولما اتهمه السائل المخالف
بالسب الذي استعملوه في الاعم من الشتم واللعن غالطه ع بنفي السب مستعملا له في معناه الاصلي الذي هو الشتم فقط كما مر فلا يلزم من كلامه ع
نفيه اللعن على انه لا مانع شرعا ولا عقلا من لعن المؤمن بل المسلم من كان من ابائه اذا كان من الظالمين الا لعنة الله على الظالمين واما الدعاء
بجملة لا انالني الله شفاعته ان لم اقدمهما فمع ظهور مخايل الوضع عليه لعدم ظهور ارتباطه بما قبله يمكن ان يحمل على نحو من التقديم كتقديمه في الزمان او تقديمه
على عمر وعثمان مثلا في اظهار الاتباع فلا دلالة له على تقدمه على علي ع كما توهمه الناصب ولا يستبعد عنهم عليهم السلام صدور امثال
هذه الكلمات لاسيما الجامعة في مقام التقية ومغالطة اهل الخلاف والعصبية فقد صدر عنهم اكثر من ذلك واظهر منها ما روي انه
سال رجل من المخالفين عن الامام الصادق ع وقال يا ابن رسول الله ما تقول في ابي بكر وعمر فقال ع هما امامان عادلان قاسطان كانا على
الحق وماتا عليه فعليهما رحمة الله يوم القيمة فلما انصرف الناس قال له رجل من خاصته يا ابن رسول الله لقد تعجبت مما قلت في حق ابي بكر

وعن قال نعم هما اماما اهل النار كما قال الله سبحانه وجعلناهم ائمة يدعون الى النار واما القاسط فقد قال الله تعالى واما القاسطون فكانوا
لجهنم حطبا واما المارق فلقوله تعالى ولهم عن الحق كقوله تعالى والذين كفروا بربهم يعدلون والمراد من الحق الذي كانا مشغولين عليه هو
امير المؤمنين حيث اذيا وغصبا حقه عنه والمراد من موتهما على الحق انهما ماتا على عداوته من غير ندامة عن ذلك والمراد من رحمة الله رسول الله
فانه كان رحمة للعالمين وسيكون خصما لهما ساخطا عليهما منتقما منهما يوم الدين وبما قررناه اندفع ايضا العجب الذي زعم الناصب تلك الاحاديث
الموضوعة تعصبا وحيفا وظهر ان سواله للعصمة عن التعصب ثم رأيا بانه شا الطريق ومبشر الوفيق من قبيل المثل المشهور الشعير يؤكل ويذم واما
ما ذكره في وجه اعراض علماء السنة عن ذكر كلام المص من الوجهين فقد مر منا في الخطبة ما يرشد الى عدم انجامه فتذكر ومن العجب طعنه في ضمن الاعتبار
على كمال كلام المص الذي جمع بين السليقة والكسب في العربية بنسبته الى الركاكة والرطانة مع اشتمال شرحه بل جرحه هذا على العبارات الملحونة
الملعونة الخالية عن لطافة الملفقة من كلام غيره بالفضيلة وخيانته وتضمنه للمعاني التي لا يليق قصدها باهل الفهم والفطانة وكانه في
طعنه امثاله على كلام اهل الكمال نظم طعنه بر وهر كامل از كفتار ناموزون زند خوجه سركين شكند بوخنده بركردون زند ثم ما ذكره من انه
رد فيما رد على وجه التحقيق والانصاف لا عن جهة التعصب والاعتساف مردود بما افضنا في ذلك اليه من بيانات المص العلامة بقصر الشيخ الملامة
وحينئذ يتوجه عليه مثل ما تمثل به سابقا في شأن المص على الله شانه ووضع عما شانه من سؤال الجمال عن الجمل فانا نقول على طبق ما ذكره رمتني
نعم ظاهر على الناصب المجبول على عداوة اهل العصمة والتعسف على وجه لا يعتريه الندامة والتأسف انه منزه عن ربقة التعصب بل التعسف مع
خوضه في مزابل الشبه وجعل فمه بالوعة الفضلات على الخصم ثم ما ذكره من ان الفرقة المبتدعة لا يأتمنون علماء السنة في رواياتهم ونقولهم
كلام صحيح وحق صريح ولقد ظهر صدق ذلك من كذبه الصريح على كتاب كشف الغمة ووضع الحديث على لسان الائمة وتبين ان من عبر عنهم معذورون
بالمبتدعة معذورون في عدم ايتمانهم بعلماء السنة وافتضاحا لكذب شنشنة هذا الرجل وجماعة اصحابه لا من نمير عن تصور ذلك وتكابره
سيتضح لك في بحث الاجماع من مسائل اصول الفقه اختراعه للاية وجرأته على الله تعالى فوق الغاية وهذا دين الاشاعرة القاصرة وحشوية
الفاجرة يتشبهون بالمكابرة في جميع المسائل ويتشبثون في ذلك بالمسائل والوسائل بل يختلقون الاكاذيب الموهومة ويبتدعون الاعاجيب المشوهة
يوحي بعضهم الى بعض زخرف القول غرورا ويقولون منكرا من القول وزورا واما ما ذكره من ان اثار التعصب والغرض في تطويلات
عبارة المص ظاهرة ففيه انه لو سلم وجود تطويل في كلام المص الجليل لا يحتاج اليه من يفهم الكثير من القليل فقد راعى في ذلك سهولة
وصوله الى اذهان المخالفين القاصرين في معقولهم ومنقولهم وتقريبه الى اذهان فرقهم واصولهم على طبق كلم الناس على قدر عقولهم
فانه لو اجمل في الكلام ربما لم يتفطنوا بمراده ولنسبوه الى التعمية والالغاز واراد ما لا قرينة عليه من المجاز فيقصر عن ادراكه الاذهان وتمج الاسماع
وينقبض عنه الاذهان والطباع كما قيل نظم صد بار به پيش كوده ام افسانه تو لخويش تا بو كه ابن سخن بمذاق تو درشود وقد اشار المص قدس
سره في اخر المبحث السابع الى ما ذكرنا حيث قال ولو جاز ترك ارشاد المقلدين ومنعهم من تقليد الخطأ الذي ارتكبه مشايخهم ان انصفوا لم
نطول الكلام بنقل مثل هذه الطامات الى اخر الكلام واما سؤال الناصب عن الله تعالى ان يجعل سعيه مشكورا فانا انا البشر هنهكما اما
انه قد شكر الله تعالى سعيه وجعله في مرعى الى قوم رعيه وأكرمه بانية الجحيم باذاقته من الحميم وخطابه بذق انك انت العزيز الحكيم واما الكريم
تسميته بجرحه المهمل بالاهمال فمهمل واما بالابطال فمنشاءه اهماله واخلاله في تحقيق الحق وصرف عرضه في ترويج الباطل ولنعم ما قال
افلاطون الالهي ان من كان غرضه الباطل لم ينل الحق وان كان بين يديه وسنكشف بعون الله تعالى هذا المعنى ونبين ان ذلك الاسم
اسم بلا مسمى قال المص رفع الله درجته المسألة الاولى في الادراك وفيه مباحث الاول لما كان الادراك اعرف الاشياء واظهرها على
ما يأتي وبه يعرف الاشياء وحصل فيه من مقالاتهم اشياء عجيبة غريبة وجب البداية به فلهذا قدمنا اعلم ان الله تعالى خلق النفس الانسانية
في مبدأ الفطرة خالية عن جميع العلوم بالضرورة وقابلة لها بالضرورة وذلك مشاهد في حال الاطفال ثم ان الله تعالى خلق للنفس الات
بها يحصل الادراك وهي القوى الحاسة فيحس الطفل في اول ولادته بحس اللمس ما يدركه من الملموسات ويميز بواسطة الادراك البصري على
سبيل التدريج بين ابويه وغيرهما وكذا يتدرج في الطعوم وباقي المحسوسات الى ادراك ما يتعلق بتلك الالات ثم يزداد تفطنه فيدرك بواسطة
احساسه بالامور الجزئية الامور الكلية من المشاركة والمباينة ويعقل الامور الكلية الضرورية بواسطة ادراك المحسوسات الجزئية ثم اذا
استكمل العلوم وتفطن مواضع الجدال ادرك بواسطة العلوم الضرورية العلوم الكسبية فقد ظهر ان العلوم الكسبية فرع على العلوم الضرورية الكلية والعلوم
الضرورية الكلية فرع على المحسوسات الجزئية فالمحسوسات اذن هي اصول الاعتقادات ولا يصح الفرع الا بعد صحة اصله فالطعن في الاصل
طعن في الفرع وجماعة الاشاعرة الذين هم اليوم كل الجمهور من الحنفية والشافعية والمالكية والحنابلة الا اليسير من فقهاء ما وراء النهر انكروا
قضايا المحسوسة على ما يأتي بيانه فلزمهم انكار المعقولات الكلية التي هي فرع المحسوسات ويلزمهم انكار الكسبيات وذلك عين السفسطة
انتهى كلامه قدس سره وقال الناصب خفضه الله تعالى اعلم ان هذه المباحث التي صدر بها كتابه كلها يرجع الى بحث الرؤية التي وقع فيها الخلاف
بين الاشاعرة والمعتزلة ومن تابعهم من الامامية وغيرهم وذلك في رؤية الله تعالى التي يجوزها الاشاعرة وينكره المعتزلة كما سنذكره واضعا

قال ابن الاثير رحمه الله تعالى في النهاية في اسمائه تعالى الخافض هو الذي يخفض الجبارين والفراعنة اي يضعهم ويهينهم ويخفض كل شيء يريد خفضه والخفض ضد الرفع (صح)

انشاء الله تعالى تفصيل المسألة الاولى في الادراك مع ارادة الرؤية التي هي اخص من مطلق الادراك من باب اطلاق العام وارادة الخاص بلا ارادة المجاز وقيام القرينة وهذا اول الغلط وهو الدليل على انه اراد بهذا الادراك الذي عنون به المسألة الرؤية انه قال لما كان الادراك يعرف الاشياء واظهارها على ما بان وحصل منه موقع الائمة اشتباه عجيبة غريبة وجب لبدأ به وانما اظهر مقالات الائمة العجيبة على زعمه في الرؤية لان مطلق الادراك كما ستعرف بعد هذا ان الاشاعرة لا بحث لهم مع المعتزلة في مطلق الادراك فثبت انه اطلق الادراك واراد به الرؤية وهو غلط اذ لا دلالة للعام على الخاص ثم ان قوله الادراك يعرف الاشياء واظهارها وبه يعرف الاشياء كلام غير محصل المعنى لانه ان اراد ان الرؤية التي اراد من الادراك هي اعرف الاشياء في كونها محققة ثابتة فلا نسلم الاعرفية فان كثيرا من الاجسام والاعراض معروفة محققة الوجود مثل الرؤية وان اراد ان الاحساس الذي هو الرؤية اعرف بالنسبة الى باقي الاحساسات ففيه ان كل حاسة بالنسبة الى متعلقها كذلك فمن اين حصل هذه الاعرفية للرؤية وبالجملة هذا الكلام غير محصل المعنى ثم قوله ان الله تعالى خلق النفس الانسانية في مبدأ الفطرة خالية عن جميع العلوم بالضرورة وقابلة لها وذلك مشاهد في حال الاطفال كلام باطل يعلم منه انه لم يكن يعرف شيئا من العلوم العقلية فان الاطفال لهم علوم ضرورية كثيرة من المحسوسات البصرية والسمعية والذوقية وكل هذه المحسوسات علوم حاصلة من الحس ولما لم يكن هذا الرجل من اهل العلوم العقلية حسبت مبدأ الفطرة الذي يذكره الحكماء ويقولون ان النفس في مبدأ الفطرة خالية عن العلوم هو حال الطفولية وذلك باطل عند من يعرف ادنى شيء من الحكمة فان الجنين فضلا عن الطفل له علوم كثيرة بل المراد من مبدأ الفطرة آن تعلق النفس بالبدن فالنفس في ذلك الحال خالية عن جميع العلوم الا العلم بذاته وهذا تحقيق ذكر في موضعه من الكتب الحكمية ولا يناسب بسطه في هذا المقام والغرض انه لم يكن من اهل المعقولات حتى يظن انه شنع على الاشاعرة من الطرق العقلية ثم في قوله وانكروا القضايا المحسوسة على ما ياتي بيانه فلزمهم انكار المعقولات الكلية اراد به انهم انكروا وجوب تحقق الرؤية عند شرائطها وعدم امتناع الادراك عند فقد الشرائط وانت ستعلم ان كل ما ذكره ليس انكار القضايا المحسوسة ثم ان انكار القضايا المحسوسة اراد به انهم يمنعون الاعتماد على القضايا المحسوسة لوقوع الغلط في المحسوسات فلا يعتمد على حكم الحس وهذا هو مذهب جماعة من العقلاء ذكره الاشاعرة وابطلوه وحكموا بان حكم الحس معتبر في المحسوسات كما اشتهر هذا في كتبهم ومقالاتهم ولو فرضنا ان هذا مذهبهم فليس كل من يعتقد بطلان حكم الحس يلزمه انكار كل المعقولات فان مبادي البرهان اشياء متعددة من جملتها المحسوسات فمن اين هذه الملازمة فعلم ان ما اراد في هذا البحث ان يلزم الاشاعرة من السفسطة لم يلزمهم بل كلامه المشوش على ما بيناه عين الغلط والسفسطة والله اعلم انتهى **واقول فيه** وجوه من الكلام وضروب من الملام اما اولا فلانا لا نسلم رجوع المباحث المذكورة الى بحث الرؤية وانما يكون كذلك لو كان البحث فيها مقصورا على البحث عن الرؤية وليس كذلك كيف وقد صرح المص في هذا البحث باحكام العلم الضروري والكسبي وادراك الحواس الخمس من الابصار واللمس وغيرها حيث قال بعد بيان حكم البصر واللمس كذا يندرج في الطعوم والمحسوسات الى آخر ما يتعلق بتلك الآلات انتهى وكذا في المباحث الاتية عمم الالزام في باقي الحواس نعم عمدة ما وقع البحث فيه هو مسألة الرؤية واين هذا من الرجوع واما ثانيا فلان ما اشعر به كلامه من ان الامامية تابعون في هذه المسألة ونحوها للمعتزلة فرية بلا مرية فان الامامية ايدهم الله بنصره مقدمون على الكل في الكل منفردون بالعقائد الحقة المقتبسة عن مشكوة النبوة والولاية وكان المعتزلة هم المتأخرون المرتكبون موافقة الشيعة في بعض المسائل وبالجملة قدم الشيعة وتابعية المعتزلة لهم والاخذ عن ائمتهم امر ظاهر مشهور ويدل عليه كلام الشهرستاني الاشعري في كتاب الملل والنحل حيث قال ان ابا الهذيل حمدان بن الهذيل العلاف شيخ المعتزلة ومقدم الطائفة والمناظر عليها اخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل عن واصل بن عطا واخذ واصل عن ابي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية انتهى ولا ريب ان ابا هاشم واباه رضي الله عنهما كانا من ائمة الشيعة ولهذا انتسب الكيسانية من فرق الشيعة الامامية اليهما ولهذا قال الشهرستاني ايضا في ذيل احوال الطوائف المعتزلة ان من شيوخ المعتزلة من يميل الى الروافض ومنهم من يميل الى الخوارج والجبائي وابنه هاشم قد وافقا اهل السنة في الامامة وانها بالاختيار الخ واما ثالثا فلانا نقول من اين علم ان المص قد اطلق العام واراد الخاص بلا ارادة المجاز واي فساد في ارادة ذلك مع ما تقرر عند ائمة العربية من ان اللفظ اذا استعمل في امر خاص لا من جهة الخصوص بل من جهة ان الموضوع له في ذلك الخصوص كان حقيقة كاطلاق الانسان على زيد لا انه من جهة الخصوصية مجازا ومن جهة انه موضوع له حقيقة وقد صرح بهذا سيد المحققين قدس سره الشريف في حاشية شرح العضد وغيره في غيرها واما رابعا فلان ما ذكره من ان المص جعل العنوان الادراك بمعنى الرؤية وهو ظاهر فيه ممنوع لظهور ان الاختلاف في الابصار والرؤية اعظم من غيرها وهذا لا يستلزم حمل لفظ الادراك فيهما على الرؤية واما خامسا فلان آخر كلامه مما ناقض مبطل لاول كلامه حيث نفى فيه القرينة في اطلاق الادراك على الرؤية ثم قال والدليل على انه اراد بهذا الادراك الذي عنون به المسألة الرؤية انه قال لما كان الادراك اعرف الاشياء انتهى والعجب من هذا المفرط الغريق في اظهار قوة القرينة حتى جعلها دليلا فطر تفسير في ما سبق لمقال المص وابطال الدليل اهمال وتشبيه بالاطفال بل نقول ولو سلم في هذا الحال فالتحقيق ان الادراك قد يطلق ويراد به الاحساس بالحواس وقد يطلق على الصورة الحاصلة من الشيء عند المدرك فيتناول الاحساس والتخيل والتوهم والتعقل وعلى المعنى الاول وقع قول المحقق الطوسي طاب ثراه في الهيات التجريد حيث قال في اثبات صفتي السمع والبصر له تعالى والنقل دل على اتصافه بالادراك الخ بل ربما يدعى تبادره في هذا المعنى كما صرح به بعض الفضلاء في رسالة التجريد وقد صرح المص ايضا بذلك في كتابه الموسوم بنهج المسترشدين حيث جعله قسما مقابلا للاعتقاد المنقسم الى العلم والتقليد والجهل المركب

بالضرورة

و ان اراد اطلاع الحيوانات على الامور الخارجية بواسطة الحواس وحكم بكونه زائداً على العلم مستنداً بانا نجد بالفرقة ضرورة بين علمنا بحرارة النار
اللمس الذي هو ادراكها اذ الثاني موليم دون الاول ففيه انه لو كان الادراك غير زائد على العلم لزم ان يتصف بالعلم كلما اتصف به واللبس كذلك
الحيوانات العجم يتصف به دون العلم واما ثانياً فلان ما ذكره من الترديد بين كون كلام المصنف غير محصل المعنى تردد بين امور ذو دبيح لا محصل له لاتحاد
عنوان الشقين اعني قوله الرؤية التي اراد من الادراك وقوله الاحساس الذي هو الرؤية التي اراد من الادراك الخ وهو ظاهر ثم ان ارادة الاعرفية
في التحقق والثبوت كما ذكره الناصب في الشق الاول يقتضي ان يكون الادراك اعرف تحققاً وثبوتاً لا مجرد كونه محققاً ثابتاً حتى يلزم اشتراكه
مع كثير من الاجسام والاعراض كما زعم الناصب وايضاً كون كثير من الاجسام والاعراض محققاً ثابتاً لا يصلح سند المنع اعرفية الادراك بقوله فلا
تتم الاعرفية لان كون كثير من الاجسام والاعراض محققة معروفة لا يقتضي عدم اعرفية الادراك عنها وكذا لا محصل لقوله في الشق
الثالث انه ان اراد ان الاحساس الذي هو الرؤية اعرف بالنسبة الى ما في الاحساسات ففيه ان كل حاسة بالنسبة الى متعلقه حالها كذلك الخ لظهور
انه اذا اعتبر الاعرفية بالنسبة الى ما في الاحساسات وسلم ان الاحساس البصري اعرف بالنسبة الى ما في الاحساسات تم كلام المصنف ولا يقدح فيه ان يكون
في باقي الاحساسات اعرفية بالنسبة الى متعلقاتها او غيرها وبالجملة اعرفية الرؤية بالنسبة الى ما في الاحساسات يكاد ان يكون محسوساً ولهذا ترى تقديمهم في الكتب
الكلامية والحكمية القوى المدركة الظاهرة على الباطنة لظهورها وقوة الابصار على غيرها من الظاهرة لاظهريتها واعرفيتها كما نبه عليه سيد المحققين
في شرح المواقف وغيره في غيره وبما قررنا ظهر انه يمكن الجواب بارادة الشق الثالث وهو ان يراد بالادراك ما يشمل الحواس الظاهرة فانها اعرف
الادراكات الباطنة من ادراك النفس لنفسه والآتها الباطنة كما عرف فظهر ان الشارح الجارح الناصب لقصور فهمه واستعداده وبعده عن اهل التحصيل
لم يحصل معنى كلام القوم ولا معنى كلام المصنف الجليل واما سابعاً فلان قوله وكل هذه المحسوسات علوم حاصلة من الحس مما لا محصل له اصلاً لان
المحسوسات معلومات لا علوم ومن قال ان العلم والمعلوم متحدان بالذات اراد ان العلم بمعنى الصورة الحاصلة في العقل متحد مع المعلوم الحاصل فيه
لا ان العلم بمعنى ادراك الحواس الظاهرة متحد مع المحسوس الموجود في الخارج فان هذا غلط وسفسطة كما لا يخفى واما ما ذكره من ان المصنف حسب ان
مبدأ الفطرة هو حال الطفولية فمدخول بان ذلك مما لا يفهم من كلام المصنف الا معاند جري في الرد عليه فان ظاهر معنى قوله وذلك مشاهد في
حال الاطفال هو ان خلو النفس في مبدأ الفطرة عن مجموع العلوم وكونها قابلة لها مشاهد معلوم في حال الطفولية التي هي قريبة من مبدأ
الفطرة فان النفس خالية فيها ايضاً عن جميع العلوم وقابلة لها غاية الامر ان الخلو في مبدأ الفطرة اكثر من الخلو في حال الطفولية فقوله قدس سره
وذلك مشاهد في حال الاطفال تنبيه على دعوى خلو النفس الانسانية في مبدأ الفطرة من مشاهدة خلوها في حال الطفولية لا ان نفس مبدأ الفطرة هي حال
الطفولية كما توهم هذا الجارح فلا يلزم من كلام المصنف الحكم بان الطفل لا يعرف شيئاً من العلوم العقلية كما توهم ثانياً على انه لو تم ما اورده على
عبارة المصنف لكان اظهر وروداً على عبارة حاشية المطالع لسيد المحققين قدس سره الشريف الذي كان تلميذ تلميذه وممن لا ينكر احد كونه من علماء
المعقولات سيما الجارح الذي اسهب في جرحه هذا عن شرحه قدس سره على المواقف فقد قال قدس سره الشريف عند تحقيق قول الشارح
المطالع ويمكن حمل كلام ابن الخطيب على مراتبها الخ ان خلو النفس في مبدأ الفطرة عن العلوم كلها ظاهر وان نوقش فيه بانها لا تغفل عن ذاتها
اصلاً وان كانت في ابتداء طفوليتها انتهى فان مقتضى كلمة ان الوصلية ان يكون ابتداء الطفولية اسبق الاحوال ولا اسبق من مبدأ الفطرة فيكون
في كلامه ايضاً اشعاراً بل تصريحاً باتحادهما فتامل واما ثامناً فلان الحكم بخلو النفس في مبدأ الفطرة عن العلوم وايراد الاعتراض عليه بمثل ما ذكره
الناصب والجواب عنه مذكور في كتب القوم فلا وجه لذكر الاعتراض من غير ذكر جوابه وذلك لان العلامة الكاتبي القزويني من اهل نحلة الناصب قال في بحر
الفوائد في شرح عين القواعد في وجه الحاجة الى المنطق ان الانسان في مبدأ الفطرة ليس له شيء من العلوم الخ واعترض عليه بان المراد من مبدأ
الفطرة اما اول احوال تعلق فيها النفس بالبدن او حالة الولادة وايا ما كان فان الانسان في تلك الحالة عالم بخصوصية ذاته وببعض الوجدانيات
من اللذة والالم والحر والبرد والجوع والشبع فلا يكون عارياً عن جميع العلوم واجيب بان الشعور بخصوصية الذات ادراك جزئي ولا يسمى علماً الا انه
اذا طلب بعد العلم بتلك الخصوصية ماهيتها فتلك على وجه كلي فهناك يسمى علماً مثل ان نعلم ان نفسه جوهر مجرد قائم مفارق وهذا الجوع امور كلية
وكذلك الوجدانيات ليست علوماً بل هي من قبيل الادراكات الشبيهة بالاحساسات في كونها جزئية والعلوم ادراكات كلية فلا يرد الاشكال
على ان المصنف لم يقل ان النفس خالية عن العلوم بل صرح بخلوها عن جميع العلوم والمراد انها خالية في مبدأ الفطرة عن جميع العلوم لا عن كل واحد
كما نبه عليه شارح المطالع رحمه الله بتأكيد العلوم بقوله كلها فلا يتوجه ما اورده الناصب من ان الجنين فضلاً عن الطفل له علوم كثيرة بل
لو لم يكن لفظ الجميع موجوداً في العبارة لامكن تصحيحها بحمل الالف واللام في العلوم على الاستغراق واما ما ذكره من ان المصنف لم يكن من اهل
المعقولات فلا يتوجه على من وصل اليه من مصنفات المصنف في العلوم العقلية كشرحه الموسوم بكشف الخفاء في حل مشكلات الشفاء وحاشيته على شرح
الاشارات وشرحه على التجريد وغير ذلك مما اعترف بنفاستها العلماء الاعلام والائمة في سلسلة تلامذة سيد المدققين صدر الملة والدين محمد الشيرازي
في العقليات واما تاسعاً فلان ما ذكره من ان المصنف اراد بقوله انكروا ايضاً المحسوسة على ما يدل انهم انكروا وجوب تحقق الرؤية عند شرائطها الخ غير مسلم
وانما اراد انكارهم وجوب تحقق اثر كل من الحواس عند تحقق شرائطه كما اوضحناه سابقاً وسيأتي من المصنف في البحث الرابع ايضاً ما هو صريح في ذلك حيث نسبهم الى

يجوز خلاف ما يحكم به حس البصر والسمع واللمس وظاهر ان الاختصار على هذه الثلثة من باب الاكتفاء بالاهم نظره قول المص انهم انكروا قضايا المحسوس
مراد به المحسوسات الاعم من البصر والسمع واللمس والذوق والشم مع ان وجه انكارهم للمحسوس ولعدمها جار في الاعم فافهم واما ثانيا فلان ما ذكره
بقوله ثم انكار قضايا المحسوس لو اريد به انهم يمنعون الاعتماد على القضايا المحسوسة الخ فيه نظر من وجوه الاول انا لا نسلم ان المراد بالانكار الذي هو منع
الاعتماد على القضايا المذكورة حتى يتجه ان هذا مذهب جماعة من العقلاء وغير الاشاعرة فان الاشاعرة لم يبطلوا انكارهم للقضايا المحسوسة
بشيء اصلا ولهذا نسبوا الى المكابرة الثاني انا لا نذكر في شرح المواقف ان ذلك مذهب جماعة من العقلاء وفيه اشارة الى بطلان ذلك الانسد
فحكم هذا الناصب الجارح بان هذا مذهب جماعة من العقلاء تمويه صريح فذا ذكره لدفع الاستبعاد عما وقع من اصحابه الاشاعرة تو بها من هذه
المكابرة الثالث ما دل عليه كلامه من ان الاشاعرة ذكروا مذهب تلك الجماعة من العقلاء وابطلوه غير مسلم وانما ابطل ذلك من تاخر من هؤلاء
الجماعة من عقلاء الحكماء واقفهم المتاخرون من الاشاعرة في ذلك الابطال ودكروا ذلك في كتبهم مع عدم تنبههم من بطلان ذلك الى بطلان
ما ذهبوا اليه الرابع ان قوله ليس كل من يعتقد بطلان حكم الحس يلزم انكار كل المعقول لا تدخل له لان المص قد استدل على ذلك فمنع المدعى
المستدل عليها من غير تعرض لدليلها مناقشة غير مسموعة قال المصنف رفع الله درجته البحث الثاني في شرائط الادراك اطبق العقلاء باسرهم عدا الاشاعرة
على ان الادراك مشروط بامور ثمانية لا يحصل بدونها الاول سلامة الحاسة الثاني المقابلة او ما في حكمها كما في الاعراض والصور في المرآة فانا نبصر
شيئا لا يكون مقابلا ولا في حكم المقابل الثالث عدم القرب المفرط فان الجسم لو التصق بالعين لم يمكن رؤيته الرابع عدم البعد المفرط
لان البعد اذا افرط لم يمكن الرؤية الخامس عدم الحجاب مع وجود الحجاب بين الرائي والمرئي لا يمكن الرؤية السادس عدم الشفافية
فان الجسم الشفاف الذي لا لون له كالهواء لا يمكن رؤيته السابع تعمد الرائي للادراك الثامن وقوع الضوء عليه فان الجسم الملون لا يشاهد
في الظلمة وحكموا بذلك حكما ضروريا لا يرتابون فيه وخالفت الاشاعرة في ذلك جميع العقلاء من المتكلمين والفلاسفة ولم يجعلوا الادراك
شرطا من هذه الشرائط وهو مكابرة محضة لا يشك فيها عاقل انتهى كلامه وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول اعلم ان شرط الشيء ما يكون وجوده
موقوفا عليه ويكون خارجا عنه فمن قال شرط الرؤية هذه الامور فاذا يريد من هذا ان اراد ان الرؤية لا يمكن ان يتحقق عقلا الا بتحقق
هذه الامور واشباهها لعقلا تحققه بدون هذه الامور فنقول لا نسلم الاستحالة العقلية لانا وان نرى في الاشياء الطبيعية وجود
الرؤية عند تحقق هذه الشرائط وفقدانها عند فقدان شيء منها الا انه لا يلزم بمجرد ذلك من عرض تحقق الرؤية بدونها وهذه الشرائط محال وكلما
كان كذلك لا يكون محالا عقليا وان اراد ان العادة جرت بتحقق المشروط الذي هو الرؤية عند حصول هذه الشرائط ومحال عادة ان يتحقق الرؤية
بدون هذه الشرائط مع جوازه عقلا فلا نزاع للاشاعرة في هذا بل غرضهم اثبات جواز الرؤية عقلا عند فقدان الشرائط ومن ثمرة ذلك انهم
يقولون ان الرؤية امر يخلقه الله في الحي ولا يشترط بضوء ولا مقابلة ولا غيرهما من الشرائط التي اعتبرها الفلاسفة وغرضهم من نفي الشرطية ما ذكرنا
لا انهم يمنعون جريان العادة على ان تحقق الرؤية انما يكون عند تحقق هذه الشرائط ومن تتبع قواعدهم علم انهم يحيلون كل شيء الى ارادة الفاعل
المختار وعموم قدرته ولا يعتبرون في خلق الاشياء توقفه على الاسباب الطبيعية كالفلاسفة ومن يلحق بضلالتهم كالمعتزلة ومن تابعهم فحاصل
كلامهم ان الله تعالى قادر على ان يخلق الرؤية في حي مع فقدان هذه الشرائط وان كان هذا خرقا للعادة فاين هذا من السفسطة وانكار
المحسوسات والمكابرة التي نسب هذا الرجل اليهم وسنبين عليك بالتحقيق انتهى كلام الناصب واقول فيه نظر من وجوه اما اولا فلان حاصل كلام المص
قدس سره في هذا المقام دعوى البداهة ومرجع رد الناصب المطول دون رد به المردود منع البداهة وهو مكابرة لا يشك فيها عاقل كما قال المص وكثيرا
ما يجاب عن مثل هذا المنع بانه مكابرة لا يستحق الجواب ولا يلتفت اليها كما اجاب بعض اصحاب المواقف عن مناقشة من قدح في حجية الاجماع وغيرهما
وغيرها والحاصل انا لا نثبت اشتراط الامور المذكورة في الرؤية بدليل حتى يتجه ايراد المنع والنقض على مقدماته بل نقول ان بديهة العقل الصريح يقتضيه
كما اجاب مثله افضل المحققين قدس سره في نقد المحصل عن شبهة من استشكل حكم الحس في نسبة الغلط حيث قال لو اثبتنا صحة الحكم بثبوت
المحسوسات في الخارج بدليل لكان الامر على ما ذكره لكنا لم نثبت ذلك الا ببداهة العقل من غير رجوع الى دليل فليس لنا ان نجيب عن هذه الاشكالات
انتهى وقال المصنف فيما سيجيء من مسئلة بقاء الاعراض ان الاستدلال على نقيض الضروري باطل كما في شبه السوفسطائية فانها لا تسمع لما كانت
الاستدلال لا في مقابلة الضروري انتهى ولو سلمنا انه يمكن ذلك العقول فقد تم لكنه خارج عن محل النزاع اذ النزاع في ادراك الباصرة بالآلة
المشهورة والقوة المودعة فيها والحاصل انا لو رأيناها بمعنى معروف لا يتصور الا بان يكون المرئي في جهة والرائي له حاسة فلو اطلقوا الرؤية على معنى
آخر غير المعنى المشهور كالانكشاف التام والابصار بغير تلك القوة فنسلم انه يمكن ذلك امكانا عقليا لكن يصير النزاع لفظيا وهو كما ترى
واما ثانيا فلان ما نقله عن الاشاعرة من انهم بنوا مسئلة الرؤية ونحوها على ما اشتهر من احالة كل شيء الى ارادة الفاعل المختار وعموم
قدرته ولا يعتبرون في خلق الاشياء توقفها على الاسباب الطبيعية بل لو تتبع ادلتهم كان فيها ما يقتضي بحيث لو فرض انتفاء جميع ما يتوهم ان له مدخلا
فيها بحسب الظاهر من سائر العلل لم يلزم الاخلال في ذلك لو جوزوا الحدوث لجوزوا ان يتحقق الاحراق في شيء بعيد عن النار اذا اراد الله تعالى احراق شيء مقابله
فاقول في ذلك لا اساس لخلاف ما بنا عليه محال العود لذلك لظهور استلزامه محالا ظاهرا وهو عدم توقف تحقق الكل على تحقق جزئه واللازم باطل بالبداهة

الاستلزام فلان تحقق الجزء بتحقق الكل وكون الكل متوقفا على الجزء حقيقة ضرورية بل اولية وكذا يستلزم عدم توقف تحقق العرض على الجوهر وتبعه
الاستلزام بين مما بين وبطلان اللازم مما حكم به بديهة العقل وان قال الشريف قدس سره في حواشيه لا يعنى بتنا نهم بقيام العرض بنفسه على انا نقول لا يظهر حصول
معلول حادث لا يكون قبله حادث يجرى العادة مع قولهم بحصول حادث لكن ذلك و قال الخطيب الكاذروني في رد الشافعي في بعض تعليقاته ان القول بما
منهب الاشعري ان لا شىء من الاشياء يستلزم شيئا اخر وان لا علاقة بوجه بين الحوادث المتعاقبة بعيد جدا فان وجود العرض مستلزم لوجود الجوهر
ولا يقول عاقل بان العرض يمكن وجوده بدون الجوهر كوجود حركة بدون متحرك والحاصل انه قد يكون شيئان لا يمكن وجود احدهما بدون
الاخر وقال فخر الدين الرازي في المباحث المشرقية الحق عندي ان لا مانع من استناد كل الممكنات الى الله تعالى لكنها على قسمين منها ما امكانه اللازم
لماهيته كاف في صدوره عن الباري تعالى من غير شرط ومنها ما لا يكفي امكانه بل لا بد من حدوث امر قبله ثم ان تلك الممكنات متى استعدت للوجود استعدادا
تاما صدرت عن الباري تعالى ولا تاثير للوسائط الا في الايجاد بل في الاعداد انتهى وظاهره يدل على توقف بعض الاشياء على بعض وان كان التاثير بايجاد الباري
تعالى فتامل واما ثالثا فلان ما ذكره من ان الامامية والحشوية من فضلات الفلاسفة فليس الا بمجرد ان ظهار العصبية على الحكماء والامامية
وبعده عن سرائر الحكمة الالهية وانه تعالى ما وفق الناصب في تحصيل الفقه الحكمة ضالة المؤمن اما تعصبه على الحكماء فلظهور ان بالارتقاء الى اعلام
الفطنة والاهتداء الى افنان الحكمة يصبر الناظر في حقائق الاشياء بصيرا ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا واما على الامامية فلانهم اساطين حكماء
الاسلام الذين اخذوا جواهر الحكمة عن معادنها اهل البيت وفازوا بوجوه التحقيق من منابعها الكاملة لاجيال البيت فاشتهروا في علوم الاسلام
عراهم وتفاكروا في دقائق الحكمة قواهم وان وافقوا الرعيل الاول من الحكماء في بعض المسائل والاحكام فلا يقتضي خروجهم عن قواعد الاسلام حتى
يتوجه عليهم الشناعة والملام وانما الشناعة كل الشناعة على من لم يصل بعد الى مائدة الحكمة ولم يحصل على الا لقطة وشرب خطاء الجهل
من سؤر الحشوية واختار الثوم والبصل على الطبيخ المشوية ولنعم ما قال الحكيم الكامل ابو علي بن سينا في بعض رسائله تعريضا على الاشاعرة
ومن يحذو حذوهم من فرق اهل السنة المحرومين عن ذوق الحكمة المنكرين لها الحاكمين بحرمة تعلم المنطق ونحوه من العلوم الحكمية حيث قال ان الحكمة
الحكمة اقوى الدواعي الى متابعة الشرع ومن زعم ان الحكمة تخالف الشريعة فهو مفسد لهما فقد بنى مذهبه على مقدمة فاسدة غير كلية تقريرها ان
الحكمة مخالفة للشريعة وكل ما هو مخالف للشيء مفسد له والكبرى غير كلية فان الحلاوة تخالف البياض ولا تفسده والصورة تخالف المادة
ولا تفسدها واذا كانت غير كلية فلا ينتج القياس ومن قال ان الناظر في المنطق مستخف بالشريعة فان ذلك القائل طاعن في الشريعة لان كلامه
في قوة قول من يقول ان الشريعة لا يثبت عند البحث والتحقيق ومنزلته منزلة رجل حامل للدراهم البهرجة التي لا يجرب معهن من النقاد وبائس
بين لبس من اهل المعرفة ومن قال ان الحكمة تفسد الشريعة فهو الطاعن في الشريعة لا المنطقي الذي يميز بين الضدين والكذب بالصدق انتهى كلامه قدس سره وقد نقض ذلك
تشنيع بما هو واضح اولى بالافتخار لحمله على الامامية والمعتزلة في مسألة خلق الاعمال وغيرها على موافقتهم للفلاسفة فيها فهو في ذلك حقيق
بان ينشد عليه شعر لا تنه عن خلق وتأتي مثله عار عليك اذا فعلت عظيم ومما ينبغي ان ينبه عليه في هذا المقام ان المقالات العجيبة التي
تفرد بها شيخ الاشاعرة ليس مما ينتهي الى مقدمات دقيقة قد اطلع هو عليها بدقة الفكر ومعارسة الفنون العقلية والنقلية لانه قد علم
تواتر انه لم يكن من اهل هذا الشان والقلماء المطلعين على تواريخ الحال لم يذكروا بل انما ذهب الى بعض تلك المقالات بمجرد مخالفة الفرق بالاعتزال
وحب التفرد في المقال طلبا للرياسة الجهال ولهذا ترى الحكيم شمس الدين الشهرزوري جعل متابعة فخر الدين الرازي لمذهب الشيخ الاشعري قدحا
على ذكائه وشعوره ودليلا على نقصان كماله وقصوره عن مرتبة الحكماء المحققين والرعيل الاول من المدققين فقال والعجب لحال هذا الرجل
انه صنف في الحكمة كتبا كثيرة توهم انه من الحكماء المبرزين الذين وصلوا الى غايات المراتب ونهايات المطالب ولم يبلغ مرتبة اقلهم ثم يرجع وينصر
مذهب الجهال الاشعري الذي لا يعرفون اي طرفيه اطول فقال ابن الاعرابي في وصفهم لا يدري اي طرفيه اطول طرفاه ذكره ولسانه لانه كان غافلا عن الحكمتين
البحثية والذوقية لا يعرف ترتيب حدا ولا يقيم برهانا بل هو شيخ مسكين متحير في مذاهبه الجاهلية التي يخبط فيها خبط عشواء انتهى واني كنت
اظن اولا ان الحكيم المذكور انما تعصب في اظهار النقص للشيخ الاشعري لعداوة دينية ونحوها حتى رايت في رسالة عملها السيد معين الدين الايجي
الشافعي الاشعري صاحب التفسير المشهور في مسألة الكلام ما يؤيد كلام الحكيم المذكور ويصدقه حيث قال ان الشيخ الاشعري لم يجعل مطلب
الكلام كالاستواء والنزول والعين واليد والقدم وغيرها للخائفين ذهب الى ان كلا من ذلك الايمان به واجب والكيفية مجهولة والسؤال عنه بدعة
فلا ادري كلم قوم عن حقيقة الكلام الى المجاز البعيد ثم قال واعلم انه رضي الله عنه قد يدعي العقيدة من عنده بمجرد اقتباس قياس لا اساس له مع
منافاته لصرائح القرآن وصحاح الاحاديث مثل ان افعال الله تعالى غير معللة بغرض ودليله كما صرح في كتبه انه يلزم ما ذكر الرجوع عن شعور بخلقه
وانت تعلم انه لا يشك ومرتاد ان علمه تعالى بالممكنات والغايات المرتبة عليه صفة ذاتية وفعله متوقف عليه فاين لنا ان نعم صفة فعلية موقوفة
على صفة ذاتية وكم من الصفات الذاتية موقوفة على صفة مثلها انتهى بل بعضهم من شرح جمع الجوامع للفناري الرومي في مبحث القدرة او اكثر
تلك المسائل التي تفرد بها الاشعري يخالف بها من السنة الصحابة والوعاظ حيث قال انما المستهلات فليعتقد بانها للوجود لم يصلح ان يكون محل
لتعلق الارادة لا لنقص في القدرة ولم يخالف في ذلك الا ابن حزم فقال في الملل والنحل انه تعالى قادر على ان يتخذ ولدا اذ لو لم يقدر عليه

لكان عاجزا وردّ ذلك بان اتخاذه الولد محال لا يدخل تحت القدرة وعدم القدرة على الشيء قد يكون لقصور ما عنه وقد يكون لعدم قبول المأثر فيه لعدم امكانه او لوجوب امتناعه والعجز هو الاول دون الثاني وذكر الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني ان اول من اخذ منه ذلك ادريس عليه السلام حيث جاءه ابليس في صورة انسان وهو يخيط ويقول في كل دخلة وخرجة سبحان الله والحمد لله فجاءه بقشرة وقال له هل الله تعالى يقدر ان يجعل الدنيا في هذه القشرة فقال الله تعالى قادر ان يجعل الدنيا في سم هذه الابرة ونخس بالابرة احدى عينيه فصار اعور وهذا وان لم يرو عن رسول الله صلى الله عليه وآله فقد اشتهر وظهر ظهورا لا ينكر وقال وقد اخذ الاشعري من جواب ادريس اجوبة في مسائل كثيرة من هذا الجنس انتهى كلامه وكفى بذلك شناعة وفضيحة لهم ولمن قلدهم في مذهبهم **قال المصنف** رفع الله درجته البحث الثالث في وجوب الرؤية عند حصول هذه الشرائط اجمع العقلاء كافة عدا الاشاعرة على ذلك للضرورة القاضية به فان عاقلا من العقلاء لا يشك في حصول الرؤية عند اجتماع شرائطها وخالفت الاشاعرة جميع العقلاء في ذلك وارتكبوا السفسطة فيه وجوزوا ان يكون بين ايدينا وبحضرتنا جبال شاهقة من الارض الى عنان السماء محيطة بنا من جميع الجوانب تملأ الارض شرقا وغربا بالوان مشرقة مضيئة ظاهرة غاية الظهور ويقع عليها الشمس وقت الظهيرة ولا نشاهدها ولا نبصرها ولا شيئا منها البتة وكذا يكون بحضرتنا اصوات هائلة تملأ اقطار الارض بحيث ينزعج منها كل احد يسمعها اشد ما يكون من الاصوات وحواسنا سليمة ولا حجاب بيننا وبينها ولا بعد البتة بل هي في غاية القرب منا ولا نسمعها ولا نحسها اصلا وكذا اذا لمس احد بباطن كفه حديدة محمية بالنار حتى تبيض ولا يحس بحرارتها بل يرمى في تنور اذيب فيه الرصاص والزيبق وهو لا يشاهد التنور ولا الرصاص المذاب ولا يدرك حرارته وتنفصل اعضاؤه وهو لا يحس بالالم في جسمه ولا شك ان هذا هو عين السفسطة والخروج عن قضية العقل ومن شك في هذا فقد انكر اظهر المحسوسات انتهى كلامه **وقال الناصب** خفضه الله تعالى اقول مذهب الاشاعرة ان شرائط الرؤية اذا تحققت لم تجب الرؤية ومعنى نفي هذا الوجوب ان الله تعالى قادر على ان يمنع البصر من الرؤية مع وجود الشرائط وان كانت العادة جارية على تحقق الرؤية عند تحقق الامور المذكورة ومن انكر هذا واحاله عقلا فقد انكر خوارق العادات ومعجزات الانبياء فانه مما اتفق على روايته ونقله اصحاب جميع المذاهب الاشاعرة والمعتزلة والامامية ان النبي صلى الله عليه وآله لما خرج ليلة الهجرة من داره وقد كان قد حفوا الدار يريدون قتله فمر بهم ورمى على وجوههم بالتراب وكان يقرأ سورة يس وخرج ولم يره احد كما نقلها الشيعي عن عمار وغيره من الاصحاب فان لم يسلم ان حصول الرؤية جائز مع وجود الشرائط بان يمنع الله تعالى البصر بقدرته عن الرؤية فعليه ان ينكر هذا وامثاله ومن الاشاعرة من يمنع وجوب الرؤية عند اجتماع الشرائط بانا نرى الجسم الكبير من البعيد صغيرا وما ذلك الا لانا نرى بعض اجزائه دون البعض مع تساوي الكل في حصول الشرائط فظهر انه لا يجب الرؤية عند اجتماع الشرائط والتحقيق ما قدمنا انهم يريدون من عدم الوجوب جواز عدم الرؤية عقلا لامكان تعلق القدرة به فاين انكار المحسوس واين هو من السفسطة ثم ما ذكر من تجويز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة مع ما وصفها من المبالغات والتعقيدات الشنيعة فكلها من المحاملات الواهية المزخرفة التي يميل بها خواطر القلندرية والعوام المعتقدة للباطل ودأبه الكاسد الفاسد فهو شيء ليس يقول ولا يذهب اليه احد من الاشاعرة بل يورد الخصم عليهم في الاعتراض ويقول اذا اجتمعت شرائط الرؤية في زمان وجب حصول الرؤية والا جاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة ونحن لا نراها هذا من الاعتراض واجاب الاشاعرة عنه بان هذا منقوض بجملة العاديات فان الامور العادية يجوز نقائضها مع جزمنا بعدم وقوعها ولا سفسطة ههنا فكذا الحال في الجبال الشاهقة التي لا نراها فانا نجوز وجودها ونجزم بعدمها وذلك لان الجواز لا يستلزم الوقوع ولا ينافي الجزم بعدمه فتجويزها لا يكون سفسطة وحاصل كلام الاشاعرة كما اشرنا اليه سابقا ان الرؤية لا يجب عقلا عند تحقق الشرائط ويجوز العقل عدمها ووقوعها عند عدمها مع كونه خارقة للعادة والخصوم لا يفرقون بين المحال العقلي والعادي وجملة اعتراضاتنا ناشية من عدم هذا الفرق ثم ما ذكر من الاصوات وتوصيفها والمبالغات فيها فكلها فقعقعة الشنان بعد ما قدمنا الكلام انتهى **اقول** ما ذكره لاصلاح سفسطة الاشاعرة في هذه المسئلة من وقوع خرق العادة في معجزات الانبياء سيما ما اتفقوا عليه من معجزة نبينا ليلة الهجرة بمروره على الكفار من غير ان يراه احد منهم لا يصلح لما قصده من الاصلاح ولن يصلح العطار ما افسد الدهر وذلك لانه لا يلزم ان يكون خرق العادة في المعجزة المذكورة بعدم الرؤية مع وجود الشرائط ولم لا يجوز ان يكون لاحداث حائل من غشاوة عمى او نحوها او غبار وغيره كما اشار اليه سبحانه في سورة البقرة بقوله ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى ابصارهم غشاوة وبقوله في سورة يس وجعلنا من بين ايديهم سدا ومن خلفهم سدا فاغشيناهم فهم لا يبصرون ومعنى فاغشيناهم جعلنا على ابصارهم غشاوة وحجبنا بينهم وبينه كذا في اكثر التفاسير واما ما تكلفه بعض من تبع الاشاعرة في ذلك على عدم جزم العادة وان حاصل كلامهم هو ان الرؤية لا يجب عقلا عند تحقق الشرائط الخ ففيه ما سبق من الكلام من ان هذه القاعدة المشهورة مردود بان عند تحقق الشرائط واجتماعها يكون العلة التامة للرؤية متحققة ضرورة فلو امكن معها عدم الرؤية لزم امكان تخلف المعلول عن العلة التامة وهو محال فظهر ان منشأ غلط الاشاعرة عدم الفرق بين ما نحن فيه من المحال العقلي والمحال العادي وان الناصب الجاهل جرى على عادته باعادة كلامهم فان التخلف العادي فيما نحن فيه من الرؤية واسبابها وشرائطها انما يتصور بان يعد العادة التي جمع لاجلها الناظر نفسها ويوجد مثلها بعلو لا اخرى مثلا كما في مثل انقلاب الحجر ذهبا ونحوه لا ان يوجد تلك العلل الفعلي للرؤية بعينه مع عدم علته الناظر واما نفيهم العلية والمعلولية الحقيقية بين الحوادث فهو سفسطة اخرى اولى بالتشنيع اخرى فتدبر واما ما ذكره الناصب في حاشية من ان لنا من يجوز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لم نرها الحكم بامكانها الذاتي فهذا عين مذهب الاشاعرة وليس بظاهر فساده اصلا ولا سفسطة فيه قطعا وان اريد عدم الجزم بانتفائها وهذا بالعقل من تحققها فهو ممنوع ان من حقه الرجوع الى الوجدان اعلم بتحقق العلم العادي بانتفائها ولا ينافيه الامكان الذاتي انتهى فهو مردود بان المراد الجواز والحكم بامكان تحقق الرؤية عند شرائطها الذي هو

والتحقيق انه ان اريد بعدم تجويز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لم نرها الحكم بامكانها الذاتي فهذا عين مذهب الاشاعرة وليس بظاهر فساده اصلا ولا سفسطة فيه قطعا وان اريد عدم اليقين بانتفائها وعدم اباء العقل من تحققها وهو توهم اذ عند الرجوع الى الوجدان يعلم تحقق العلم العادي بانتفائها ولا ينافيه الا الامكان الذاتي انتهى منه

اثر القول بامكانها الذاتي كما عرفت غير مرة منه

ونقيض ضرورة حكم العقل بأنها واقعة عند شرائطها فلا يمكن أن يتحقق مع الحكم بوجوب تحقق الرؤية عند شرائطها وقد قلت خلافه هذا خلف والتحقيق أن
الدليل وجواب على مقدمة اختلف فيها الفريقان وهي أن المعلول عند تحقق جميع ما يتوقف عليه يجب بطريق العادة ما يجب تحققه أم لا فمن قال بإسناد الأفعال البتة
وهم الأشاعرة قالوا بأنه غير واجب إلا أن عادته جارية بإيجاده عند تحقق ما يتوقف عليه ومن قال بإسناد بعض الأفعال إلى غيره تعالى وهم الإمامية
والمعتزلة والحكماء قالوا بوجوبه وهو الموافق للعقل والبديهة ههنا حاكمة به كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته البحث الرابع في امتناع الإدراك
عند فقد الشرائط الأشاعرة خالفوا جميع العقلاء في ذلك وجوزوا الإدراك مع فقد جميع الشرائط فجوزوا في الأعمى إذا كان في المشرق أن يشاهد
ويبصر النملة الصغيرة السوداء على صخرة سوداء في طرف المغرب في الليل المظلم وبينهما حجب جميع الجبال والحيطان ويسمع الأطروش وهو في طرف المشرق أخفى صوت
يسمع وهو في طرف المغرب وكفى من اعتقد ذلك نقصا ومكابرة للضرورة ودخولا في السفسطة هذا اعتقاده وما أعجب حالهم يمنعون من مشاهدة أعظم
الأجسام قدرا وأشدها لونا وإشراقا وأقربها إلينا مع ارتفاع الموانع وحصول الشرائط ومن سماع الأصوات الهائلة القريبة ويجوزون مشاهدة الأعمى لأصغر
الأجسام وأخفاها في الظلم الشديدة وبينهما غاية البعد وكذا في السماع فهل بلغ أحد من السوفسطائية في إنكارهم المحسوسات إلى هذه الغاية ووصل
إلى هذه النهاية مع أن جميع العقلاء حكموا عليهم بالسفسطة حيث جوزوا انقلاب الأواني التي في دار الإنسان حال خروجه أناسا فضلاء مدققين
في العلوم حال الغيبة وهؤلاء جوزوا حصول مثل هذه الأشخاص في الحضور ولا يشاهدون فهم أبلغ في السفسطة من أولئك فلينظر العاقل المنصف المقلد
هل يجوز له أن يقلد مثل هؤلاء القوم ويجعلهم واسطة بينه وبين الله تعالى ويكون معذورا برجوعه إليهم وقبوله منهم أم لا فإن جوز ذلك
لنفسه بعد تعقل ذلك وتحصيله فقد خلص المقلد من شره وباء هو بالإثم نعوذ بالله من مزال الأقدام وقال بعض الفضلاء ونعم ما قال لكل عاقل جرب
الأمور فإنه لا يشك في إدراك السليم حرارة النار إذا بقي فيها مدة مديدة حتى ينفصل أعضاؤه ومحال أن يكون هاهنا عند أعلى كثرتهم وصحة حواسهم
جيش عظيم ويقتتلون ويضربون منهم البوقات الكثيرة وينفخ في الريح وتشتد الأصوات ولا يشاهد ذلك أحد منهم ولا يسمعه ومحال أن يرفع أهل الأرض بأجمعهم
أبصارهم إلى السماء ولا يشاهدونها ومحال أن يكون في السماء ألف شمس كل واحدة منها ألف ضعف من هذه الشمس ولا يشاهدونها ومحال أن
يكون لإنسان واحد مشاهد أن عليه رأسا واحدا ألف رأس لا يشاهدها وكل واحد منها مثل الرأس الذي يشاهدونها ومحال أن يخبر الواحد
بأغلظ صوت ألف مرة بحضرة ألف نفس كل واحد منهم يسمع جميع ما يقوله بأن زيدا ما قام ويكون قد أخبر بالنفي ولم يسمع الحاضرون حرف النفي مع تكرار
ألف مرة وسماع كل واحد منهم جميع ما قاله بل علمنا بهذه الأشياء أقوى بكثير من علمنا بأنا حين خروجنا من منزلنا لم تنقلب الأواني التي
فيها أناسا مدققين في علم المنطق والهندسة وأن ابني الذي شاهدته بالأمس هو الذي شاهدته الآن وأنه لم يحدث حال تغميض العين ألف شمس ثم تعدم
عند فتحها مع أن الله تعالى قادر على ذلك كله وهو في نفسه ممكن وأن المولود الرضيع الذي يولد في الحال إنما يولد من الأبوين ولم يمر عليه ألف سنة
مع إمكانه في نفسه بالنظر إلى قدرة الله تعالى وقد نسبت السوفسطائية إلى الغلط وكذبوا كل الكذب في هذه القضايا الجازمة فكيف بالقضايا
التي جوزتها الأشعرية التي يقتضي زوال الثقة عن المشاهدات ومن أعجب الأشياء تجويز شيخهم وأفضل متأخريهم فخر الدين الرازي في هذا الموضع
حيث قال يجوز أن يخلق الله تعالى في الحديدة المحماة بالنار برودة عند خروجها من النار فلهذا لا يحس بالحرارة واللون الذي فيها والضوء المشاهد
منها يجوز أن يخلقه الله تعالى في الجسم البارد وغفل عن أن هذا ليس موضع النزاع لأن المتنازع فيه أن الجسم الذي هو في غاية الحرارة يلمسه
الإنسان الصحيح البنية السليم الحواس حال شدة حرارته ولا يحس بتلك الحرارة فإن أصحابه يجوزون ذلك فكيف يكون ما ذكره جوابا انتهى وقال
الناصب خفضه الله أقول حاصل جميع ما ذكره في هذا الفصل بعد وضع الفقعقة أن الأشاعرة لا يعتبرون وجود الشرائط وعدمها في تحقق
الرؤية وقد تحققتها ولعله هذا الاعتبار دخولا في السوفسطائية ونحن نبين لك حاصل كلام الأشاعرة في الرؤية لتعرف أن هذا الرجل
قد أخذ سبيل التعصب من غير بصيرة فنقول ذهب السوفسطائية إلى نفي حقائق الأشياء فهم يقولون إن حقيقة كل شيء ليست حقيقته فالنار ليست
بالنار والماء ليست بماء ويجوز أن يكون حقيقة الماء حقيقة النار وحقيقة النار حقيقة الماء وحقيقة الهواء وليس لشيء حقيقته فيلزمهم أن يكون النار
التي نشاهدها لا يكون نارا بل ماء أو هواء أو غير ذلك هذا هو السفسطة ويجر هذا إلى ارتفاع الثقة من المحسوسات ويبطل به الحكمة الباحثة عن معرفة
الأشياء وأما حاصل كلام الأشاعرة في مبحث الرؤية وغيرها مما ذكره هذا الرجل فهو أن الأشياء الموجودة عندهم إنما يحصل ويوجد بإرادة
الفاعل المختار وقدرته التي هي العلة التامة لوجود الأشياء فإذا كانت القدرة هي العلة التامة فلا يكون وجود شيء واجبا عند حصول الأسباب
الطبيعية ولا يكون شيء مفقودا بحسب الوجود عند فقد الأسباب والشرائط ولكن جرت عادة الله تعالى في الموجودات أن الأشياء تحصل عند
وجود شرائطها وتنعدم عند انعدامها فهذه العادة في الطبيعة جرت مجرى الوجوب فالشيء الذي له شرائط في الوجود يجب تحققه عند وجود
تلك الشرائط وانتفاؤه عند انتفائها بحسب ما جرى من العادة وإن كان ذلك الشيء بالنسبة إلى القدرة غير واجبة لا في صورة التحقق لتحقق الشرائط
ولا في الانتفاء لانتفائها بل جاز في العقل تحقق الشرائط وتخلف ذلك الشيء مع انتفاء الشرائط إذ لم يلزم منه محال عقلي وذلك بالنسبة إلى قدرة
المبدأ الذي هو الفاعل المختار فمثلا الرؤية التي نحن نباحث فيها لها شرائط وجب تحققه عند تحققها وامتنع وقوعها عند فقد الشرائط كل
ذلك بحسب ما جرى من عادة الله تعالى في خلق بعض الموجودات بإيجاده عند وجود الأسباب الطبيعية دون انتفائها فعند تحقق الرؤية عند وجود

الشرايط او يخلقها عند فقدان الشرايط بطريق خرق العادة لانه جار على خلاف عادة الله ثم ان كان جاز لعقلاء اذا جعلنا انه تعالى فاعل بالارادة فالامر لوجود
الاشياء هذا حاصل مذهب الاشاعرة فيا معشر الاذكياء اين هذا من السفسطة واذ عرفت هذا سهل عليك جواب كل ما اورد هذا الرجل في هذه المباحث من
الاستبعادات والتشنيعات واما جواب الامام الرازي فهو واقع بازاء الاستبعاد فانهم يستبعدون ان الحديدة المحماة الخارجة من التنور يجوز عقلا ان لا تحرق شيئا
فذكر الامام وجه الجواز عقلا بخلق الله تعالى عقيب الخروج من التنور برودة في تلك الحديدة فيكون جوابه صحيحا والله اعلم بالصواب واما قوله ان المنازع فيه
ان الجسم الذي في غاية الحرارة بالمسامتة للانسان الصحيح البنية السليم الحواس حال شدة حرارته ولا يحس بتلك الحرارة فان اصحابنا يجوزون ذلك فنقول قد عرفت
انفا ما ذكرنا من معنى هذا التجويز وانه لا ينافي الاستحالة العادية فهم لا يقولون ان هذا ليس بمحال عادة ولكن لا يلزم منه محال عقلي كاجتماع الوجود
والعدم فيجوزون ان يتعلق به القدرة الشاملة الالهية ويمنع الحرارة من التاثير ومن انكر هذا فليتذكر كون النار بردا وسلاما على ابراهيم انتهى كلامه

اقول وحاصل ما ذكره في حل هذا الفصل يرجع الى التشكيك في البديهي وجعل النزاع لفظيا كما حققنا سابقا ولنفصل الكلام في توضيح ما ينبغي من
المقدمات لئلا يظن بنا ظان اكتفاءنا بالاجمال للعجز عن ايضاح المقال فنقول اولا لا نم ان جميع السوفسطائية ذهبوا الى نفي حقايق الاشياء
فان فضلاء السوفسطائية وهم اللاادرية على ما في المواقف قائلون بالتوقف في بطلان الحسيات لا بنفي حقايق الموجودات وهم الذين نسبوا اليهم
جواز انقلاب الاواني في الدار اناسا فضلاء وشبهوا مقالة الاشاعرة بمقالاتهم فما ذكره في بيان الفرق من ان السوفسطائية ذهبوا الى نفي حقايق
الاشياء ليس على اطلاقه نعم ذلك النفي منسوب الى طائفة اخرى منهم يسمون بالعنادية ولا يلزم من عدم مناسبة قول الاشاعرة لقول الفرقة الثانية عدم مناسبته
ومشابهته للسفسطة مطلقا وبالجملة ما تكلفه في بيان الفرق بين مذهبي السوفسطائية والاشاعرة لا يدفع اشتراكهما في اصل السفسطة لان السوفسطائية
على ما قررنا ينفون كون الحقايق اصلية من الاشياء والنسب اشياء موجودة والاشاعرة تسلب سببية تلك الاشياء وسببية مسببيتها مع انها موجودة فكلا النفيين مخالف ينفون كون
لبديهة العقل كما لا يخفى ثم لا يخفى ما ذكره في تقرير كلام السوفسطائية من تجويزهم ان يكون حقيقة الماء حقيقة النار آه لان هذا التجويز فرع القول
ثبوت الحقيقة والمفروض انهم ينفون حقايق الاشياء تامل وايضا ذكر في شرح المواقف انه ليس يمكن ان يكون في العالم قوم عقلاء ينتحلون ما نسب الى جماعة
سميتهم بالسوفسطائية بل كل غالط سوفسطائي في موضع غلطه انتهى فلم لا يحمل كلام المصنف العلامة في قوله وهل بلغ احد من السوفسطائية آه على هذا المعنى
حتى لا يقع في الغلط وثانيا ان ما ذكره في بيان حاصل كلام الاشاعرة من ان الاشياء الموجودة عندهم انما يحصل ويوجد بارادة الفاعل المختار وقدرته وهي العلة
التامة لوجود الاشياء الى آخره مدخول لانه كلام متناقض لان حصره للعلة التامة في القدرة لو تم مناف لقوله انما يحصل ويوجد بارادة الفاعل المختار بل يعدم
مدخلية ذات الفاعل في ذلك وفيه ما فيه مع ان تخصيص كون الباري تعالى وقدرته القديمة علة تامة للحوادث كلام مذكور في الحكمة والكلام وحاصله انه لو كان
الواجب تعالى علة تامة للحوادث لزم قدم الحادث او حدوث الواجب تعالى وسنوضح ذلك في الكتب المطولة بما لا مزيد عليه فليطالع ثمة وفي المقدمة تجويز الامور المخالفة
لبديهة العقل والحس عادة لما ذكره في شرحه للمباحث السابقة وقد ذكرنا ما فيه ثمة فتذكر وثالثا ان ما ذكره في تاويل جواب الرازي غير منهض على دفع
الاستبعاد الذي قرره هذا الشارح فان الاستبعاد انما وقع في تجويز عدم الاحساس بالجسم الحار حال حرارته لا مطلقا كما يدل عليه تصويره للصورة التي شهد
الخصم بها فيما سبق من عدم تجويز المعنى الذي ذكر للتجويز مما وقع منه الاستبعاد اندفع ما ذكره هيهنا بقوله فقد عرفت انفا ما ذكرنا من معنى هذا التجويز آه
ورابعا ان ما ذكره من ان من انكر هذا فليتذكر كون النار بردا وسلاما على ابراهيم مدفوع بما ذكره في حاشية شرحه من انه لا يلزم من انكار هذا انكار الآية
لجواز ان يكون واقعة ابراهيم على طريق ان الله تعالى سلب الحرارة من النار وما ذكره ثمة في جوابه من ان الظاهر من لفظة على في قوله تعالى بردا وسلاما على ابراهيم ان النار مع اتصافها بالحرارة
لم يؤثر في ابراهيم لا اتصافها بالبرد والا كان الانسب الاكتفاء بالبرد فقط مردود باجماع المفسرين على خلاف ما حكم بالتنبيه وكيف يكون كذلك مع ظهور ان الاكتفاء
بقوله بردا توهم كون البرد المتعدي بعلى للمضرة وما قال من ان هذا يعرفه الذوق الصحيح ان اراد به مذاق نفسه فهو لا يصير حجة على احد فان مذاق الصفراوي
المبتلى بمرارة عداوة اهل البيت وشيعتهم ربما يجد الامر على خلاف ما هو عليه كما يجد الصفراوي العسل مرا وان اراد به ذوق غيره فعليه تعيين ذلك الغير حجة لا نم انهم
يجدون معنى الآية على حسب ما وجد كما اوضحنا وهذا لم يكن مما يخفى على من له ادنى مسكة لكن دينا الحجوج المتهور دفع الواضح وايكال المستقيم بدعوى الذوق والفهم
السقيم **شعر** وكم من عائب قولا صحيحا وآفته من الفهم السقيم **قال المصنف** رفع الله درجته البحث الخامس في ان الوجود ليس علة لامتناع الرؤية خالف الاشاعرة
كافة العقلاء هيهنا وحكموا بنقيض المعلوم بالضرورة فقالوا ان الوجود علة لكون الشيء مرئيا فجوزوا رؤية كل شيء موجود سواء كان في حيز او لا وسواء
كان مقابلا او لا فجوزوا ادراك الكيفيات النفسانية كالعلم والارادة والقدرة والشهوة واللذة وغير النفسانية مما لا يناله البصر كالروايح والطعوم والاصوات
والحرارة والبرودة وغيرها من الكيفيات الملموسة ولا شك في ان هذا مكابرة للضروريات فان كل عاقل يحكم بان الطعم انما يدرك بالذوق لا بالبصر والروايح انما
يدرك بالشم لا بالابصار والحرارة وغيرها من الكيفيات الملموسة انما تدرك باللمس لا بالبصر والاصوات انما تدرك بالسمع لا بالبصر ولهذا فان فاقد البصر يدرك هذه
الاعراض ولو كانت مدركة بالبصر لاختل الادراك باختلاله وبالجملة فالعلم بهذا الحكم لا يقبل التشكيك وان من شكك فيه فهو سوفسطائي ومن اعجب
الاشياء تجويزهم عدم رؤية الجبل الشاهق في الهواء مع عدم الساتر بيننا وثبوت رؤية هذه الاعراض التي لا تشاهد ولا تدرك بالبصر وهل هذا الا من
تغفل فامله انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول اعلم ان الشيخ ابا الحسن الاشعري استدل بالوجود على امكان جواز رؤية الله تعالى وتقرير الدليل كما ذكر في
المواقف وشرحها انا نرى الاعراض كالالوان والاضواء وغيرها من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وهذا ظاهر ونرى الجوهر ايضا لانا نرى الطول

قوله ولهذا فان فاقد البصر انما يتجه لو كان مذهب الاشاعرة ان ادراك هذه الاعراض بالبصر فقط وليس كذلك كما لا يخفى فكذا قوله ولو كانت مدركة بالبصر لاختل الادراك

والعرض

والعرض في الجسم ليس الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم نفرد من انه مركب من الجواهر الفردة فالطول مثلا ان قام بجزء واحد فقط ذلك الجزء يكون اكثر حجما من
اخر فيقبل القسمة هذا خلف وان قام باكثر من جزء واحد لزم قيام العرض الواحد بمحلين وهو محال فالطول والعرض هي في نفسه الجواهر الذي يركب منها
الجسم فقد ثبت ان صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض وهذه الصحة لها علة مخصصة بحال وجودهما وذلك لتحققها عند الوجود وانتفائها عند
العدم ولولا تحقق امر يصحح حال الوجود دون حال العدم لكان ذلك ترجيحا بلا مرجح وهذه العلة لا بد ان يكون مشتركة بين الجوهر والعرض والا لزم تعليل
الامر الواحد بالعلل المختلفة وهو غير جائز ثم نقول هذه العلة المشتركة اما الوجود والحدوث واذ لا مشترك بين الجوهر والعرض سواهما لكن الحدوث
عدمي لا يصلح للعلية فاذن العلة المشتركة الوجود وهو مشترك بينهما وبين الواجب فعلة صحة الرؤية متحققة في حق الله تعالى فيتحقق صحة الرؤية وهو المطلوب
ثم ان هذا الدليل يوجب ان يصح رؤية كل موجود كالاصوات والروائح والملموسات والطعوم كما ذكره هذا الرجل والشيخ الاشعري يلتزم هذا ويقول لا يلزم
من صحة الرؤية لشيء تحقق الرؤية له وانا لا نرى هذه الاشياء التي ذكرناها بجري العادة من الله بذلك اي بعدم رؤيتها فان الله تعالى اجرى عادته بعدم
خلق رؤيتها فينا ولا يمتنع ان يخلق الله فينا رؤيتها كما خلق رؤية غيرها والخصوم يشددون عليه الانكار ويقولون هذه مكابرة محضة و
خروج عن حيز العقل بالكلية ونحن نقول ليس هذا الانكار الا استبعادا ناشئا عما هو معتاد في الرؤية والحقائق والاحكام الثابتة المطابقة للواقع
لا يؤخذ من العادات بل انما يحكم به العقول الخالصة من الهوى وشوائب التقليد انتهى ثم من الواجب في هذا المقام ان يذكر حقيقة الرؤية حتى يبعد الاستبعاد
عن الطبايع السليمة فنقول اذا نظرنا الى الشمس فرايناها ثم غمضنا العين فعند التغميض نعلم الشمس علما جليا وهذه الحالة المغايرة للحالة الاولى
التي هي الرؤية بالضرورة وهذه الحالة المغايرة الزائدة ليست هي تاثر الحاسة فقط كما حقق في موضعه بل هي حالة يخلقها الله تعالى في العبد يشبهه البصيرة
في ادراك المعقولات وكما ان البصيرة في الانسان تدرك الاشياء ومحلها القلب كذلك البصر تدرك الاشياء ومحلها الحدقة في الانسان ويجوز عقلا ان يكون
تلك الحالة تدرك الاشياء من غير شرط ومحل وان كان يستحيل ان يدرك الاشياء الا بالمقابلة وباقي الشروط عادة فالتجويز عقلي والاستحالة العادية كما
ذكرنا فاين الاستبعاد اذا تامله المنصف ومآل هذا يرجع الى الكلام واحد قدمنا انتهى **واقول** لا يخفى ان جميع ما ذكره من التوجيه والتعليل
الذي سماه بالبرهان والدليل تشكيك في البديهي كما ذكره المصنف فلا يلتفت اليه كما في ساير البديهيات على ما مر ثم ان الدليل الذي نسبه الى شيخه
الاشعري قد بلغ من الاختلال والفساد الى غاية لا يليق ان يسمى بالشبهة وعنه سوى ما ذكر من النقض مفاسد اخرى مذكورة في كتب الاصحاب وغيرهم
حتى ان فخر الدين الرازي اورد عليه في كتاب الاربعين عدة من الاسئلة واعترف بالعجز عن الجواب عنها وسيجي كلامه بعينه عن قريب ان شاء الله تعالى
واقبح من ذلك التزامه لزوم النقض المذكور الذي لا يلتزمه الا الاشعري الذي هو بمعزل عن الشعور وما اشبه حاله هذا مع الخصم الذي
اوقعه في مضيق الالزام بالالتزام بحال رجلين تضاربا وكان احدهما اقوى في القدرة من الاخر فيطرحه فيدوس صدره حتى ينقطع نفسه ثم
سئل بالفارسية عن ذلك العاجز الذي لم يكن يعترف من غاية الجهل والعصبية بعجزه چگونه بود ماجراى تو با فلان گفت در جواب وكيه بر سينه
من ميزد و من نفس ميزدم فليضحك قليلا وليبك كثيرا واما ما ذكره في دفع الاستبعاد فقد مر فيه الكلام مكررا ثم ما ذكره من التحقيق المشهور
لا يقتضي ان الرؤية ليست بالايصال حتى يدفع استبعاد ما جوزه الاشاعرة من عدم رؤية المرئي مع شرايطها بل هو انما ذكر لتحقيق محل النزاع وانه لا
نزاع لنا في جواز الانكشاف التام العلمي ولا للمثبتين في امتناع ارتسام الصور من المرئي في العين واتصال الشعاع الخارج من العين بالمرئي وانما
محل النزاع انا اذا رأينا الشمس وهو مذكور في شرح المواقف والشرح الجديد للتجريد فلا فائدة في ذكر ذلك الا تكثير السواد وتضييع المداد
كما لا يخفى على من امعن النظر واجاد **قال المصنف** رفع الله درجته البحث السادس في ان الادراك ليس لمعنى الاشاعرة خالفوا العقلاء في ذلك وذهبوا
مذهبا غريبا عجيبا لزمهم بواسطته انكار الضروريات فان العقلاء باسرهم قالوا ان صفة الادراك تصدر عن كون الواحد منا حيا لا آفة
به والاشاعرة قالوا ان الادراك انما يحصل لمعنى حصل في المدرك فان حصل ذلك المعنى في المدرك حصل الادراك وان فقد جميع الشرايط وان لم
يحصل لم يحصل الادراك وان وجد جميع الشرايط وجوزوا بسبب ذلك ادراك المعدومات لان من شان الادراك ان يتعلق بالمرئي على ما هو
عليه في نفسه وذلك يحصل في حال عدمه كما يحصل حال وجوده فان الواحد منا يدرك جميع الموجودات بادراك يجري مجرى العلم في عموم التعلق ويلزم
تعلق الادراك بالمعدوم وبالشيء سيوجد وبالشيء قد كان موجودا وبان يدرك ذلك بجميع الحواس من الذوق والشم واللمس والسمع لانه لا فرق بين
رؤية الطعوم والروائح وبين رؤية المعدوم وكما ان العلم باستحالة رؤية المعدوم ضروري كذا العلم باستحالة رؤية الطعوم والروائح ويلزم
ان يكون الواحد منا رائيا مع الساتر العظيم البتة ولا يرى الفيل الاعظم ولا الجبل الشاهق مع عدم الساتر على تقدير ان يكون المعنى قد
وجد في الاول وانتفى في الثاني وكان يصح منا ان نرى ذلك المعنى لانه موجود وعندهم ان كل موجود يصح رؤيته ويتسلسل لان رؤية
المعنى انما يكون بمعنى اخر واي عاقل يرضى لنفسه تقليد من يذهب الى جواز رؤية الطعم والرائحة والحرارة والبرودة والصوت بالعين وجواز لمس العلم
والقدرة والطعوم والرائحة والصوت باليد وذوقها باللسان وشمها بالانف وسماعها بالاذن وهل هذا الا مجرد سفسطة وانكار المحسوسات ولم يبالغ
السوفسطائية في مقالاتهم هذه المبالغة انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول الظاهر انه استعمل الادراك واراد به الرؤية وحاصل كلامه ان
الاشاعرة يقولون ان الرؤية معنى يحصل في المدرك ولا يتوقف حصوله على شرط من الشرايط وهذا ما قدمنا ذكره غير مرة وبينا ما هو مرادهم من هذا

الكلام ثم ان قوله وجوز وابيت لك ذلك دعوى ان المعدوم لا ان من شان الادراك ان يتعلق بالمرئي على ما هو عليه في نفسه وذلك يحصل في حال عدمه كما يحصل
حال وجوده اسند لا لانا اطلع على مدعى مخترع له فان كون الرؤية معنى يحصل في الرائي لا يوجب جواز تعلقها بالمعدوم بل المدعى انه يتعلق بكل موجود كما
ذكره في الفصل السابق واما تعلقه بالمعدوم فليس بمذهب الاشاعرة ولا يلزم من قولهم في الرؤية ثم ما ذكره من انا نعلم باستحالة رؤية الطعوم والروائح ضرورة
مثل العلم باستحالة رؤية المعدوم فقد ذكرنا انه ان اراد بهذه الاستحالة العقلية فممنوع وان اراد العادية فمسلم ولا استبعاد في الحقائق الثابتة
بالبرهان ثم ما ذكره من انه على تقدير كون ذلك المعنى موجودا كان يصح منا ان نرى ذلك المعنى لانه موجود وكل موجود يصح رؤيته ويتسلسل لان رؤية المعنى
انما يكون بمعنى اخر فيجوز ان العقل يجوز رؤية كل موجود وان استحال عادة فالرؤية اذا كانت موجودة يصح ان يرى بنفسها لا برؤية اخرى فينقطع التسلسل
كما ذكر في الوجود على تقدير كونه موجودا فلا استحالة فيه ولا مصادمة للضرورة ثم ما ذكره من التشنيعات والاستبعادات فقد مر جوابه غير مرة وتوجيهه
في هذا المرام ان البيتين شعر ولذي سفه يواجهني بجهل واكره ان اكون له مجيبا يزيد سفاهة وازيد حلما كعود زاده الاحراق طيبا انتهى كلامه
واقول لا يخفى ان كلام المصنف قدس سره صريح في هذا البحث ايضا في استعمال الادراك في الاعم واصرح من الكل في التعميم للكل قوله في اخر هذا البحث
واي عاقل يجوز لنفسه تقليد من يذهب الى جواز رؤية الطعم والرائحة والحرارة والبرودة والصوت بالعين وجواز اللمس للعلم والقدرة والطعم والرائحة اه
واما ما قدمه من البيان فقد نبهنا عليه سابقا بما يجري مجرى العيان واما ما ذكره من ان كون الرؤية معنى يحصل في الرائي لا يوجب جواز تعلقها بالمعدوم
بل المدعى انه يتعلق بكل موجود كما ذكره في الفصل السابق واما تعلقه بالمعدوم فليس بمذهب الاشاعرة ولا يلزم من قولهم فاقول وفيه نظر لان ما ذكره
المصنف في الفصل السابق هو ان الاشاعرة قالوا ان الوجود علة في كون الشيء مرئيا وقد ذكر الشارح الجديد للتجريد بتصريح امام الحرمين لدفع بعض مقدمات
الدليل المشهور المأخوذ منه كون الوجود علة للرؤية كما نقله الشارح سابقا بان المراد بالعلة ههنا ما يصح ان يكون متعلقا للرؤية لا المؤثر في الصحة
على ما فهمه الاكثرون ويلزم من ذلك رؤية المعدوم لانهم جعلوا الوجود بينهما دعاماهم متعلقا للرؤية وهو امر اعتباري انتزاعي غير موجود في الخارج كما
تقرر في محله ان قلت يمكن ان يكون المراد بالوجود الموجود كما يشعر به كلام الشيخ بناء على المسامحة المشهورة قلنا لا يفيد لانه لا يخلو اما ان يراد من الموجود مفهوم
الموجود الكلي فالكلام فيه كالكلام في الوجود واما ان يراد به ما صدق عليه الموجود فهو ليس امرا واحدا مشتركا بين الجوهر والعرض كما اخذ في الدليل
المذكور ثم ما ذكره من الترديد في دفع استبعاد رؤية الطعوم والروائح مردود بما قدمنا ايضا فتذكر ثم ما اجاب به عن لزوم التسلسل في الرؤية من ان الرؤية
اذا كانت موجودة يصح ان يرى بنفسها تخصيص بارد من هذا الحبر المارد في القاعدة الكلية التي زعم اصحابه عقليتها في الرؤية وافسد منه ما ذكره من ان القوم
دفعوا التسلسل في الوجود على تقدير كونه موجودا بمثل ما ذكره في دفع التسلسل في الرؤية فانه فرية بلا مرية فان القوم ذكروا ان الوجود ليس بموجود في الخارج
والا لكان له وجود آخر موجود في الخارج ايضا وتسلسلت الموجودات الخارجية ولم يقولوا ان التسلسل ينقطع بكون الوجود موجودا بنفسه لا بوجود آخر واما
ما انشده في دفع استبعاد المصنف قدس سره من البيتين فهو معارض بعدة ابيات انشدها ابو العلاء المعري في شان امثاله من الفاضل الجاهل في طعن كلمة الماهر
شعر اذا وصف الطائي بالبخل مادر وعير قسا بالفهاهة باقل وقال السهى للشمس انت خفية وقال الدجى للصبح لونك حائل وطاولت الارض السماء سفاهة
وفاخرت الشهب الحصى والجنادل فيا موت زر ان الحياة ذميمة ويا نفس جدي ان دهرك هازل قال المصنف رفع الله درجته المبحث السابع في انه تعالى يستحيل ان يرى خالف
الاشاعرة كافة العقلاء في هذه المسألة حيث حكموا بان الله تعالى يرى للبشر اما الفلاسفة والامامية والمعتزلة فانكارهم لرؤيته تعالى ظاهر لا شك فيه واما
المشبهة والمجسمة فانهم انما جوزوا رؤيته تعالى لانه عندهم جسم وهو مقابل للرائي فلهذا قالوا بامكان رؤيته ولو كان تعالى مجردا عندهم لحكموا بامتناع
رؤيته فلهذا خالفت الاشاعرة باقي العقلاء وخالفوا الضرورة ايضا فان الضرورة قاضية بان ما ليس بجسم ولا حال في جسم ولا في جهة ولا مكان ولا حيز
ولا يكون مقابلا ولا في حكم المقابل فانه لا يمكن رؤيته ومن كابر في ذلك فقد انكر الحكم الضروري وكان في ارتكاب هذه المقالة سوفسطائيا وخالفوا
ايضا آيات الكتاب العزيز الدالة على امتناع رؤيته تعالى فانه قال لا تدركه الابصار تمدح بذلك لانه ذكره بين مدحين فيكون مدحا لقبح
ادخال ما لا يتعلق بالمدح بين مدحين فانه لا يحسن ان يقول فلان عالم فاضل ياكل الخبز زاهد ورع واذا تمدح بنفي الابصار كان ثبوته له نقصا والنقص
عليه تعالى محال وقال تعالى في حق موسى لن تراني ولن لنفي الابد واذا امتنعت الرؤية في حق موسى ففي حق غيره اولى وقال الله تعالى فقد سألوا موسى اكبر من ذلك
فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم ولو جازت رؤيته لم يستحقوا الذم ولم يوصفوا بالظلم واذا كانت الضرورة قد قضت بحكم ودل
محكم القرآن ايضا عليه فقد توافق العقل والنقل على هذا الحكم والاشاعرة قالوا بخلافهما وانكروا ما دلت الضرورة عليه وما ورد في القرآن المجيد ومن خالف
الضرورة والقرآن كيف لا يخالف العلم النظري والاخبار وكيف يجوز تقليده والاعتماد عليه والمصير الى اقواله وجعله اماما يقتدى به وهل يكون اعمى قلبا ممن
يعتقد ذلك فاي ضرورة تقود الانسان الى تقليد هؤلاء الذين لم يصدر عنهم شيء من الكرامات ولا ظهر عنهم ملازمة التقوى ولا انتسبوا الى ما دلت الضرورة
عليه وقطعت به الآيات القرآنية بل اعتمدوا مخالفة نص الكتاب وارتكاب ضد ما دلت الضرورة عليه ولو جاز ترك انتساب المقلد ومنعهم من ارتكاب
الخطأ الذي ارتكبه مشائخهم ان انصفوا ولم يطول الكلام بنقل مثل هذه الخرافات بل الواجب علي ثم علينا ايضا الامتثال بقوله تعالى ولينذروا قومهم اذا
رجعوا اليهم لعلهم يحذرون فمن اهتدى فانما يهتدي لنفسه ومن ضل فانما يضل عليها انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ذكر في هذا المبحث
خلاف الناس في رؤية الله تعالى وما اختص به الاشاعرة من اثباتها خلافا للباقين وذكر انهم خالفوا الضرورة لانه لا يمكن رؤية الا في جسم فقد علمت

ان الرؤية

ان الرؤية بالمعنى الذي ذكرنا ليست مخصصة بالاجسام ولا يشترط بشرط لكن جرى في العادة اختصاصها بالجسم المقابل وقد علمت ان الله تعالى ليس جسما ولا في جهة
وليستحيل عليه مقابلة ومواجهة وتقلب حدقة ونحوه ومع ذلك لا يبعد ان ينكشف لعباده الكشف القمر ليلة البدر كما ورد في الاحاديث الصحيحة وان
يحصل لهو بترالعبد بالنسبة اليه هذه الحالة المعبر عنها بالرؤية من عبر عن الرؤية بما ذكرناه وجوز حصوله في حقه تعالى على الوجه المذكور فليس هو من
المكابرة ومخالفة الضرورة ثم ان ما استدل به على عدم جواز الرؤية من قوله تعالى لا تدركه الابصار فان الادراك في لغة العرب هو الاحاطة الاترى في
قوله تعالى قال اصحاب موسى انا لمدركون فلا شك انه يريد به الاحاطة واما الادراك بالمعنى المرادف للعلم فهو من اصطلاحات الحكماء لا في كلام العرب ولو كان الادراك
بمعنى العلم والاحساس ولاشك ان الاحاطة به تعالى نقص فيكون نفيه مدحا والرؤية التي نثبتها ليست الاحاطة ثم الاستدلال بجواب موسى وهو قوله تعالى لن تراني
لما سأل الرؤية ولن للنفي المؤبد فامتنعت الرؤية في حق موسى ففي حق غيره من باب الاولى فقد اجاب عنه الاشاعرة بمنع كونه للنفي المؤبد بل هو للنفي الموكد
وعلى تقدير انه للنفي المؤبد وهذا ظاهر على من يعرف كلام العرب ولكن التابيد المستفاد منه بحسب مدة الحياة مثلا اذا قال احد لغيره لن اكلمك فلا شك انه يقصد
التابيد في زمان حيوته لا التابيد الحقيقي الذي يشتمل زمان الاخرة وهذا معلوم في العرف فالمراد بلن تراني نفي الرؤية في مدة الدنيا وهذا لا ينافي
رؤية موسى في الاخرة وكذا في قوله تعالى ولن يتمنوه ابدا فان المراد منه تابيد نفي التمني مدة الحياة للعلم بان اليهود في الاخرة يتمنون الموت للخلاص
من عذاب الاخرة ثم ما ذكره من اعظام الله تعالى سؤال الرؤية من اليهود في القران والذم لهم بذلك السؤال ولو جاز ذلك لما استحقوا الذم بالسؤال
فالجواب ان الاستعظام انما كان لطلبهم الرؤية تعنتا وعنادا ولهذا نسبهم الى الظلم ولو كان لاجل الامتناع لمنعهم موسى عن ذلك كما منعهم حين طلبوا
ان يجعل لهم الها فلما علمت ان العقل لا يحيل صحة رؤية الله تعالى والنصوص لا تدل على نفيه فقد تحقق ان ما ادعاه هذا الرجل من دلالة
الضرورة والنص وتوافقهما على نفي الرؤية دعوى كاذبة باطلة ولولا ان الكتاب غير موضوع لبسط الدلائل على المذاهب الصافية الاشعرية بل هو موضوع
للرد على ما ذكر من القدح والطعن عليهم لذكرنا من الدلائل العقلية على صحة الرؤية بل وقوعها ما تحير فيه الباب العقلاء لوزانها ومكان رصانتها ولكن
لا نشغل لنا في هذا الكتاب بكسر طامات ذلك الرجل وزخرفاته وبالله التوفيق ثم اعلم انه قد سنح لي بعد التامل في مسئلة الرؤية ان المنازعة فيها
شبيهة بالمنازعات اللفظية وهذا شيء ما اظن سبقني فيه احد من علماء السلف وذلك ان المعتزلة ومن تابعهم من الامامية من نفاة الرؤية بما ذكر
في معنى الحديث المشهور وهو قوله ستروت ربكم كما ترون القمر ليلة البدر ان المراد الانكشاف التام العلمي الذي لم يحصل في هذه النشاة
الدنيوية وسيحصل هذا الانكشاف في النشاة الثانية والاشاعرة المثبتون للرؤية ذكروا ان المراد بالرؤية حالة يخلقها الله تعالى في الحي ولا يشترط
بضوء ولا مقابلة ولا غيرهما من الشرايط ثم ذكر الشيخ الاشعري في ادراكات الحواس الخمس الظاهرة انها علم بمتعلقاتها فالابصار الذي هو قبل الادراك
بالباصرة يكون علما بالمبصر او ثبتنا الرؤية الادراك بالباصرة فعلى هذا يكون الرؤية علما خاصا وانكشافا تاما غاية الامر انه حاصل من هذه
الحاسة المخصوصة فظهر اتفاق الفريقين على ان رؤية الله تعالى التي دلت عليه الاحاديث هي العلم التام والانكشاف الكامل وبقي النزاع في محل حصوله
فكما يجوز ان يكون محل حصول هذا الانكشاف قلبا فليجز المجوز ان يكون محله عضوا آخر هو البصر فيرتفع النزاع بالكلية والله تعالى اعلم انتهى كلامه
واقول كل ما ذكره تمويهات باطلة وتخيلات مموهة عاطلة لا يعود الى طائل ولا يرجع الى حاصل اما اولا فلما قد علمت من خاتمة الجمهور على ما
اسبقه بقوله فقد علمت وقد علمت اذ قد سبق منا ما حاصله ان حد الابصار الا بالحاسة والرائي بالحاسة لا يرى الا ما كان مقابلا كالجسم او حالا في المقابل
كاللون او في حكم المقابل كالوجه في المراة والله تعالى ليس كذلك وقد ذكرنا ان الضرورة قاضية بذلك وهذا ابادر الى ذلك من اخبر بانه راى شيئا
ليس كذلك كما نكذب من اخبر بانه راى جسما غير متحرك ولا ساكن وجحد الضرورة التي حكم بها عقول الحكماء واهل العدل من الامامية والمعتزلة
ومن تابعهم غير مستنكر من هذا الشارح الناصب واصحابه لان لهم مدخلا عظيما في المكابرة وعشيا التمويه كما لا يخفى على الفاضل النبيه واما
ثانيا فلان نما استدل به من حديث انكشاف الله تعالى على عبده انكشاف القمر ليلة البدر مدفوع بعد صحة سنده فان راويه قيس بن حازم وقد
اختل عقله في اخر عمره ولذا لا يقبل قوله ما لم يعلم تاريخه ولو سلم صحته من الجانبين يكون المراد من الرؤية فيه العلم التام كما في قوله تعالى الم تر كيف
فعل ربك باصحاب الفيل الم ير الانسان انا خلقناه ويكون معناه انكم ستعلمون ربكم علما يقينيا ضروريا كما تعلمون القمر عيانا كذلك والتشبيه
المدلول عليه بقوله كما ترون القمر لا يقتضي مساواة طرفيه من كل وجه كما لا يخفى ويؤيد ما ذكرنا ما روي في المشهور عن مولانا امير
المؤمنين وقد سئل عنه هل ترى ربك فقال لا اعبد ربا لم اره فقيل له كيف تراه قال لا تدركه العيون بمشاهدة العيان ولكن تدركه
القلوب بحقايق الايمان لا يقال لو كان معنى الرؤية في الحديث ذلك لتعدى الى المفعولين لانا نقول العلم قد يكون يقينيا واضحا لا يتعدى الى مفعولين
ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون له مفعول ثان قد حذف لدلالة سياق الكلام عليه كما في قوله تعالى ولا يحسبن الذين يبخلون بما آتاهم الله
من فضله هو خيرا لهم على قراءة من قرأ بالياء واما ثالثا فلان ما ذكره من ان الادراك في لغة العرب هو الاحاطة فلعله اخذ ذلك من كلام
شارح الجديد للتجريد عند ذكر جواب الاشاعرة عن استدلال اهل التنزيه بالاية المذكورة فانهم على ما ذكره اجابوا بانا لا نسلم ان الادراك بالبصر هو
الرؤية او لازم لها بل هو رؤية مخصوصة وهو ان يكون على وجه الاحاطة بجوانب المرئي اذ حقيقته النيل والوصول ماخوذ من ادركت فلانا اذا
لحقته ولهذا يصح رايت القمر وما ادركه بصري لاحاطة الغيم به ولا يصح ادركه بصري وما رايته انتهى وفيه نظر لان تخصيص معنى الرؤية بذلك مما لا يوجد

كتب اللغة المعروفة فيكون القول به على سبيل التشهي والتعسف ولان كون حقيقة الادراك اللحوق والوصول كما اعترفوا به لا يدل على ان الادراك بالبصر هو الرؤية على

وجه الاحاطة بجوانب المرئي ولان اخذه لك من دركت فلانا اذا لحقته غير ظاهر ولانا لا نسلم تحقق قوله وانما العمر وما ادركه بصري فلا يثبت ما هو بصدده على

انه معارض بانهم يقولون ادركت الشمس ولا يريدون رؤيتها من جميع جوانبها واما رابعا فلان ما ذكره من ان نفي الاحاطة مدح له تعالى غير مسلم لان السماء وغيرها

من الاجسام العظيمة تشاركه في انه لا يحيط بها الابصار فاي مدح ومما للرازي من انه انما يحصل التمدح بنفي الرؤية اذا كانت الرؤية جائزة عليه وكان تعالى قادرا على

منع الابصار عن ذلك ممنوع بجواز ذلك المدح بنفي السنة والنوم والصاحبة والولد وجوابه جوابنا واما خامسا فلان ما استدل به على المدح بنفي الظلم والعبث

صحيح لان المدح هنا راجع الى الفعل وما كان كذلك فلا يتم المدح فيه الا مع القدرة عليه وهذا لا يصح المدح بنفي الجمع بين الضدين ونحو ذلك بخلاف ما كان

راجعا الى الذات فانه غير مقيد بذلك واما سادسا فلانه ان اراد بنفي كون الادراك في لغة العرب بمعنى العلم والاحساس عدم كونهما داخلين تحت مفهوم الادراك فممنوع

المنع عليه ظاهرا وان اراد عدم تفسيرهم اياه بذلك فان كان ذلك لتفسيرهم اياه بما يدل عليهما فلا يفيد فان ارباب اللغة فسروا بعض الالفاظ بمفهوم ما كلية صادقة على افرادها

من غير تعلقهم لتفاصيل الافراد عند الوضع بل يكفي عندهم في كون تلك الافراد افرادا لبعض المفهوم ما كونها بحيث يصح ان يحكم عليها بذلك وحاصله

فيما نحن فيه وان تكلف التجوز في وصول العلم الى المعلوم والاحساس الى المحسوس والرؤية الى المرئي مطلقا مشترك واما سابعا فلان ما ذكره من جواب الاشاعرة

عن تمسك اهل العدل بقوله تعالى لن تراني من ان كلمة لن للنفي المؤكد دون المؤبد مردود بان الحمل على التاكيد مجاز لا يصار اليه بل يسبق الذهن عند الاطلاق فهذه اللفظة

للتابيد ولو ابقيت الاية على نفي رؤيته تعالى في المستقبل مطلقا فلا يدل بجوازها او وقوعها في وقت من المستقبل من مخصص لا مخصص وما توهم من

تخصيصه بقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة مدفوع بان النظر ليس بمعنى الرؤية فقط بل لما انه ثبت عند انتفائها فيقال نظرت الى الهلال

فلم اره وما ثبت الرؤية عند انتفاء النظر فيقال في الله تعالى رأى ولا يقال ناظر وتعقب الرؤية بالنظر فيقال نظرت فرأيت ويجعل حصله للرؤية فيقال انظر

تعالى حتى يجعل غايته للرؤية فيقال انظر حتى رايته وما قيل من ان النظر اذا قرن بالى افاد الرؤية منقوض بقوله تعالى وتريهم ينظرون اليك وهم لا

يبصرون والى غير ذلك من الايات والاشعار المنقولة في هذا المقام من كتب اصحابنا الاعلام في علم الكلام على ان نفي الادراك في الاية على الاطلاق ينصرف الى عموم الاوقات

في المستقبل فيؤدي الى تابيد النفي ولا لذلك الاطلاق لا بد لا له التابيد عند من ينكر التابيد فيهما ثم ان التابيد لو ثبت لنفس النفي فالمنع في مقابلة كما ترى تعالى اذا

دل الدليل على ارادة خلاف الاصل كما في قوله تعالى لن ابرح الارض حتى ياذن لي وجب العدول والحمل على النفي المؤكد في ذلك الموضع لنوع من المبالغة فاندفع

استدلال بعض شارحي الكافية على نفي كون لن للتابيد بالاية المذكورة واما ثامنا فلان ما ذكره من عند نفسه مدخول بانه لو سلم ان العرف يفهم من كلمة

لن التابيد في مدة الحيوة تماما يسلم فهم ذلك كل من المتكلم بتلك الكلمة والمخاطب في بلاد العرب ولا تم انهم يفهمون ذلك اذا كان المتكلم بها حاجيا ابديا بالنها

سرمديا كما فيما نحن فيه فتدبر واما تاسعا فلان ما ذكره من ان المراد من قوله تعالى ولن يتمنوه ابدا تابيد نفي التمني في مدة الحيوة للعلم بان اليهود في الاخرة يتمنون

الموت للخلاص من عذاب الاخرة ففيه انه لا يخفى على معاشر العقلاء من ان احدا لا يتمنى الموت من صميم القلب وخلوص العقيدة خصوصا في الاخرة التي يعلم كل احد ان

منها ابدية نعم يتمنون الخلاص عن العذاب بان يرحمهم الله تعالى ويخلصهم عن العقوبة بلطفه ويعطيهم الجنة ابدا كما يرغب المؤمنون اليها انهم يتمنون عن صميم القلب

كما ينبه به وجه اغلاق المعاند فتعلقه في تفسير قوله تعالى ويقول الكافر يا ليتني كنت ترابا في موضع من الكشاف فصرح به ولو سلم فمعنى النظم الاية ظاهر في

التابيد علما بتحقق انهم يتمنون في الاخرة علم بهذه القرينة ان المراد التابيد بالنسبة الى اوقات الدنيا فمنع كون لن للتابيد مطلقا والتنظير بهذه الاية

على نظر واما عاشرا فلان ما ذكره في جواب احتجاج العدلية باستعظام الله تعالى امر الرؤية ففيه اما اولا فلان كل منصف لا ينكر ان الكلام في كلا الايتين

الرؤية واستماعها كما يظهر من التامل في قوله تعالى فقد سالوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم ومن ينكر ذلك فهو

ظالم تعنتا ولو كان ذلك ممكنا لما عذبهم الله تعالى بايقاع الصاعقة عليهم حين طلبهم اذ نعلم بالضرورة ان الله تعالى لا يرضى بتعذيب جماعة علقوا ايمانهم على امر

ممكن وطلبوه واعترفوا بان يؤمنوا بعد وقوعه كما يدل عليه قوله تعالى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة بل كان تعذيبهم لتعليقهم ايمانهم على ما لا يمكن كما في

قوله تعالى ... النبي ... اغنوهم عن مسئلتهم ولو بتمرة فعلم بهذا ان حمل ذلك على تعنتهم وعنادهم تعنت وعناد اذ لا يعقل نقد

جماعة علقوا ايمانهم على امر ممكن في اوقات الاخرة وطلبوا الهدى بتعريف نبيهم لكونهم متحيرين ... اشياء اخر ولعلهم فهموا التعنت من اقتراح دليل زائد بعد

ظهور صدق المدعي بعد ثبوته كما ذكره الفاضل النيشابوري في تفسيره وفيه ان اقتراح دليل زائد سيما اذا كان الدليل الاول نقليا والزائد دليلا يحصل به التوافق

النقل والعقل ويحصل الاطمينان التام لا يدل على التعنت ولا يوجب العقاب والعتاب كيف وقد طلب شيخ الانبياء ابراهيم مثل ذلك حيث اقترح اراءة احياء

الموتى للاطمينان القلبي كما اخبر عنه في القران مع علمه بذلك من الوحي وغيره من الادلة حتى انه لما خاطبه تعالى بقوله او لم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي

بعد تعاضد الادلة واما ما قيل من ان قولهم لن نؤمن لك يدل على لجاجهم وانه تعليق لما ادعى موسى الرؤية تجوزا وقالوا لن نؤمن لك اذ لا يقال الا لمن يقول

... ذلك ... بقوم انتهى ... ظاهر ... الرد عليهم من ... قبل الوحي بالغيب ... يذكره احد

من المفسرين في شان نزول هذه الاية وما ذكره من دلالة كلمة لن على ذلك لا نسلم لانه لا يذكر في ابتداء الكلام فهو مقدمة كاذبة افتراها على اهل اللسان ولو سلم

فلعله في ضبط الكلام بل الوجه في ايراد كلمة لن ههنا هو انهم لما سالوا موسى ولا ان مكلمهم الله ... سؤالهم ... فاستماع كلام الله

... واكبروا الذي كما ورد في المشهور من ... فلما انقطعت بهم الاهتمام في تحصيل ذلك المطلوب زادوا في الابرام وادرجوا

كلمة

كلمة لن في الكلام واما ثانيا فلان قوله ولو كان لاجل الامتناع لمنعهم موسى عن تلك الاية يدل على ان موسى لم يمنعهم عنه وليس كذلك بل منعهم عنه كما يدل عليه
ما روي في شان النزول وسياق قوله تعالى اذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون مع قوله اتهلكنا بما فعل السفهاء
كما يجده العارف بخواص الكلام ومقتضيات الحال والمقام واما عاشرا فلان ما اتى به من اظهار القدح في الادلة العقلية على صحة الرؤية فهو ازراء
بشيخه الاشعري وسلسلة مشايخه حيث لم يقدروا مع كثرتهم في مدة متمادية على اقامة دليل عقلي اقناعي على ذلك سوى الدليل المشهور الذي قد صار من تواتر
سهام الاعتراض عليه كبيت الزنبور بل في ذلك اهانة عظيمة لامامه فخر الدين الرازي لما سنذكره من انه هرب عن هذا المضمار وارتكب عار الفرار فظهر ان ما ذكره
من التصلف في اداء نغمته غلط تبع فيه شيخه الاشعري لا كسر لها ما تامل كلام غيره واما الحادي عشر فلان ما سنح له بعد التامل في مسئلة الرؤية من جعل
النزاع لفظيا وظن انه لم يسبقه احد من علماء السلف فيه انه من بعض الظن لان امامه فخر الدين الرازي وشيخه الفاضل التفتازاني قد سبقاه في ذلك لكن بوجه
صريح وهو ابعد من عذره ويجيء باصلاح قباحته ويدفع لوث شؤم الفرار بان جعل النزاع المشهور المستند بين الجمهور على مراده لفظيا بامثال
التكلفات التي ارتكبوها كما ترى مع ان بعده عن التوفيق في التوفيق المذكور ظاهر لظهور ان ما عرفه على ما النسخة بقوله فعلى هذا يكون الرؤية علما خاصا
انكشافيا تاما غير متفرع على ما نقله عن الامامية في معنى الحديث المشهور كيف وقد نقلنا سابقا عن المصنف في كتاب نهج المسترشدين انهم جعلوا الاحساس بالاشياء
مقابلا للعلم والاعتقاد ولهذا ظهر كذب ما ذكره بعد ذلك من اتفاق الفريقين على ان رؤية الله تعالى هي العلم التام والانكشاف الكامل والمنع الى تكلفه
من التوفيق بين الفريقين صلح من غير تراضي الخصمين بل الاولى به ان يتركه في خلافه ثم او يخص نفعه بالعقايد واهل مولا انه وما اشبه تكلفه
هذا بما يحكى انه قد سمع بعض الاكارين والبقارين ان العنبر خثاء البقر البحري فتشاوروا في ذلك واسروا النجوى مع الرئيس فاجمعوا على انهم
ان لنا ثيرانا فنصنع حوضا عظيما وندخل تلك الثيران فيه ليحصل لنا من العنبر قدر كثير فننطبع ونهديه الى الاصحاب والاحباب ونبيع ما فضل من
ذلك ونصرف في حوائجنا ونستغني بذلك عما نحن فيه من الاعمال الشاقة والحركات العنيفة ونتخلص بذلك الشغل عن الاخرجات والحراجات والمطالبات الديوانية
فجروا على هذا الراي وصنعوا حوضا عظيما واجروا فيه الماء وادخلوا ثيرانهم فيه وقت الربيع فلما راثت الثيران اخذوا من خثاها واستطابوا لان
خثاء البقر في ذلك الوقت يجيء غير منكرة فلما كثر ذلك عندهم وفضل عن حاجاتهم حملوا بعضا منه الى العطار ليبيعوا منه فلما راه العطار قال هذا
عنبر ذكي الرائحة لا يوجد مثله في خزائن السلاطين فاحفظوه لنفسكم ولاحبابكم وما فضل فادخروه لاعقابكم فانه علق نفيس لا يعرف قدره الا
بصير كامل خبير غافل مثلكم والى لكم الامثال ثم لا يذهب عليك ان الذي الجأ فخر الدين الرازي ومن نحا نحوه الى ان جعلوا النزاع لفظيا هو العجز
عن تمام الدليل العقلي على امكان الرؤية حتى ان الرازي فضح نفسه في كتاب الاربعين فقال بعد ذكر دليل الاشاعرة وذكر الاسولة والايرادات
الكثيرة عليه اعلم ان الدليل العقلي المعول عليه في هذه المسئلة هذا الذي ذكرناه وقد اوردنا هذه الاسولة عليه واعترفنا بالعجز عن الجواب عنها اذا عرفت
هذا فنقول مذهبنا في هذه المسئلة ما اختاره الشيخ ابو منصور الماتريدي وهو انا لا نثبت صحة رؤية الله تعالى بالدلائل العقلية بل نتمسك في
المسئلة بظواهر القرآن والاحاديث فان اراد الخصم تاويل هذه الدلائل وصرفها عن ظواهرها بوجوه عقلية يتمسك بها في نفي الرؤية اعترضنا
على دلائلهم وبينا ضعفها ومنعناهم عن تاويل الظواهر انتهى كلامه وقال في شرح المواقف بعد توجيه الدليل العقلي للاشاعرة بما امكن والاولى
ما قد قيل من ان التعويل في هذه المسئلة على الدليل العقلي متعذر فلنذهب الى ما اختاره الشيخ ابو منصور الماتريدي من التمسك بالظواهر النقلية
هذا كلامه ونحن نقول ليس لهذا الرجل المسمى بالامام ولا للسيد المحقق الشريف الهمام مع علو شانهما وشهرة مكانهما بين الانام ايثار هذا الطريق
اثبات صحة رؤية الله تعالى وامكانه بالظواهر اذ لا يمكن التمسك بالظواهر النقلية الا بعد اثبات الامكان الذاتي للرؤية بالبرهان العقلي والا وجب التاويل
كما في سائر ما يوهم اثبات التجسيم وقد اعترف بذلك شارح المقاصد حيث قال ولم يقتصر الاصحاب على ادلة الوقوع مع انها تفيد الامكان ايضا لانها سمعيات ربما يدفعها
الخصم بمنع امكان المطلوب فاحتاجوا الى اثبات الامكان اولا والوقوع ثانيا ولم يكتفوا بما يقال ان الاصل في الشيء سيما ما ورد به الشرع هو الامكان ما لم يبرز عنه
الضرورة او البرهان لان هذا انما يحسن في مقام النظر والاستدلال دون المناظرة والاحتجاج انتهى كلامه وقد صرح بمثله مولانا الخيالي في بحث المعاد من
حاشية شرح العقايد وقال الغزالي في رسالته المشهورة الكافية لبيان معنى النفخ والتسوية في قوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحي لانه ان لم يكن الظواهر
هين فان تاويلها ممكن والبرهان القاطع لا يدل بالظلم بل يسلط على تاويل الظلم كما في ظواهر التشبيه في حق الله تعالى انتهى هذا والحق ان الحق سبحانه وتعالى
لا يرى فانه بالمنظر الاعلى اذ لا يخفى على احد ان نور الشمس يكاد ان يذهب بالابصار فكيف يجد الانسان علو مشاهدة نور الانوار الذي نسبة نور
الشمس اليه كنسبة نور الذرة اليها بل اقل منه وانت خبير بان الهواء الاثيري وكذا السماء الطف منهما والظاهر ان الله تعالى الطف الاشياء ولذا قال هو جل
جلاله في مقام التمدح لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير فظهر ان كونه مرئيا نقص بالنسبة اليه تعالى كيف لا وقد عرفت ان
الرؤية بالبصر سواء كان في الحاضر او الغائب مشروط بامور ثمانية ومن الشروط المقابلة او ما في حكمها والجهة وهذان الامران من اللوازم المساوية
للاجسام الكثيفة اي السفليات الجسمية الكثيفة لانك علمت ان اللطافة المفرطة مانعة عنها وكذا النور المفرط وهو الله سبحانه مستور بحجب الانوار محجوب
بسرادقات الجلال والجمال فكيف يدرك على وجه ما فنزل الجليل تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا وقد اجل جلاله فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا
وخر موسى صعقا فلما افاق قال سبحانك تبت اليك وانا اول المسلمين والظاهر انه تسبيحه في هذا المقام تنزيه عن مشابهة الاعراض والاجسام المؤمنين

ونبيه بسؤال الرؤية ولهذا قالوا إنما أخذتهم الصاعقة لذنوبهم بسؤال الرؤية وقد يخطر بالبال أنه لولا كونه نبينا في أنه تعالى رفع عن أمته المسخ وبعض العقوبات النازلة
عليهم لنزلت عليهم صاعقة من السماء وأما المبنيات في هذا المقام لكونه مزلة لأقدام الخصماء وبالله التوفيق في نيل المطلوب واقتضاء المرام قال المصنف رفع الله درجته المسألة الثانية في
النظر وفيه مباحث الأول أن النظر الصحيح يستلزم العلم الضروري في ضمنه بأن كل من عرف أن الواحد نصف الاثنين وأن الاثنين نصف الأربعة فإنه يعلم أن الواحد نصف نصف
الأربعة وهذا الحكم لا يمكن الشك فيه ولا يجوز تخلفه عن المقدمتين السابقتين وأنه لا يحصل من نتائج المقدمتين السابقتين أن العالم حادث ولأن النفس ضرورة
الحاصل أولا أولى من حصول غيره وخالفت الأشاعرة كافة العقلاء في ذلك فلم يوجبوا حصول العلم عند حصول المقدمتين وجعلوا حصول العلم عقيب المقدمتين اتفاقيا
يمكن أن يحصل وأن لا يحصل ولا فرق بين حصول العلم بأن الواحد نصف نصف الأربعة عقيب قولنا الواحد نصف الاثنين والاثنان نصف الأربعة وبين حصول
العلم بأن العالم محدث أو أن النفس جوهر أو أن الاثنين زوج أو أن العدل حسن عقيب قولنا الواحد نصف الاثنين والاثنان نصف الأربعة وأي عاقل يرضى لنفسه
اعتقاد أن من علم أن الواحد نصف الاثنين وأن الاثنين نصف الأربعة يحصل له علم أن العالم محدث وأن من علم أن العالم متغير وأن كل متغير محدث يحصل له العلم بأن الواحد نصف
نصف الأربعة وإن ربما بالكل ولا يحصل له العلم بأن العالم محدث وهل هذا إلا عين السفسطة انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري
أن حصول العلم الذي هو النتيجة عقيب النظر الصحيح بالعادة وإنما ذهب إلى ذلك بناء على أن جميع الممكنات مستندة عنده إلى الله سبحانه ابتداء أي بلا واسطة وعلى أنه تعالى
قادر مختار فلا يجب عنه صدور شيء منها ولا يجب عليه ولا علاقة بوجه بين الحوادث المتعاقبة إلا بإجراء العادة بخلق بعضها عقيب بعض كالإحراق عقيب مماسة
النار والري بعد شرب الماء فليس للمماسة والشرب مدخل في وجود الإحراق والري بل الكل واقع بقدرته وخلقه تعالى فله أن يوجد المماسة بدون الإحراق
وأن يوجد الإحراق بدون المماسة وكذا الحال في سائر الأفعال وإذا تكرر صدور الفعل منه وكان دائما أو أكثريا يقال إنه فعله بإجراء العادة وإذا لم يتكرر أو تكرر
قليلا فهو خارق للعادة أو نادر ولا شك أن العلم بعد النظر ممكن حادث محتاج إلى المؤثر ولا مؤثر إلا الله تعالى فهو فعله الصادر عنه بلا وجوب منه ولا عليه
وهو دائم أو أكثري فيكون عاديا هذا مذهب الأشاعرة في هذه المسألة وقد بينا فيما سبق أن المراد من العادة ماذا فالخصم إما أن يقول إن استلزام النظر
الصحيح للعلم واجب وتخلفه عنه محال عقلا فهذا باطل لإمكان عدم التفطن للنتيجة مع حصول جميع الشرائط عقلا فلا يكون التخلف محالا عقلا وإن أراد أنه
عادة بمعنى أنه محال التخلف عادة وإن جاز عقلا فهذا عين مذهب الأشاعرة كما بينا وأما قوله إن الأشاعرة جعلوا حصول العلم عقيب المقدمتين اتفاقيا فافتراء محض
لأن من قال إن الاستلزام عادي على حسب ما ذكرنا من أنه لم يكن يقال إنه يكون اتفاقيا كما صرح في الأمثلة على شاكلة مطامات ترهاته وكأنه لم يفرق بين اللزوم
العادي وكون الشيء اتفاقيا أو يفرق لكن ينبغي التهدئة للتشنيع والتنفير والله أعلم انتهى وأقول فيه نظر أما أولا فلأن ما فرع على كونه تعالى قادرا
مختارا من عدم وجوب صدور شيء ولا وجوب شيء عليه مردود بأنه لا يلزم من كون الشيء قادرا مختارا أن لا يجب عليه شيء كما قالوا إن الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار وأنهم
قالوا إنه يجب صدور الأشياء عن الله تعالى على مقتضى علمه ويمتنع عدم صدوره مع أنه لا ينافي الاختيار وأما ثانيا فلأن ما ذكره من أن الخصم إما أن يقول كذا وإما
أن يقول كذا مدفوع بأن الخصم لا يقول ولا يريد شيئا من ذلك بل يدعي أن لابد هنا من ذلك مع تجشم الأشعري تلفيق العقيدة بديع وتشكيك مثل ذلك ويقول إن
بديهة العقل حاكمة بأن تخلف النتيجة عن النظر الصحيح المستجمع للشرائط محال عقلا والمنكر مكابر لا يستحق الجواب وقد سبق ما يوضح هذا في أوائل الكتاب
وأما ثالثا فلأن ما ذكره من أن نسبة الأشاعرة إلى جعلهم حصول العلم عقيب المقدمتين اتفاقيا افتراء محض غلط محض وما ذكره في بيان ذلك تلبيس
فإن القضية الاتفاقية في مقابلة اللزومية التي حكم فيها بلزوم أحد الطرفين للآخر لعلاقة بينهما من العلاقات المقررة في محله واللزوم العادي لتبين
العلاقات المعتبرة في القضية اللزومية المقتضية لعدم التخلف عقلا بل قد اعترف هذا الناصب ههنا في بيان مذهب شيخه بأنه لا علاقة بوجه بين الحوادث
المتعاقبة إلا بإجراء العادة فيكون مصاحبة أمرين عادة مساوقة لوقوعهما اتفاقا كما أشار إليه المصنف قدس سره بل إطلاق اللزوم على ذلك مجاز من قبيل إطلاقه
اللزوم العرفي الذي اعتبره أهل العربية في الدلالة الالتزامية ومن القضايا الاتفاقية أن هذا الناصب جاهل بمبادئ الفرق ويقع التشنيع عن أصحابه ينعكس
القضية وإن بدبعهم دبطهم البلية زادهم الله مرضا وجعلهم أشباه البلاء بأعراضهم على النبي الأمين وعترته المعصومين قال المصنف رفع الله درجته المبحث الثاني
في أن النظر واجب بالعقل الحق أن مدرك وجوب النظر عقلي لا سمعي وإن كان السمع قد دل عليه أيضا بقوله تعالى قل انظروا وقالت الأشاعرة لا يلزم منه انقطاع حجج الأنبياء
وظهور المعاندين عليهم وهم معذورون في تكذيبهم مع أن الله تعالى قال لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل فقالوا إنه واجب بالسمع لا بالعقل شيء البتة وليس يجب بالعقل
فيلزم إفحام الأنبياء واندحاض حجتهم لأن النبي إذا جاء إلى المكلف فأمره بتصديقه واتباعه لم يجب ذلك عليه إلا بعد العلم بصدقه إذ بمجرد الدعوى لا يثبت صدقه
بل ولا بمجرد ظهور المعجزة على يده ما لم ينضم إليه مقدمات منها أن هذه المعجزة من عند الله تعالى فعله لغرض التصديق ومنها أن كل من صدقه الله تعالى فهو صادق لكن
العلم بصدقه حيث يتوقف على هذه المقدمات النظرية لم يكن ضروريا بل يكون نظريا فللمكلف أن يقول لا أعرف صدقك إلا بالنظر والنظر لا أفعله إلا إذا
علمت وجوبه ولا أعلم وجوبه إلا بقولك وقولك ليس بحجة قبل العلم بصدقك فينقطع حجة النبي ولا يبقى له جواب يخلص به فينتفي فائدة بعثة الرسل حيث لا يحصل الانقياد
إلى قولهم ويكون المخالف لهم معذورا وهذا هو عين الإلحاد والكفر نعوذ بالله منه فلينظر العاقل المنصف من نفسه هل يجوز له اتباع من يؤدي مذهبه
إلى الكفر وإنما قلنا بوجوب النظر لأنه دافع للخوف ودفع الخوف واجب بالضرورة انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول اعلم أن النظر في معرفة الله تعالى واجب بالإجماع
والاختلاف في طريق ثبوته فعند الأشاعرة طريق ثبوته السمع لقوله تعالى انظروا ولأن معرفة الله واجبة إجماعا وهي لا تتم إلا بالنظر وما لا يتم الواجب
المطلق إلا به فهو واجب ومدركه هذا الوجوب هو السمع كما سيحقق بعد هذا وأما المعتزلة ومن تبعهم من الإمامية فهم يقولون بوجوب النظر لكن يجعلون

مدركه العقل لا السمع يعترضون على الأشاعرة بأنه لو لم يجب النظر إلا بالشرع لزم إفحام الأنبياء وعجزهم عن إثبات نبوتهم في مقام المناظرة كما ذكره من الدليل والجواب
من وجهين الأول النقض وهو أن ما ذكرتم من إفحام الأنبياء مشترك بين الوجوب الشرعي الذي هو مذهبنا والوجوب العقلي الذي هو مذهبكم فما هو جوابكم فهو جوابنا
وإنما كان مشتركا إذ لو وجب النظر بالعقل فوجوبه ليس ضروريا بل بالنظر فيه والاستدلال عليه بمقدمات مفتقرة إلى أنظار دقيقة من أن المعرفة واجبة وأنها
لا تتم إلا بالنظر وأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب فيقول المكلف حينئذ لا أنظر أصلا ما لم يجب علي ولا يجب علي ما لم أنظر فيتوقف كل واحد من وجوب النظر والنظر في وجوبه
على الآخر لا يقال إنه يمكن أن يكون وجوب النظر فطري القياس فيضع النبي للمكلف مقدمات ينساق ذهنه إليها بلا تكلف ويفيده العلم بذلك يعني بوجوب النظر
ضرورة فيكون الحكم بوجوب النظر ضروريا محتاجا إلى تنبيه على طريقه لأنا نقول كونه فطري القياس مع توقفه على ما ذكرتموه من المقدمات الدقيقة
باطل وعلى تقدير صحته بأن يكون هناك دليل آخر فللمكلف أن لا يستمع إليه ولا إلى كلامه الذي يريد تنبيهه ولا يأثم بترك النظر والاستماع إذ لم يثبت بعد
وجوب الشيء أصلا فلا يمكن الدعوة وإثبات النبوة وهو المراد بالإفحام والجواب الثاني الحل وهو أن قول المكلف لا أعرف صدقه إلا بالنظر والنظر
لا أفعله إلا إذا وجب علي وعرفت وجوبه إن أريد به أن الوجوب عليه يتحقق بالشرع في نفس الأمر لكن لا يلزم أن تعرف ذلك الوجوب فإن قال الوجوب موقوف على علمي به
قلنا لا بل هو موقوف على العلم بالوجوب فلو توقف الوجوب على العلم بالوجوب لزم الدور فليس الوجوب في نفس الأمر موقوفا على العلم بالوجوب فإن
قال أنا لم أعرف الوجوب لم أنظر قلنا ماذا تريد من الوجوب الذي ما لم تعرفه لا تنظر فإن قال نريد بالوجوب ما يكون ترك الواجب به إثما وفعله ثوابا قلنا فهذا ثابت بالشرع نعرفه
حيث قلنا بالثواب لا يبطل قولك ووجوبه لا أعرف إلا بقولك فيندفع الإفحام وإن قال نريد بالوجوب ما يكون ترك الواجب به قبيحا لا يستحسنه العقلاء
ويترتب عليه المفسدة فيرجع إلى استحسان العقل قلنا فأنت تعرف هذا الوجوب إذا راجعت العقلاء وتأملت فيه بعقلك فإن كل عاقل يعرف أن ترك النظر في
معرفة خالقه مع بث النعم قبيح وفيه مفسدة فيبطل قولهم لا أنظر ما لم أعرف الوجوب واندفع الإفحام لا يقال هذا الوجه الثاني هو عين القول بالحسن
والقبح العقليين وليس هذا مذهب الأشاعرة بل هذا ادعاء المذهب المعتزلة ومن تابعهم قلنا لا لأنا نقول ليس هذا من الحسن والقبح اللذين وقع فيهما المنازعة
أصلا لأن الحسن والقبح بمعنى تعلق المدح والثواب والذم والعقاب هو محل النزاع فهو عند الأشاعرة شرعي وعند المعتزلة عقلي وأما الحسن والقبح بمعنى
ملائمة الغرض ومنافرته وترتب المصلحة والمفسدة عليهما فإنهما عقليان بالاتفاق وهذا من تلك الباب وسنبين لك حقيقة هذا البحث في فصل الحسن والقبح
إن شاء الله ثم اعلم أنا سلكنا في دفع لزوم الإفحام عن الأنبياء مسلكا لم يسلكه قبلنا أحد من السلف وأكثر ما اطلعنا عليه من كلامهم لم يفد دفع الإفحام
كما هو ظاهر على من راجع كلامهم والله أعلم إذا عرفت هذا علمت أن الإفحام مندفع على تقدير القول بالوجوب الشرعي في هذا البحث فبان الانجرار إلى الكفر و
الإلحاد ثم من غرائب طامات هذا الرجل أنه أورد شبهة على كلام الأشاعرة وهي مندفعة بأدنى تأمل ثم رتب عليه التكفير والتفسيق وهذا غاية الجهل
والتعصب وهو رجل يريد ترويج طامات لبعض الفلندرية والأوباش ورعاع الجهلة من الرفضة والمبتدعة انتهى كلامه **وأقول** فيه نظر أما أولا
فلأن ما ذكره في دفع الإيراد عن النقض مردود بأن للعدلي أن يقول نحن نعلم بالبديهة أن النظر يزيل الخوف مع قطع النظر عن تلك المقدمات ودفع الخوف واجب
فينتقل الذهن بهما إلى وجوب النظر ويحصل العلم من غير تعب ومشقة وملاحظة مقدمات خارجة عنهما فإنا نعلم أنه إذا جاء رجل موصوف بالصفات الكاملة
فقال أنا نبي الله وعندي خوارق شاهدة على دعواي فمن له عقل وفهم يحصل له خوف ودفع الخوف واجب بالضرورة كما ذكره المصنف أيضا ما ذكره من أنه
على تقدير صحة كونه فطري القياس للمكلف أن لا يستمع إليه غير مسموع إذ ليس له أن لا يستمع إليه إذا كان وجوبه عقليا فإن إلزام العقل حينئذ لا يقتضي
الاستماع عن النبي بل عن العقل وليس له أن لا يستمع من العقل لوجود مقدمات عقلية فطرية مثبتة له أنه يجب استماعه فقياء عليه والحاصل أنه إذا كان شرعيا
فكل الواجبات بعد ثبوت الشرع فللمكلف أن يقول للنبي ثبت العرش ثم انقش وإذا كان عقليا فالكل بعد العقل وهو ثابت له فهو بنفس النقوش فقياء عليه
مجتمع عنه ومن حكمه وله محيص قبل ثبوت الشرع عن الشرع وأحكامه فلا يكون الإلزام مشتركا على أنه يمكن أن يقال في دفع النقض عن أهل العدل بناء على
أصلهم وهو وجوب اللطف على الله تعالى أنه يجب عليه تعالى إراءته المعجزة فلا يلزم الإفحام وأيضا يمكن تقرير الدليل على وجه لا يتوجه إليه النقض بأن يقال لو كان
الحسن والقبح عقليين لما أمكن أن يتحقق الإلزام في بعض من الأوقات بالنسبة إلى من حصل له تلك المقدمات وعرف بها عقلا أن النظر في المعجزة واجب سواء كانت تلك
المقدمات ظاهرة أو خفية أو بالنسبة إلى من يلقي النبي إليه تلك المقدمات الموصلة إلى وجوب النظر وبواسطة تلك المقدمات حصل له العلم بوجوب النظر وأما
لو كانا شرعيين فلا يمكن أن يتحقق الإلزام لأنه لا وسيلة حينئذ إلى معرفة وجوب النظر إلا قول النبي والحال أن الوقوف بقوله على معرفة صدقه الموقوفة على معرفة
وجوب النظر الموقوفة على قوله والحاصل أنهما لو كانا شرعيين لزم عدم صحة إلزام النبي للمكلف بالنظر في بعض من الأوقات وكفى به محذورا وأما ثانيا
فلأن ما ذكره في مقام الحل من كفاية تحقق الوجوب في الشرع في نفس الأمر إن أراد بنفس الأمر فيه مقتضى الضرورة والبرهان ونحوه مما فسر به فهو راجع إلى الحسن
والقبح العقليين وإن أراد به ما في العقل الفعال ونحوه من المعاني فيتوجه عليه أن نفس الأمر بهذا المعنى مما لا اطلاع عليه إلا للمعصوم فثبوت الوجوب في نفس
الأمر لا يدفع الإفحام وإنما يندفع بإثبات الوجوب على المكلفين والحاصل أنه لا نزاع لأحد في أن تحقق الوجوب بحسب نفس الأمر بهذا المعنى لا يتوقف على العلم
بالوجوب وإنما النزاع في أن وجوب الامتثال لقول النبي حين أمر المكلف بالنظر في المعجزة إنما يثبت إذا ثبت حجية قوله وهي لا تثبت عقلا على هذا التقدير
فيكون بالسمع فمتى لم يثبت السمع لم يثبت ذلك الوجوب والسمع إنما يثبت بالنظر فله أن لا ينظر ولم يأثم لأنه لم يترك ما هو الواجب عليه بعلمه كما
إذا وجب علينا حكم ولم يظهر عندنا وجوبه فلم نأت به لم نأثم فيلزم الإفحام بخلاف ما إذا ثبت الوجوب العقلي فإنه إذا قال لا أنظر لظهر له صدقه فللنبي أن يقول تركك لوجوبه

[illegible] نقلا

عقلا لثبوت الحسن العقلي الحاكم بحسن التكليف دون المكلف به لما لا يستقل العقل بالاهتداء اليه ذكره فيجب الرجوع في مثله الى المؤيد من عند الله تعالى واما ثانيا فلان
ما خص به في هذا المقام من فوائد النبوة المضحكة الباطلة مردود من وجوه اما اولا فلانه لا يلزم من قول المكلف بالوجوب لذلك الزمنا ابتناؤه على ما يكون
ثواب الواجب انما وقع له ثوابا باثباته الشرع وابتغائه به اذ يكفي في الزام اللبيب سماع تلك العبارات من اهل الشرع قد بيناها او حدثناها من غير ان يقع المعنى نقضها
واما ثانيا فلان قوله فان كل عاقل يعرف ان ترك النظر في معرفة خالقه مع بث النعم قبيح وفيه مفسدة الى آخره مدخول بان مجرد العلم بنحو من القبح لا يوجب اقدام
المكلف الى الفعل الحسن او امتناعه عن الفعل القبيح بل لا بد في ذلك انما يكون كون الفعل حسنا او قبيحا عقلا بالمعنى المتنازع فيه اي كونه مستحقا للثواب او
العقاب او جديرا بالذم من الله تعالى والمدح منه فان المعاني الاخر التي لا نزاع في عقليتها لا تؤدي بمفهومها الى خوف المكلف عن مؤاخذته في العاجل او الآجل
حتى يوجب له الاقدام الى الفعل او الاجتناب عنه فان كثيرا ممن يعتقد الخير والشر وترتب الثواب والعقاب من الله تعالى على الفعل ولا يعتقد فعل القبيح وترك الحسن يحمل بالوا
لنوازع الشهوة فكيف بالمكلف الذي نشأ في ايام الجاهلية ولم يعتقد بعد شيئا من ذلك لظهور ان مجرد تعقله لكون الفعل متضمنا لصفة كمال او نقص او مشتملا
على مصلحة او مفسدة من غير توقع خوف عاجلا او آجلا لا يوجب ذلك نعم لو كان المراد من المصلحة والمفسدة الثواب والعقاب وما يعتبر من ذلك في مجاري العادات
لحصل الخوف لكن ذا من المصلحة والمفسدة بذلك يرجع الى المعنى المتنازع فيه كما لا يخفى واما ثالثا فلان قوله قلنا هذا ليس من الحسن والقبح الذي وقع فيهما المنازعة ممنوع
لما اشرنا اليه من ان دراك الحسن والقبح بذلك المعنى لا يوجب كونه حسنا او قبيحا عند الله مستحقا للثواب والعقاب منه فلا يوجب للمكلف شيئا من الفعل والترك
وانما الموجب له علمه بانه حسن او قبيح عند الله ومستلزم لنيل الثواب والعقاب بما حققناه وقررناه فظهر ان ما سلكه في دفع لزوم الافحام انما هو مسلك الشيطان
وحقيق بان يضحك منه الصبيان وان انجر اصحابه الى الكفر والالحاد متوجه التعبير عن كلام المصنف بالطامات غير متجه وانما الطامات ما ذكره هو من المقدمات السخيفة والكلمات
الواهية او من مواشي ابي حنيفة فموه بها العذب الفرات بالملح الاجاج وتوقع منها دفع الافحام فلعمري لا يروج ذلك التزييف المردود الا على
اهل الجاهلية الذين هم اشد غباوة من كوادن البهم واكثر غواية من عبدة العجل وقوم عاد وثمود **قال المصنف** رفع الله درجته **المبحث الثالث** في ان معرفة الله تعالى واجبة بالعقل
الحق ان وجوب معرفة الله تعالى مستفاد من العقل وان كان السمع قد دل عليه لقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله لان شكر النعمة واجب بالضرورة وآثار النعمة علينا ظاهرة
فيجب ان نشكر فاعلها وانما يحصل بمعرفته ولان معرفة الله تعالى دافعة للخوف الحاصل من الاختلاف ودفع الخوف واجب بالضرورة وقالت الاشاعرة ان معرفة الله تعالى
واجبة بالسمع لا بالعقل فلزمهم ارتكاب الدور المعلوم بالضرورة بطلانه لان معرفة الايجاب تتوقف على معرفة الموجب فان من لا نعرفه بشيء من الاعتبارات البتة نعلم
بالضرورة انا لا نعرف انه واجب فلو استفيدت معرفة الموجب من معرفة الايجاب لزم الدور المحال وايضا لو كانت المعرفة انما تجب بالامر لكان الامر بها
اما ان يتوجه الى العارف بالله تعالى او الى غير العارف والقسمان باطلان فتعليل الايجاب بالامر محال اما بطلان الاول فلانه يلزم منه تحصيل
الحاصل وهو محال واما بطلان الثاني فلان غير العارف بالله يستحيل ان يعرف ان الله تعالى قد امره وان امتثال امره واجب واذا استحال ان يعرف
ان الله تعالى قد امره وان امتثال امره واجب استحال امره والا لزم تكليف ما لا يطاق وسيأتي بطلانه ان شاء الله تعالى **وقال الناصب** خفضه الله تعالى
اقول لا بد في هذا المقام من تحرير محل النزاع اولا فنقول وجوب معرفة الله تعالى الذي اختلف فيه هل انه مستفاد من الشرع او العقل
ان اريد به الاستحسان وترتب المصلحة فلا يبعد ان يقال انه مستفاد من العقل لان شكر المنعم موقوف على معرفته والشكر واجب بهذا المعنى
بالعقل ولا نزاع للاشاعرة في هذا وان اريد به ما يوجب ترتب الثواب والعقاب فلا شك انه مستفاد من الشرع لان العقل ليس له ان يحكم بما يوجب
الثواب عند الله والمعتزلة ايضا يوافقون اهل السنة في ان الحسن والقبح بهذا المعنى مركوز في العقل ولكن الشرع كاشف عنهما ففي المذهبين لا بد
وان يؤخذ من الشرع اما لكونه حاكما او كاشفا فكل ما يرد على الاشاعرة في هذا المقام بقولهم ان الشرع حاكم بالوجوب دون العقل يرد على المعتزلة
بقولهم ان الشرع كاشف للوجوب لان في القولين لا بد من الشرع ليحكم او يكشف ثم ما ذكر ان معرفة الله تعالى دافعة للخوف الحاصل من الاختلاف
ودفع الخوف واجب بالضرورة فنحن نقول فيه بعد تسليم حكم العقل بالحسن والقبح في الافعال وما يتفرع عليهما من الوجوب والحرمة وغيرهما
نمنع حصول الخوف المذكور لعدم الشعور بما جعلتم الشعور به سببا له من الاختلاف وغيره ودعوى ضرورة الشعور من العاقل ممنوعة لعدم
الخطور في الاكثر فان اكثر الناس لا يخطر ببالهم ان هناك اختلافا بين الناس فيما ذكروا ان لهذه النعم منعما قد طلب منهم الشكر عليها بل هم
ذاهلون عن ذلك فلا يحصل لهم خوف اصلا وان سلم حصول الخوف فلا نسلم ان العرفان الحاصل بالنظر يدفعه اذ قد يخطئ فلا يقع العرفان على وجه
الصواب فيبقى النظر ويكون الخوف فيه اكثر ثم ما ذكر من لزوم الدور مندفع بان وجوب المعرفة بالشرع في نفس الامر لا يتوقف على معرفة الايجاب
وان توقف على الايجاب في نفس الامر فلا يلزم الدور ثم ما ذكر ان المعرفة لا تجب الا بالامر والامر اما ان يتوجه الى العارف او الغافل و
كلاهما باطل فنقول في جوابه المقدمة الثانية القائلة بان تكليف غير العارف باطل لكونه غافلا ممنوعة اذ شرط التكليف فهمه وتصوره لا العلم
والتصديق به لان الغافل من لا يفهم الخطاب او لم يقل له انك مكلف فتكليف غير العارف ليس من المحال في شيء والله اعلم انتهى كلامه واقول
فيه نظر اما اولا فلانا سنبين حكم العقل بالوجوب بمعنى ترتب الثواب والعقاب فانتظر واما ثانيا فما ذكره من ان المعتزلة ايضا يوافقون اهل السنة في ان
الحسن والقبح بهذا المعنى مركوز في العقل مسلم لكن قوله ولكن الشرع كاشف عنهما لا يصح على مذهب المعتزلة فانهم لم يقولوا بتوقف حكم العقل
بالحسن والقبح على انكشافه من الشرع عنهما بل قالوا ان فيما هو حسن وقبيح نظري لا يستقل العقل بمعرفة جهة الحسن والقبح يكون الشرع كاشفا عن جهته

لان حكم العقل بالحسن والقبح مطلقا موقوف على انكشاف الشرع كما فهم من كلام هذا الناصب الخارج بعيد ذلك فبطل ما فرعه على ذلك بقوله ففي المذهبين لا بد ان يؤخذ من الشرع اما لكونه حاكما او كاشفا وذلك لعدم صحة الحصر المذكور فان العقل يفهم حاكما على الحسن والقبح في بعض الافعال من غير توقف على كشف الشرع عنه كما ذكرنا فما ذكره صلح من غير تراضي الخصمين كما لا يخفى وكذا بطل ما حكم به من استواء الاشاعرة مع المعتزلة فيما يتوجه عليهم في هذا المقام وهو ظاهر واما ثانيا فلان تقدير التسليم لعقل بارد كما اشرنا اليه انه يجب عليه تسليم ذلك على ما سيذكره المص من الادلة المثبتة للحسن والقبح العقليين واما منعه لحصول الخوف لمن كون مستندا بعد شعور الناس بما جعل سببا لذلك من الاختلاف فمدفوع بان مراد المص بالاختلاف ليس مجرد الاختلاف الواقع من العلماء في هذه المسألة بل ما يتم الاختلاف والتردد والاحتمال الذي ربما يحصل لعقل الشخص الواحد عند النظر في هذه المسألة والحاصل ان احتمال وجوب المعرفة وعدمه حاصل في مشعر كل ذي شعور بل الراجح عنده وجوب المعرفة الذي يورث ترك النظر فيه خوف العقوبة وهو قادر على دفع هذا الخوف الذي هو مضرة ناجزة له فان لم يدفعه كان مستحقا لان يذمه العقلاء فيكون واجبا عقليا واما ثالثا فلان ما ذكره من منع ان العرفان الحاصل بالنظر يدفع الخوف مستندا بانه قد يخطئ فلا يقع العرفان على وجه الصواب مردود بان العرفان يدفع الخوف لاعتقاده انه مصيب واحتمال الخطاء في نفس الامر لا يقدح في ذلك واما رابعا فلان ما ذكره في دفع الدور اللازم على الاشاعرة من ان وجوب المعرفة ثابت في نفس الامر الخ فساقط جدا لانه ان اراد بنفس الامر مقتضى الفطرة والبرهان فهو رجوع الى القول بالحسن والقبح العقليين كما مر وان اراد به مقتضى الامر الشرعي فالدور بحاله وان اراد به معنى اخر فليذكره اولا حتى نتكلم عليه واما خامسا فلان ما ذكره في منع المقدمة القائلة بان تكليف غير العارف باطل من ان شرط التكليف فهمه وتصوره لا العلم والتصديق به الخ فمدخول بانه بنى ذلك على ان المص اراد بالمعرفة العلم والتصديق وليس كذلك بل اراد ان المعرفة في الجملة لو لم يجب بالامر كما تقتضيه كلام الاشاعرة لكان كذا ومن المبين انه يلزم ح تكليف الغافل كما ذكره المص فلا تغفل قال المص رفع الله درجته المسألة الثالثة في صفاته تع وفيه مباحث الاول انه تع قادر على كل مقدور الحق ذلك لان المقتضي لتعلق القدرة بالمقدور هو الامكان فيكون الله تعالى قادرا على جميع المقدورات وخالف في ذلك جماعة من الجمهور فقال بعضهم انه لا يقدر على مثل مقدور العبد وقال اخرون انه تعالى لا يقدر على القبيح وقال اخرون لا يقدر ان يخلق فينا علما ضروريا وقال اخرون انه لا يقدر على عين مقدور العبد يتعلق بما علمناه مكتسبا وكل ذلك بسبب سوء فهمهم وقلة تحصيلهم والاصل في هذه انه تع واجب الوجود وكل ما عداه ممكن وكل ممكن فانه انما يصدر عنه او يصدر عما يصدر عنه ولو عرف هؤلاء الله سبحانه حق معرفته لما تعددت اراءهم ولا تشعبوا بحسب تشعب اهوائهم انتهى وقال الناصب خفضه الله تع اقول مذهب الاشاعرة ان قدرته تع تعم سائر الممكنات والدليل عليه ان المقتضي للقدرة هو الذات والمصحح للمقدورية هو الامكان ونسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء فاذا ثبت قدرته على بعضها ثبت على كلها هذا مذهبهم وقد وافقهم الامامية في هذا وامثاله فهم المعتزلة فقوله خالف في ذلك جماعة من الجمهور ان اراد به الاشاعرة فهو افتراء وان اراد غيرهم فهو تلبيس وترويج للطالبين ان مذهبهم مذهب الجمهور في هذا الكتاب لا يطلقه الا على الاشاعرة وبالجملة تعصبه ظاهر وغرضه غير خاف واما قول بعضهم ان الله تع لم يقدر على مثل مقدور العبد فهو مذهب ابي القاسم البلخي واما انه تع لا يقدر ان يخلق فينا علما ضروريا فهو مذهب جماعة مجهولين ولم يعرف من نقله سوى هذا الرجل والحق ما قدمنا انتهى **واقول** مراد المص من الجمهور في هذا الكتاب كل من خالف الامامية في مسألة الامامة سواء كانوا اشاعرة او ماتريدية او كرامية او معتزلة او ظاهرية او من اصحاب الحديث ولهذا تراه يصرح باسم الاشاعرة عند ذكر ما يخصهم وكلامه في الفصل الاتي المتصل بما نحن فيه نص في ارادته لما ذكرنا حيث قال وذهب ابو هاشم من الجمهور واتباعه الخ فان ابا هاشم من المعتزلة دون الاشاعرة كما اعترف به الناصب هناك ايضا مع ان المص عده من الجمهور فظهر ان ما ذكره الناصب من ان المص لا يطلق الجمهور في هذا الكتاب الا على الاشاعرة كذب وافتراء جريا على عادته ولعله زعم انه في التعبير عن طائفته بالجمهور تعظيما لهم كما يفهم من افتخاره بكثرة اصحابه وكونهم السواد الاعظم فمنع ان يكون ذلك مخصوصا بهم دون ان يشاركهم غيرهم من المعتزلة وباقي طوائف اهل السنة وانت خبير بان الاخير في كثير مع ان اتباع الحنفية والماتريدية من اهل السنة اكثر من اتباع الاشاعرة على ان جزم الناصب ههنا بان المراد بالجمهور الاشاعرة ينافي ما ذكره في بحث الامامة عند ايراد المص الايات النازلة من الايات الواردة في شان امير المؤمنين عليه السلام حيث قال لا نعرف هذا الجمهور واما ما ذكره من ان القول بعدم قدرة الله تع على ان يخلق فينا علما ضروريا مذهب جماعة مجهولين ولم يعرف من نقله سوى هذا الرجل الخ فمبني على قلة معرفته على مذاهب العلماء فان هذا مما نقله المحقق الطوسي قدس سره في قواعد العقائد ونقله تلميذه السيد ركن الدين الجرجاني في شرحه له ويشعر به كلام ابي هاشم ايضا في مسألة وضع الالفاظ حيث استدل على كون اللغات اصطلاحية بانها لو كانت توقيفية لكان اما بالعلم الضروري بانه تع وضع تلك الالفاظ لمعانيها اولا والاول اما ان يكون ذلك العلم خلقه في عاقل او غيره والاول باطل والا لزم ان يكون العلم به تع ضروريا اذ العلم بانه وضع اللفظ للمعنى مسبوق بالعلم بالموصوف لكن التالي باطل والا لبطل التكليف لكن قد ثبت وجوب التكليف على كل عاقل والثاني باطل لامتناع ان يخلق في غير العاقل علما ضروريا بالالفاظ ومعانيها وتراكيبها العجيبة واما الثاني وهو ان لا يكون قد خلق العلم الضروري بذلك فهو باطل ايضا والا لافتقر السامع في كون ما سمعه موضوعا لمعناه الى طريق وننقل الكلام اليه فاما ان يتسلسل او ينتهي الى الاصطلاح كذا في النهاية للمص قدس سره وقد اشار اليه ابن الحاجب في بحث اللغات

من مختصره و فضلة الفاضل الابهري في حاشيته بما تقريره من تقرير البهائية وغايته الامر انه يلزم منه عدم قدرته على خلق العلم الضروري في تلك المسئلة
ونحوها مما يتوقف تصور طرفي الحكم فيها على العلم به فهو لا يعد القدرة على خلق العلم الضروري مطلقا ثم لا يخفى ان الجواب عن كل من الالزامين لا بعينه
الذي ذكره المص هيهنا شيء واحد وهو ان التلازم لا انما نشأ من توهم ان القدرة تستلزم الوقوع وهو وهم فاسد فانه ليس كلما تعلقت القدرة
بوجوب وقوعه فانا بالضرورة قادرون على كثير من القبائح ولا يقع منا ونحن الضعفاء فكيف بالقادر الحكيم بل قدرته تعالى ثم متعلقة بكل ما هو
ممكن من حيث ذاته وان امتنع وقوعه من حيث الحكمة فهو تعالى قادر على هذه الاشياء لامكانها الذاتي وامتناعها الغيري لا يخرجها عن كونها مقدورة
لان الامتناع الغيري لا ينافي الامكان الذاتي وامتناعها الغير انما يقتضي تعلق القدرة بها وهيهنا اجوبة مخصوصة بكل من الالزامات لا دخل له مذكورة
في كتب اصحابنا وفي كتب الجمهور فليطالع ثمة قال المص رفع الله درجته المبحث الثاني في انه تعالى مخالف لغيره بذاته العقل والسمع تطابقا على عدم التشبيه
فيكون مخالفا لجميع الاشياء بنفس حقيقته وذهب ابو هاشم من الجمهور واتباعه الى انه تعالى يخالف غيره بصفة الالهية وان ذاته مساوية لغيره من الذوات وقد
كابر الضرورة هيهنا الحاكمة بان الاشياء المتساوية يلزمها لازم واحد لا يجوز اختلافها فيه فلو كانت ذاته تعالى مساوية لغيره من الذوات لساواها
في اللوازم فيكون القدم والحدوث والتجرد والمقارنة الى غيرها من اللوازم مشتركا بينها وبين الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا ثم انهم ذهبوا مذهبا
غريبا عجيبا وهو ان هذه الصفة الموجبة للمخالفة غير معلومة ولا مجهولة ولا موجودة ولا معدومة وهذا الكلام غير معقول في غاية السفسطة
انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري ان ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات والمخالفة بينها لذاته المخصوص لا لامر زائد عليه
والمخالفة بين سائر الذوات المخصوصة لا لامر زائد عليه هكذا ذهب الى ان المخالفة بين كل موجود من الموجودات انما هو بالذات وليس بين
الحقائق اشتراك الا في الاسماء والاحكام دون الاجزاء المقومة وقال قدماء المتكلمين ذاته تعالى مماثلة لسائر الذوات في الذاتية والحقيقة وانما تمتاز
عن سائر الذوات باحوال اربعة الوجوب والحيوة والعلم التام والقدرة التامة واما عند ابي هاشم فانه يمتاز بحالة خامسة هي الموجبة لهذه الاربعة تسمى بالالهية هذا مذهب ابي هاشم وهو من المعتزلة انتهى واقول لم يفعل الناصب في هذا الفصل شيئا سوى اظهار ان ابا
هاشم من المعتزلة فنقول نعم هو من المعتزلة ومن الجمهور المخالفين للامامية في مسئلة الامامة التي هي عمدة ما وقع فيه النزاع والاختلاف بين
الامة وما سل سيف في الاسلام على قاعدة دينية مثل ما سل على الامامة في كل زمان كما ذكره الشهرستاني في الملل والنحل فهو واهل السنة في ذلك
سواء والافتراق في بعض المسائل الذي لا يوجب الكفر والاسلام لا يدفع المساواة حقيقة فتامل على انه يجوز ان يكون مراد المص من قوله اتباعه
اتباع ابي هاشم في هذه المسئلة من المثبتين للحال ومنهم القاضي ابو بكر الباقلاني وابو المعالي الجويني من الاشاعرة فان ظاهر كلام شارح
المواقف حيث نسب القول بالمخالفة بقوله والبه ذهب نفاة الاحوال آه يدل على ان المثبتين قائلون بالمماثلة فقد شارك بعض الاشاعرة
مع المعتزلة في هذه المسئلة ايضا فتدبر قال المصنف رفع الله درجته المبحث الثالث في انه تعالى ليس بجسم اطبق العقلاء على ذلك الا اهل الظاهر كداود
والحنابلة كلهم فانهم قالوا ان الله تعالى جسم يجلس على العرش ويفضل عنه من كل جانب ستة اشبار بشبره وانه ينزل في كل ليلة جمعة على حمار
وينادي الى الصباح هل من تائب هل من مستغفر وحملوا آيات التشبيه على ظواهرها والسبب في ذلك قلة تمييزهم وعدم تفطنهم بالمناقضات التي
تلزمهم وانكار الضروريات التي تبطل مقالاتهم فان الضرورة قاضية بان كل جسم لا ينفك عن الحركة والسكون وقد بين في علم الكلام انهما
حادثان والضرورة قاضية بان ما لا ينفك عن المحدث فانه يكون محدثا فيلزم حدوث الله تعالى والضرورة قاضية بان كل محدث مفتقر الى محدث فيكون واجب الوجود
مفتقرا الى مؤثر ويكون ممكنا فلا يكون واجبا وقد فرض واجبا هذا خلف وقد تمادى اكثرهم فقال انه تعالى يجوز عليه المصافحة وان المخلصين
يعانقونه في الدنيا وقال داود اعفوني عن الفرج واللحية واسئلوني عما وراء ذلك وقال ان معبوده جسم ذو لحم ودم وجوارح واعضاء وانه بكى على
طوفان نوح حتى رمدت عيناه وعادته الملائكة لما اشتكت عيناه فلينصف العاقل المقلد من نفسه هل يجوز له تقليد مثل هؤلاء وهل للعقل مجال
في تصديقهم في هذه المقالات الرديئة والاعتقادات الفاسدة وهل يبقى النفس ولهذا هؤلاء في شيء البتة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول
ما ذكره من مذهب المشبهة والمجسمة وهم على الباطل وليسوا من الاشاعرة واهل السنة والجماعة واما ما نسب الى الحنابلة فهو افتراء عليهم فان مذهب
الامام احمد بن حنبل في المتشابهات ترك التأويل وتوكيل العلم الى الله تعالى ولاهل السنة والجماعة هيهنا طريقان احدهما ترك التأويل وهو مذهب احمد بن
حنبل وتوكيل العلم الى الله تعالى كما قال الله تعالى والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا فهؤلاء يتركون آيات التشبيه على ظواهرها مع نفي
الكيفية والنقص عن ذاته وصفاته تعالى لا انهم يقولون بالجسمية المشاركة للاجسام كما ذهب اليه المشبهة فلم لا يجوز تقليد هؤلاء واي فساد
يلزم من هذا الطريق مع ان نص القرآن يوافقهم في توكيل العلم الى الله تعالى وما ذكره من الطامات والترهات فليس من مذهب اهل الحق والرجل معتاد
بالطامات انتهى واقول قد نسب في المواقف القول بالجسمية الى مقاتل بن سليمان والكرامية وغيرهم وسيعترف الناصب فيما سيجيء من مسئلة عدم
كونه تعالى في جهة ولا ريب في ان الكرامية ومقاتل من اهل السنة وقد صرح الشهرستاني في كتاب الملل والنحل ان مضر وكهمس واحمد الهجيمي وغيرهم من اهل
السنة قالوا ان معبودهم صورة ذات اعضاء وابعاض آه ثم قال واما مشبهة الحشوية من اصحاب الحديث فحكى الاشعري عن محمد بن عيسى انه حكى عن مضر وكهمس
واحمد الهجيمي انهم اجازوا على ربهم الملامسة والمصافحة والمعانقة في الدنيا والآخرة آه ولا ريب ان اصحاب الحديث انما يطلق عندهم على سلف اهل

السنة

السنة ويعلم من كلام صاحب الملل في موضع اخر ان الحنابلة مشاركون معهم في بعض التشبيهات فانكار الناصب فاسد واما ما ذكره من ان مذهب احمد بن حنبل
ليس كذلك ففيه انه كذلك للشبهات اما مهم فخر الدين بن الرازي حيث قال في رسالته المعمولة لتفضيل مذهب الشافعي ان احمد بن حنبل كان في نهاية الانكار
للمتكلمين في التنزيه ولما كان في غاية المحبة للشافعي ادعت المشبهة انه كان على مذهبهم انتهى ولو سلم براءة احمد عن التشبيه فنقول ان المص لم يقل ان
احمد بن حنبل قائل بالتشبيه وانما نسب ذلك الى الحنابلة وكون الحنابلة قائلين بشيء لا يستلزم كون امامهم قائلا به حتى يلزم من عدم كون احمد قائلا
بالتشبيه ان يكون نسبة التشبيه الى اصحابه كلا او بعضا افتراء كما زعم الناصب الاترى ان الشيخ قائل بان وجود كل شيء عين ذاته مع ان الاشاعرة باجمعهم
مخالفون له في هذا كما صرح به الشارح الجديد للتجريد في اوايل كتابه وكذا اصحاب ابي حنيفة قد خالفوه في كثير من المسائل الفرعية حتى ان الفتوى تقرر الاشعري
بينهم على ما خالفوه فيه ثم لا يخفى ان الناصب لم يذكر الطريق الثاني لاهل السنة ولعله تفطن بان فيه ما لا يمكنه التفصي عنه وهذا في قوة الاعتراف
بما ذكره المص فيكون ما ذكره الناصب تطويلا بلا طائل بل اطالة لطامات مما يليق بكلام مثله الذي لا يؤدي الى طائل ولا يرجع الى حاصل كما لا يخفى
قال المص رفع الله درجته البحث الرابع في انه تعالى ليس في جهة العقلاء كافة على ذلك خلافا للكرامية حيث قالوا انه تعالى في جهة الفوق ولم يعلموا ان الضرورة
قضت بان كل ما هو في جهة فاما ان يكون لابثا فيها او متحركا عنها فهو اذن لا ينفك عن الحوادث وكل ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث على ما تقدم انتهى
وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول هذا القول من الكرامية لانهم من جملة من يقول انه جسم ولكن قالوا اعرضنا من الجسم انه موجود لا انه متصف بصفات
الاجسام فعلى هذا لا نزاع معهم الا في التسمية وماخذها التوقيف ولا توقيف فيها وكونه تعالى في جهة الفوق على وجه الجسمية باطل بلا خلاف لكن
جرت العادة في الدعاء التوجه الى جهة الفوق وذلك لان البركات الالهية انما تنزل من السماء الى الارض وقد جاء في الحديث ان امراة بكماء اتى بها الى النبي
فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم من الهك فاشارت الى السماء فقبل رسول الله صلى الله عليه وسلم ايمانها وذلك لجريان العادة بالتوجه الى السماء ويا عند ذكر الاله وهذا يمكن
ان يكون مبنيا على ارادة العلو والفوق فيعبرون عن العلو العقلي بالعلو الحسي فان اراد الكرامية هذا المعنى فهو صحيح وان ارادوا ما يلزم الاجسام
من الكون في الجهة والحيز فهو باطل انتهى واقول كان الناصب يريد بقوله هذا القول من الكرامية انهم ليسوا من اهل السنة وهو مكذوب بما
صرح به الشهرستاني في كتاب الملل والنحل رغما للناصب ثم ما ذكره من ان الكرامية من جملة من يقول انه تعالى جسم لا يقتضي توجه اعتراض المص اليهم بل يقتضي ان
يكون هنا جماعة اخرى قائلون بانه تعالى حقيقة الجسم فقد صرح بوجودهم وانهم مقاتل بن سليمان وغيره صاحب المواقف فليكن اعتراض المص متوجها اليهم
وبهذا ظهر ان قول الناصب وكونه تعالى في جهة الفوق على وجه الجسمية باطل بلا خلاف خلف باطل واما ما ذكره من التوجيه فمردود بان الكرامية
ارادوا ما يلزم الجسمية رغما لانفهم وانف من يتصدى لاصلاح كلامهم قال صاحب الملل والنحل نص ابو عبد الله محمد بن كرام على ان المعبود على العرش استقرارا وعلى
انه بجهة فوق ذاتا واطلق عليه اسم الجوهر وقال في كتابه المسمى عذاب القبر انه احدي الذات احدي الجوهر وانه مماس للعرش من الصفحة العليا ويجوز عليه الانتقال والتحول
والنزول ومنهم من قال انه على بعض اجزاء العرش وقال بعضهم امتلا العرش به الى غير ذلك من الخرافات التي تبجح الناصب على اسلوبها في هذا الكتاب ثم ما يجب ان
ينبه عليه انه خلط في نقل الحديث المذكور فان الحديث على ما ذكر في المواقف هكذا وقع السؤال فيه باين الله لا بمن الهك لا يقال انه نقل الحديث بالمعنى فهو جايز لانا
نقول النقل بالمعنى ممنوع لان اين سؤال عن المكان ومن سؤال عن الماهية ولان الاله شامل للمعبود بالحق والباطل والله اسم خاص به تعالى لم يطلق على غيره
لا في الجاهلية ولا في الاسلام كما صرحوا به فتامل قال المص رفع الله درجته البحث الخامس في انه تعالى لا يتحد بغيره الضرورة قاضية ببطلان الاتحاد
فانه لا يعقل صيرورة الشيئين شيئا واحدا وخالف في ذلك جماعة من الصوفية من الجمهور فحكموا بانه تعالى يتحد بابدان العارفين حتى تمادى بعضهم وقال
انه تعالى نفس الوجود وكل موجود فهو الله تعالى وهذا عين الكفر والالحاد والحمد لله الذي فضلنا باتباع اهل البيت دون اتباع اهل الاهواء الباطلة انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة انه تعالى لا يتحد بغيره لامتناع اتحاد الاثنين واما ما نسبه الى الصوفية من القول بالاتحاد فان اراد
بهم محققي الصوفية كابي يزيد البسطامي وسهل بن عبد الله التستري وابي القاسم الجنيد البغدادي والشيخ السهروردي فهذه النسبة باطلة وافتراء محض وحاشاهم
عن ذلك بل صرحوا كلهم في عقايدهم ببطلان الاتحاد فانهم ائمة العقل والشرع بل هم اهل محض التوحيد وحقيقة الاسلام فاشبه من اقوالهم ظاهره جلي
لغلبة حالهم وعقايدهم وهم اهل التوحيد والتجريد وفي الحقيقة هم الفرقة الناجية ولهم في مصطلحاتهم عبارات يقصر عن فهمها غيرهم وفي اصطلاحاتهم
البقاء والفناء والمراد من الفناء محو العبد صفاته وهو بقاء الغيبية بكثرة الرياضات والاصطلام من انوار الحق والبقاء هو تجلي الربوبية على العبد بعد
السلوك والمقامات فيبقى العبد به وهذه احوال لا يطلع عليه الا اربابها ومن سمع شيئا من مقالاتهم ولم يفهم ارادتهم من تلك الكلمات حمل كلامهم
على الاتحاد والحلول عصمنا الله عن الوقيعة في اوليائه فقد ورد في الحديث الصحيح لقدسي من عادى لي وليا فقد اذنته بالحرب واما ما نقل عنهم انهم يقولون
انه تعالى نفس الوجود فهذه المسئلة دقيقة لا يصل اليها حوم فهمه اذ ما مثل هذا الرجل وجلها انهم يقولون لا موجود الا الله ويريدون به ان الوجود الحقيقي
لله تعالى الذي هو من ذاته لا من غيره فهو الموجود في الحقيقة وكل ما كان موجودا بغيره فوجوده من الله تعالى وهو في حد ذاته لا موجود ولا معدوم لانه ممكن وكل ممكن
فان نسبة الوجود والعدم اليه على السواء فوجوده من الله تعالى فهو موجود بوجود ظلي هو من ظلال الوجود الحقيقي فالموجود حقيقة هو الله تعالى وهذا عين
التوحيد وكمال التفريد فمن نسبهم مع فهمه هذه العقيدة الى الكفر فهو الكافر لانه كفر مسلما بجهة اسلامه انتهى واقول قد رد الناصب المردود
بقوله فان اراد محققي الصوفية كابي يزيد البسطامي الخ ولم يذكر عديله وهو ان يراد غير محققي الصوفية وظاهر ان تشنيع المص مخصوص بهم وهم الذين يعتقد

المقرّبين سوى شيعة الجمهور وبني ابي يزيد والجنيد واشباههم فانهم من الشيعة الخالصة كما حققنا ذلك في كتاب مجالس المؤمنين قال السيد المتأله حيدر بن علي
العبيدي الآملي قدس سره في كتابه المسمى بجامع الاسرار ومنبع الانوار من شاهد الحق في مظاهره وشاهد نفسه معها بائنة من حيثها حكم بالاتحاد بالحق مع
بقاء الاثنينية والغيرية وهذا الاتحاد باطل ملعون نجسا وهو مذهب النصارى وبعض الصوفية لعنهم الله لكن الصوفية الحقة هم ما يقولون بالاتحاد وان
قالوا ما قالوا لكن لانهم يقولون نحن ذات نفسها وهو الغير مطلقا لسنا الا قائلين بوجود واحد فكيف نقول بالاتحاد والحلول لانهما مبنيان على الاثنينية
والكثرة وغير ذلك انتهى وبالجملة فهنا جماعة من المتصوفة القائلين بالاتحاد والحلول كما ذكره المصنف قدس سره وقد وقع التصريح بذلك ايضا في المواقف
وشرحه حيث قال المخالف في هذين الاصلين يعني عدم الاتحاد وعدم الحلول طوائف ثلث الاولى النصارى وضبط مذهبهم ... الثالثة بعض المتصوفة وكلامهم
مخبط بين الحلول والاتحاد والضبط ما ذكرنا في قول النصارى والكل باطل ورايت من الصوفية الوجودية من ينكره ويقول لا حلول ولا اتحاد اذ كل
ذلك يشعر بالغيرية ونحن لا نقول بها بل نقول ليس في الدار غيره ديار وهذا العذر اشد قبحا وبطلانا من ذلك الجرم اذ يلزم تلك المخالطة التي لا يجترئ
على القول بها عاقل ولا مميز ادنى تمييز انتهى وقد ظهر بهذا انه ليس منشأ ما ذكره المصنف عدم اطلاعه على مصطلحات الصوفية الحقة كيف وقد
حقق في مصنفاته هو وغيره من المتالهين ان الوجود حقيقة الله تعالى ووجود الممكنات انما هي انتسابها اليه فيقولون قولنا زيد موجود بمنزلة
قولنا زيد مشمس ولما ما قيل ان الكلي الطبيعي موجود عند الصوفية وغيرهم من محققي الحكماء والمتكلمين والوجود المطلق الكلي بين الواجب عندهم
والممكنات المشاهدة تعينا به فلا استبعاد للقول بوحدة الوجود مستبعد من وجهين في نظر العقل احدهما حصول الموجودات الكثيرة بسبب من
التعينات والاعتبارات لحقيقة واحدة موجودة وثانيهما انتفاء الحقائق المختلفة الموجودة في نفس الامر ووجود الكلي الطبيعي لو سلم انما يفيد في دفع الاستبعاد
الاول دون الثاني فتامل واما ما ذكره الناصب في تحقيق وحدة الوجود من ان نسبة الوجود والعدم الى الممكن على السواء فهو مما يقول به الظاهرية
من المتكلمين ايضا ولا يلزم من ذلك ما توهمه الناصب من ان لا يكون للممكن وجود حقيقي والا لزم ان يكون كل امر استفاد شيئا من غيره غير متصف حقيقة
بذلك الشيء فيلزم ان لا يكون النارية الحاصلة في الاجزاء الدخانية الشبيهة الصاعدة الى كرة النار نارا حقيقة لاستناد تلك الاجزاء الى وجود النارية
وعلتها فتدبر قال المصنف رفع الله درجته المبحث الثاني في انه تعالى لا يحل في غيره من المعلوم القطعي ان الحال مفتقر الى المحل والضرورة قضت بان كل مفتقر
الى الغير ممكن فلو كان الله تعالى حالا في غيره لزم امكانه فلا يكون واجبا هذا خلف وخالفت الصوفية من الجمهور في ذلك وجوزوا عليه الحلول
في ابدان العارفين تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فانظر الى هؤلاء المشايخ الذين يتبركون بمشاهدهم كيف اعتقادهم في ربهم وتجويزهم عليه تارة
الحلول واخرى الاتحاد وعبادتهم الرقص والتصفيق والغناء وقد عاب الله تعالى على الجاهلية الكفار في ذلك فقال الله تعالى عز من قائل وما كان
صلوتهم عند البيت الا مكاء وتصدية واي تغفل ابلغ من تغفل من يتبرك بمن يتعبد الله بما عاب به الكفار فانها لا تعمى الابصار ولكن تعمى
القلوب التي في الصدور ولقد شاهدت جماعة من الصوفية في حضرة مولانا الحسين صلوات الله عليه وقد صلوا المغرب سوى شخص واحد منهم
كان جالسا لم يصل ثم صلوا بعد ساعة العشاء سوى ذلك الشخص فسالت بعضهم عن ترك صلاة ذلك الشخص فقال وما حاجة هذا الى الصلاة وقد
وصل ايجوز ان يجعل بينه وبين الله تعالى حاجبا فقلت لا فقال الصلاة حاجب بين العبد والرب فانظر ايها العاقل الى هؤلاء وعقائدهم في الله
تعالى كما تقدم وعبادتهم ما سبق واعتذارهم في ترك الصلاة كما مر ومع ذلك فانهم عندهم الابدال فهؤلاء اجهل الجهلاء انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة انه تعالى لا يجوز ان يحل في غيره وذلك لان الحلول هو الحصول على سبيل التبعية وانه ينفي الوجوب الذاتي وايضا
لو استغنى عن المحل بذاته لم يحل فيه والا احتاج اليه لذاته ولزم حينئذ قدم المحل فيلزم محالان معا واما ما ذكر ان الجمهور من الصوفية جوزوا عليه
الحلول وقد ذكرنا في الفصل السابق انه ان اراد بهذه الصوفية مشايخنا المحققين فان اعتقاداتهم مشهورة ومن اراد الاطلاع على صحة
عقائدهم فليطالع الكتب التي وضعوها لبيان الاعتقاد كالعقائد المنسوبة الى الشيخ سهل بن عبد الله التستري وكاعتقادات الشيخ ابي عبد الله محمد بن
الخفيف المشهور بالشيخ الكبير وكاعتقادات الشيخ حارث بن الاسد المحاسبي وكالتعرف للكلاباذي والرسالة للقشيري وكالعقائد للشيخ ضياء الدين
ابي النجيب السهروردي وكعوارف المعارف للشيخ شهاب الدين ابي حفص عمر السهروردي ليظهر عليه عقائدهم المطابقة للكتاب والسنة وما قالوا في
نفي الحلول والاتحاد واما ما ذكره من ان عبادتهم الرقص والتصفيق فوالله انه اراد ان يفضح فافتضح فان لم يكن للمشايخ الصوفية من اهل
العبادات مع جهدهم في العبادة وتعمير الاوقات بوظائف الطاعات وترك اللذات والاعراض عن الشبهات فمن هو قادر على ان يعد نفسه من اهل
الطاعات بالنسبة اليهم نعم هذا الرجل الطامات الذي يصنف الكتاب يرد على اهل الحق ويبالغ في انكار العلماء والاولياء طلبا لرضى السلطان محمد خدا بنده
ليعطيه درارا ويفيض عليه مدرارا فله ان لا يستحسن عبادة المشايخ المعرضين عن الدنيا الزاهدين عن الشهوات القاطعين بادية الرياضات كما نقل ان ابا
يزيد البسطامي ترك شرب الماء سنة تاديبا للنفس حيث دعته الى شيء من اللذات شاهت وجوه المنكرين وكلت السنتهم وعميت ابصارهم واما
ما ذكر ان الله تعالى عاب على اهل الجاهلية بالتصدية فما اجهله بالتفسير واسباب نزول القرآن وقد ذكروا ان طائفة من جهلة قريش كانوا يؤذون رسول الله
بالمكاء والتصدية عند البيت ليوسوسوا عليه صلوته فانزل الله هذه الآية وقد احل الله ورسوله اللهو في مواضع كثيرة منها الختان والعرس والاملاك
وايام العيد والسماع الذي تحدثه الصوفية مشروط بشرائط كلها من الشرع وطرحوا فيها آدابا واحوالا لا يعرفها الجاهل فيقع فيهم ثم ما نقل من قول

ولعل

لاحد من القلندرية الفسقة التي يزورون مشهد مولانا الحسين ايام الموسم والزيارة وجعله مسند الرد على كبار المشايخ المحققين المشهورين فيا للعجب يسئل الناس من كل احد من جاهد هذا الرجل الطامات انه لم ينظر الى عوارف المعارف والرسالة القشيرية ليعرف اهتمام القوم بمحافظة الصلوات كما ودقايق الآداب التي لا يتفق لاحد من الفقهاء من اهل جميع المذاهب وهم في رعاية دقايق الآداب والخشوع والاهتمام بحفظها ومحافظتها بالتعهد في كمال الاتمام ويجعل قول فلان لفاسق فسق سندا في جرحهم وانكارهم وهذا غاية التعصب والخروج عن قواعد الاسلام نعوذ بالله من عقايد الفاسدة الكاسدة انتهى **واقول** قد بينا قبل ذلك ان ههنا جماعة من المتصوفة القائلين بالحلول وكلام المص فيهم ويدل عليهم من اشعارهم ابيات قولهم **شعر** انا من اهوى ومن اهوى انا نحن روحان حللنا بدنا وهكذا الكلام في انكاره لكون عباداتهم الرقص والتصفيق فان الكلام في متاخري المتصوفة من النقشبندية وامثالهم لا في قدماء الصوفية الحقة ومن يحذو حذوهم فان حالهم واقوالهم خال عن الغناء والتصفيق ونحوهما ولو ذكر بعض المتاخرين منهم ما يدل على اباحة شيء من ذلك فكذب ومحمول على التقية من ارباب الحديث والمتصوفة من اهل السنة الذين يبالغون في حل الغناء ونحوه واما ما ذكره من انه لم يكن مشايخ الصوفية من اهل العبادات مع جهدهم في العبادات وتعمير الاوقات بوظايف الطاعات وترك اللذات ففيه ان الطاعة الخالصة والعبادة المقبولة لا تعرف بمجرد الجهد في العبادات واقامة الطاعات وترك اللذات فان كثيرا من الناس يترك الدنيا للدنيا ويترك اللذات والشهوات لحب الرياسة والشيخوخة وخدعة الناس بالتلبيس والوسواس كما انشد البيتين العارف عامر البصري في قصيدته التائية بقوله **شعر** ومنهم اخوا الطامات احلف نفسه بخمس يلبسها بعمة خلوة يقول لقد نلنا بكشف سرايرا بحالا انا الا فيها بلفظة اراذل خداعون زرقا بخرقة وسجادة مرقوعة وسبحة وقال كلى اللدني الصالح بالفارسية اگرچه طاعت این شیخکان سالوسیست گرچو شوی ولی دنیا النس جا انداخت ولی بکعبه که گر جبرئیل طلعتشان بمنجنیق تواند برهمنا انداخت وقال العارف الشيرازي نقد صوفی نه همه صافی بیغش ای بسا خرقه که شایسته آتش باشد خوش بود گر محک تجربه آید بمیان تا سیه روی شود آنکه دروغش باشد وبالجملة لا ينبغي الاغترار بمجرد روية احد انه يكثر من الطاعات وترك اللذات بل ينبغي العلم بكونه غير مرائي وانه ممن جعل هواه تبعا لامر الله وقواه مبذولة في رضا كما اشار اليه مولانا علي بن الحسين عليهما السلام في جملة ما روي عنه مولانا الرضا عليه السلام قال قال علي بن الحسين اذا رايتم الرجل قد حسن سمته وهديه وتماوت في منطقه وتخاضع في حركاته فرويدا لا يغرنكم فما اكثر من يعجزه تناول الدنيا وركوب المحارم منها لضعف نيته ومهانته وجبن قلبه فنصب الدين فخا لها فهو لا يزال يختل الناس بظاهره فان تمكن من حرام اقتحمه واذا وجدتموه يعف عن المال الحرام فرويدا لا يغرنكم فان شهوات الخلق مختلفة فما اكثر من ينبو عن المال الحرام وان كثر ويحمل نفسه على شوهاء قبيحة فياتي منها محرما فاذا وجدتموه يعف عن ذلك فرويدا لا يغرنكم حتى تنظروا ما عقدة عقله فما اكثر من ترك ذلك اجمع ثم لا يرجع الى عقل متين فيكون ما يفسده بجهله اكثر مما يصلحه بعقله فاذا وجدتم عقله متينا فرويدا لا يغرنكم حتى تنظروا امع هواه يكون على عقله او يكون مع عقله على هواه وكيف محبته للرياسات الباطلة وزهده فيها فان في الناس من خسر الدنيا والآخرة يترك الدنيا للدنيا ويرى ان لذة الرياسة الباطلة افضل من لذة الاموال والنعم المباحة المحللة فيترك ذلك اجمع طلبا للرياسة حتى اذا قيل له اتق الله اخذته العزة بالاثم فحسبه جهنم ولبئس المهاد فهو يخبط خبط عشواء يقوده اول باطل الى ابعد غايات الخسارة ويمده ربه بعد طلبه لما لا يقدر عليه في طغيانه فهو يحل ما حرم الله ويحرم ما احل الله لا يبالي ما فات من دينه اذا سلمت له رياسته التي قد يتقي من اجلها فاولئك الذين غضب الله عليهم ولعنهم واعد لهم عذابا مهينا ولكن الرجل كل الرجل نعم الرجل هو الذي جعل هواه تبعا لامر الله وقواه مبذولة في رضا الله يرى الذل مع الحق اقرب الى عز الابد من العز في الباطل ويعلم ان قليل ما يحتمله من ضرائها يؤديه الى دوام النعيم في دار لا تبيد ولا تنفد وان كثير ما يلحقه من سرائها ان اتبع هواه يؤديه الى عذاب لا انقطاع له ولا يزول فذلك الرجل نعم الرجل فبه فتمسكوا وبسنته فاقتدوا والى ربكم فبه فتوسلوا فانه لا ترد له دعوة ولا تخيب له طلبة انتهى واما ما ذكره من ان المص جهل بالتفسير وباسباب النزول وقد ذكر ان طايفة من جهلة قريش كانوا يؤذون رسول الله صلعم الخ فهو يدل على تجاهله وجهله وعدم تتبعه لشان ما ذكر في شان نزول هذه الاية بل على جهله بمعنى ما نقله هو من شان النزول اما الاول فلانه ما ذكره المفسرون وجوه عديدة في شان نزول هذه الاية منها ما روي عن ابن عمر انهم كانوا يطوفون بالبيت عراة وهم يشبكون بين اصابعهم يصفرون فيها ويصفقون فالمكاء والتصدية على هذا نوع عبادة لهم ولهذا وضعوا موضع الصلوة بناء على معتقدهم واما ما نقله الناصب في شان النزول فهو مما قاله مجاهد ومقاتل وهو مرجوح يحتاج في تصحيحه في اعتقادهم الى التكلف في معنى الصلوة المذكورة في صدر الاية بان يقال جعل الله تع المكاء والتصدية صلوة لهم كقولك زرت الامير فجعل جفائي صلتي اي اقام الجفاء مقام الصلة وهو مجاز مستبعد جدا ومع ذلك لا يباين ما ذكره المص موافقا لما روي عن ابن عمر لجواز ان يكون صلوتهم الواقعة بهذه الصفة مشوشا للنبي صلعم ولا استبعاد في ان يكون صلوتهم كذلك كما لا استبعاد في ان يكون صومهم كصوم مشركي الهند حيث يشربون اللبن والماء وياكلون الفواكه ونحوها في ايام صومهم ولا يعتقدون انها مخل له واما ما ذكره من ان الله تع قد احل اللهو في مواضع كثيرة الخ فهو كذب وافتراء على الله تع ورسوله كما يدل عليه محكمات القرآن والسنة الصحيحة مملوة من النص على خلافه والاحاديث التي فيها وامثالها اباحة اللهو ونحوه انما هي موضوعات علماء زمان بني امية لعنهم الله تع قد وضعوها على وفق هواهم كما وضعوا غير ذلك على وفق مقاصدهم الاخر وسيذكر المص شطرا من تلك الاحاديث في مسئلة

[illegible]

النبوة ويرد عليها ومن جملة تلك الاحاديث ما فيه تصريح بان النبي صلى الله عليه وآله سمي بالملاهي من الغناء الذي كان يسمعه واثر سماعه وبانه علل اعراضه عن سماعه
بانه رجل لا يؤثر سماع الباطل ويرشدك الى ان المقصود تحليل الغناء ونحوه من اللهو مخصوص باهل السنة وانه معمول متصوفيهم ما نقل من انكار ذلك عن المعتزلة
انهم موافقا للامامية حيث قال صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى يحبهم ويحبونه واما ما يعتقده اجهل الناس واعداهم للعلم واهله وامقتهم للشرع واسوئهم وامقتهم
طريقة وان كانت طريقتهم عند امثالهم من الجهلة والسفهاء شيئا وهم الفرقة المفتعلة من التصوف وما يدينون به من المحبة والعشق والتغني على كراسيهم
خربها الله وفي مراقصهم عطلها الله بابيات الغزل المقولة في المردان الذين يسمونهم شهداء وصعقاتهم التي ابن عنها صعقة موسى عند دك الطور
فتعالى الله عنه علوا كبيرا انتهى فتامل واما ما ذكره من ان المصنف نقل قول واحد من القلندرية اه فهذا المصنف قدس سره لعرف بحال من نقل عنهم بالخبرة
الصلوة وانهم من اهل السنة سواء سماهم الناصب قلندرية او صوفية او متصوفة وقد سمعت ان هؤلاء يسمون انفسهم بالواصلية ومرادهم من ذلك انهم
وصلوا الى الله تعالى وعرفوه حق المعرفة فسقط عنهم التكليف وقد صرح بذلك ابن قيم الحنبلي في شرح منازل السائرين فقال ويعرض للسالك على
درب الفناء مغالطات منها انه لا يجب منها الا بصير العالم منها انه اذا فتح عقبة الفناء ظن ان صاحبها قد سقط عنه الامر والنهي ويقول فيهم من شهد
الحقيقة سقط عنه الامر ويحتجون بقوله تعالى واعبد ربك حتى ياتيك اليقين ويفسرون اليقين بشهود الحكم الكوني وهي الحقيقة عندهم وهذا
زندقة ونفاق وكذب منهم على انفسهم ونبيهم والههم انتهى ولعل الناصب تفطن من قول المصنف انهم يزورون مشهد الحسين عليه السلام انهم شيعة ولم يتنبه
يعلم ان زيارتهم كانت للهو ومشاهدة الناس المجتمعين في ايام الموسم وكيف يزور الحسين عليه السلام معتقدا لاستحبابها من قدر على نفسه اسقاط الواجبات عنه فضلا
عن المستحبات فتامل ثم اقول ان الذي يقلع مادة انكار الناصب زندقة المتصوفة من اصحابه ان من اكابر اصحابه الذين يقتدون بهم في الشريعة والطريقة
اليافعي اليمني الشافعي وقد اعترف بما نسبه المصنف اليهم في هذا الكتاب جماعة في غير موضع حيث رد في كتابه الموسوم بروض الصالحين على ما انكره الغزالي في الاحياء
من بلوغ العبد بينه وبين الله تعالى الى حالة اسقطت عنه الصلوة وحلت له شرب الخمر ولبس الحرير وترك الصلوة ونحوها وحكم بانه يجب قتله وان كان في
خلوده في النار نظر انتهى فقال في ذلك الكتاب لو ان الله اذن لبعض عباده ان يلبس ثوب حرير مثلا وعلم العبد ذلك الاذن يقينا فلبسه لم يكن منتهكا
للشرع ثم قال فان قيل من اين يحصل له علم اليقين قلنا من حيث حصل للخضر عليه السلام حين قتل الغلام وهو ولي لا نبي على القول الصحيح عند اهل العلم
كما ان الصحيح عند الجمهور انه الان حي وبه قطع الاولياء ورجحه الفقهاء والاصوليون واكثر المحدثين انتهى وفساده مما لا يخفى فان هذا كانه
نسخ لبعض احكام الشريعة المطهرة واقدام على ما لم يقدم عليه غيره ومتابعة للزنادقة الخارقة فانهم قالوا ان هذه الاحكام الشرعية انما يحكم
بها على الاغبياء اما اهل الخصوص فلا يحتاجون الى تلك النصوص انما يراد منهم ما يقع في قلوبهم ويحكم عليهم بما يغلب عليهم من خواطرهم وقد قالوا
يقولون استفت قلبك وان افتاك المفتون انتهى وهذه زندقة وكفر صريح يقتل قائله لانه انكار ما علم من الشرايع فان الله اجرى سنته وانفذ حكمه
بان احكامه لا تعلم الا بواسطة رسله السفراء بينه وبين خلقه وهم المبلغون عنه رسالته المبينون احكامه وبالجملة فقد حصل العلم القطعي واليقين
الضروري من دين نبينا صلى الله عليه وآله بانه لا طريق لمعرفة احكام الله تعالى التي هي راجعة الى امره ونهيه الا من جهة الرسل من صريح العقل والوحي فمن قال ان هناك
طريقا اخر يعرف بها امره ونهيه غير الرسل فهو كافر ثم ان هذا قول باثبات انبياء بعد نبينا الذي جعله خاتم انبيائه ورسله فلا نبي بعده ولا رسول
وبيان ذلك ان من قال انه ياخذ عن قلبه انما وقع فيه حكم الله فقد اثبت لنفسه خاصية النبوة التي اشار اليها النبي صلى الله عليه وآله بقوله ان روح القدس نفث في
روعي والمحصل انا لا ننكر ان الملك والشيطان لهما تصرف في القلب وان الله يلهم العبد بدليل واوحينا الى ام موسى ان ارضعيه وليست نبية بل
يوحي الى النحل ونحوه كما دل عليه قوله تعالى واوحى ربك الى النحل الاية ونحوه وانما ننكر وحي الاحكام بالامر والنهي سيما بعد ختم النبوة والله اعلم
قال المصنف رفع الله درجته البحث السابع في انه تعالى متكلم وفيه مطالب الاول في حقيقة الكلام الكلام عند العقلاء عبارة عن المؤلف من الحروف
المسموعة واثبت الاشاعرة كلاما اخر نفسانيا مغايرا لهذه الحروف والاصوات وهذه الحروف والاصوات دالة عليه وهذا غير معقول فان كل عاقل
انما يفهم من الكلام ما قلناه فاما ما ذهبوا اليه فانه غير معقول لهم ولغيرهم البتة فكيف يجوز اثباته لله تعالى وهل هذا الا جهل عظيم لان
الضرورة قاضية بسبق التصور على التصديق واذ قد تمهدت هذه المقدمة فنقول لا شك في انه تعالى متكلم على معنى انه اوجد حروفا واصواتا
مسموعة قائمة بالاجسام الجمادية كما كلم الله تعالى موسى من الشجرة فاوجد فيه الحروف والاصوات والاشاعرة خالفوا عقلاءهم وعقول كافة
البشر فاثبتوا له تعالى كلاما لا يفهمونه هم ولا غيرهم واثبات مثل هذا الشيء والمكابرة عليه مع انه غير متصور البتة فضلا عن ان يكون
مدلولا عليه معلوم البطلان ومع ذلك فانه صادر عنا او فينا عندهم ولا نعقله نحن ولا من ادعى ثبوته انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى
اقول مذهب الاشاعرة انه تعالى متكلم والدليل عليه اجماع الانبياء عليهم السلام عليه فانه تواتر انهم كانوا يثبتون له الكلام ويقولون انه تعالى امر بكذا
ونهى عن كذا واخبر بكذا وكل ذلك من اقسام الكلام فثبت المدعى ثم ان الكلام عندهم لفظ مشترك تارة يطلقونه على المؤلف من الحروف المسموعة
وتارة يطلقونه على المعنى القائم بالنفس الذي يعبر عنه بالالفاظ ويقولون هو الكلام حقيقة وهو قديم قائم بذاته تعالى ولا بد من اثبات هذا
الكلام فان العرف لا يفهمون من الكلام الا المؤلف من الحروف والاصوات فنقول ولا ريب ان الشخص يجد في نفسه انه اذا اراد التكلم بالكلام فهل يفهم من ذاته
انه يزور ويرتب معاني فيعزم على التكلم بها كما ان من اراد الدخول على السلطان او العالم فانه يرتب في نفسه معاني واشياء ويقول في نفسه سأتكلم بهذا فالمنصف

يجد نفسه

يجد من نفسه هذا البتة فهذا هو الكلام النفساني ثم نقول على طريقة الدليل ان الالفاظ التي نتكلم بها لها مدلولات قائمة بالنفس فنقول هذه المدلولات هي الكلام
النفساني فان قال الخصم تلك المدلولات هي عبارة عن العلم بتلك المعاني قلنا هي غير العلم لان من جملة الكلام الخبر وقد يخبر الرجل عما لا يعلمه بل يعلم خلافه
او يشك فيه فالخبر عن الشيء غير العلم به فان قال هو الارادة قلنا هو غير الارادة لان من جملة الكلام الامر وقد يأمر الرجل بما لا يريده كالمختبر لعبده هل
يطيعه ام لا فان مقصوده مجرد الاختبار دون الاتيان بالمأمور به وكالمعتذر من ضرب عبده بعصيانه فانه قد يأمره وهو يريد ان لا يفعل المأمور به ليظهر
عذره عند من يلومه واعترض عليه بان الموجود في هاتين الصورتين صيغة الامر لا حقيقته اذ لا طلب فيهما اصلا كما لا ارادة قطعا واقول لا نسلم عدم
الطلب فيهما لان لفظ الامر اذا وجد فقد وجد مدلوله عند المخاطب وهو الطلب ثم انه في الصورتين لا بد من تحقق الطلب من الآمر لان اعتذاره
واختباره موقوفان على ان الطلب منه مع عدم الفعل من المأمور وكلاهما لا بد من ان يكونا محققين ليحصل الاعتذار والاختبار قال صاحب المواقف
ههنا ولو قالت المعتزلة انه اي المعنى النفسي الذي يغاير العبارات في الخبر والامر هو ارادة فعل يصير سببا لاعتقاد المخاطب علم المتكلم بما اخبر به
او يصير سببا لاعتقاده ارادته اي ارادة المتكلم لما امر به لم يكن بعيدا لان ارادة فعل كذلك موجودة في الخبر والامر ومغايرة لما يدل عليها من الامور
المتغيرة والمختلفة وليس يتجه عليه ان الرجل قد يخبر بما لا يعلم او يأمر بما لا يريده حتى لا يثبت معنى نفسي يدل عليه بالعبارات مغاير للارادة
كما يدعيه الاشاعرة هذا كلام صاحب المواقف واقول من اخبر بما لا يعلمه قد يخبر ولا يخطر له ارادة شيء اصلا بل يقصد عنه الاخبار فهو
على مدلول هو الكلام النفسي من غير ارادة في ذلك الاخبار الشيء من الاشياء واما في الامر وان كان هذه الارادة موجودة ولكن ظاهر انه ليس عين
الطلب الذي هو مدلول الامر بل شيء يلزمه ذلك الطلب فاذن تلك الارادة مغايرة للمعنى النفسي الذي هو الطلب في هذا الامر وهو المطلوب ولما تثبت ان
ههنا صفة هي غير الارادة والعلم فنقول هو الكلام النفساني فاذن هو متصور عند العقل ظاهر لمن يرجع وجدانه غاية الظهور فمن ادعى بطلانه وعدم
كونه متصورا فهو مبطل ولما من ذهب الى ان كلام الله تعالى هو اصوات وحروف يخلقها الله تعالى في غيره كاللوح المحفوظ وجبريل والنبي وهو حادث فيتجه
عليه ان كل عاقل يعلم ان المتكلم من قام به صفة التكلم وخالق الكلام لا يقال انه متكلم كما ان خالق الذوق لا يقال انه ذائق وهذا ظاهر البطلان عند
من يعرف اللغة والعرف فضلا عن اهل التحقيق نعم الاصوات والحروف دالة على كلام الله تعالى ويطلق عليها الكلام ايضا ولكن الكلام في الحقيقة
هو ذلك المعنى النفسي كما اثبتنا انتهى **واقول** فيه نظر اما اولا فلان اثبات الاشتراك لا يجديهم نفعا لان الكلام يجب ان يكون مركبا سواء كان
لفظيا او نفسيا اما اللفظي فظاهر واما النفسي فلان اللفظ لما كان موضوعا بازاء المعنى المطابق لما في النفس فلو لم يكن النفسي مركبا لم يكن المعنى
مطابقا له وايضا التركيب داخل في مفهوم الكلام ولا يوجد الكلام بدونه كما اعترف به الفاضل التفتازاني في شرح العقائد حيث قال وهذا اي ما
ذكره صاحب المواقف من ان الكلام النفسي غير مرتب الاجزاء جيد لمن يتعقل لفظا قائما بالنفس غير مؤلف من الحروف المنطوقة او المخيلة المشروطة
وجود بعضها بعد البعض ولا من الاشكال المرتبة الدالة عليه ونحن لا نتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ الا كون صور الحروف مخزونة مرتسمة
في خياله بحيث اذا التفت اليها كان كلاما مؤلفا من الفاظ مخيلة او نقوش مرتبة واذا تلفظ كان كلاما مسموعا انتهى وعلى هذا فما يزوره
المتكلم في نفسه عند ارادة التكلم يجوز ان يكون عبارة عن الالفاظ المخيلة المرتبة في النفس فلا يجديهم ما تشبثوا به من قول عمر زورت
في نفسي كلاما بمعنى قدرته وفرضته كما يقال زورت دارا وبناء فكما لا يدل هذا على كون حقيقة الدار والبناء في النفس كذلك لا يدل
على كون حقيقة الكلام في النفس وكذا كون الكلام في الفؤاد يكون اشارة الى الصورة واما ثانيا فلان ما ذكره من انه قد يخبر الرجل عما لا يعلمه بل يعلم
خلافه فالخبر عن الشيء غير العلم به ففيه ما ذكره الشارح الجديد للتجريد حيث قال ولقائل ان يقول ان المعنى النفسي الذي يدعون انه قائم بنفس
المتكلم ومغاير للعلم في صورة الاخبار عما لا يعلمه هو ادراك مدلول الخبر اعني حصوله في الذهن مطلقا يقينيا كان او مشكوكا فلا يكون مغايرا
للعلم والحاصل ان هذا انما يدل على مغايرته للعلم اليقيني لا للعلم المطلق اذ كل عاقل تصدى للاخبار يحصل في ذهنه صورة ما اخبر به بالضرورة
وانهم ما ذكره قياس الغائب على الشاهد فلا يفيد واما ثالثا فلان ما ذكره في بيان مغايرة المعنى النفسي للارادة مردود بالاعتراض الذي نقله
واما ما ذكره في دفع ذلك الاعتراض بقوله اقول لا نسلم عدم الطلب فيهما لان لفظ الامر اذا وجد فقد وجد مدلوله عند المخاطب مدخول بان
الاعتذار والاختبار انما يتوقفان على ان يصدر من الآمر ما يدل بظاهره في مجاري الاستعمال على الطلب لا على تحقق الطلب في نفس الامر ولا توقف لعمر الله
تعالى بما في الصيد فيحصل الاعتذار والاختبار من غير قصد الطلب كما لا يخفى واما رابعا فلان ما ذكره في جواب ما نقله ثانيا عن صاحب المواقف في
تقويته المعتزلة من قوله اقول من اخبر بما لا يعلمه فقد يخبر ولا يخطر له ارادة شيء اصلا آه ففيه ان هذا غير واقع ولو سلم فيتجه بمثل ما اجيب عنه عما قبله
من انه قد يخبر الرجل عما لا يعلمه فعلم واما ما ذكره من ان في الامر وان كان هذه الارادة موجودة ولكن ظاهر انه ليس عين الطلب الذي هو مدلول الامر
بل شيء يلزمه ذلك الطلب فاذن تلك الارادة مغايرة للمعنى النفسي الذي هو الطلب في هذا الامر وهو المطلوب ففيه انا لا نسلم ان الطلب غير الارادة
فان الطلب عين الارادة عند المعتزلة ولو سلم فنقول ان الكلام النفسي عند الاشاعرة قديم فلو كان عبارة عن الطلب كما ذكره الناصب فلزم قدم
من يطلب منه الفعل ايضا والا يلزم السفه اذ الطلب بدون وجود من يطلب منه سفه بالضرورة وسيجيء تفصيل الكلام فيه عن قريب ان شاء الله تعالى
واما خامسا فلان ما ذكره من ان كل عاقل يعلم ان المتكلم من قام به صفة المتكلم وخالق الكلام لا يقال له انه متكلم آه فمذهب فيه الناصب عما قاله اصحابه

فاطبه من ان المتكلم من قام به الكلام لما اورد عليهم الامامية من انه يلزم من ذلك ان لا يصح اطلاق المتكلم على البشر اذ الكلام قايم بالصوت الذي هو غيرها ولا
بالشروح يتوجه عليه ان المبدا الذي هو التكلم المعروف لنا بمعنى ايجاد الكلام وقايم بذاته تعالى حقيقة فلا يحتاج الى المعنى النفسي الازلي وانهم غفلوا انه يشترط
في صدق المتكلم ان يكون ذلك الشيء موجدا للكلام بل نقول لا بد ان يكون بين الكلام وذلك الشيء ملابسة كما في الحداد والصباغ والتمار وغيرها ومن ههنا
ههنا ان الكلام مخلوق له تعالى وبالجملة لا يلزم ان يكون اطلاق الالفاظ على وتيرة واحدة فان المضيء قد يطلق على ما كان نفس الضوء فلا يصدق عليه بمعنى
ما قام به الضوء وكذا التمار يطلق على من كان بايعا للتمر لا على من قام به التمر فلا يتجه علينا النقض بالذائق كما ذكره الناصب الجاهل من دون التحقيق ولا
بالمتحرك كما اورده شارح العقايد على ما اورده الشارح الجديد للتجريد من انا اذا سمعنا قايلا يقول انا قايم نسميه المتكلم وان لم نعلم انه الموجد لهذا
الكلام بل وان علمنا ان موجده هو الله تعالى كما هو راي الاشاعرة انتهى وقد اعترف بهذا الفخر الرازي في اوائل المسألة الثالثة والاربعين من الباب الاول من القسم
الاول من الكتاب الاول من نهاية العقول وفي تفسيره الكبير حيث قال والمحققون في هذا الباب ان الكلام عبارة عن فعل مخصوص جعله الحي القادر لاجل ان يعرف
غيره ما في ضميره من الاعتقادات والارادات وعند هذا يظهر ان المراد من كون الانسان متكلما بهذه الحروف مجرد كونه فاعلا لها لهذا الغرض المخصوص انتهى على
ان ما ذكره الناصب وشارح العقايد بحث لفظي لا يعتد به في المباحث العقلية واذا قام الدليل على امتناع كونه تعالى متكلما بالمعنى اللغوي المشهور وهو
ان المتكلم بمعنى من قام به الكلام ولم يتم الدليل على المعنى القائم بالذات فلا بد من التشبث بالمعنى اللغوي الغير المشهور وهذا كما قيل في حمل الموجود عليه
تعالى على عدة الحكماء ومن وافقهم من ان الوجود عين حقيقته غير قايم به اذ على هذا لا يصح لغة ان يقال انه تعالى موجود اذ معنى الموجود لغة من قام به
الوجود وهو يقتضي المغايرة وذلك باطل عندهم نا ما قيل والتحقيق ان اهل اللغة ربما يفسرون صيغة الفاعل بمن قام به الفعل ما قاله بعض المحققين من ان
اللغة مبني على النظر الدقيق بل هم ينظرون الى ظاهر الحال فيحكمون بقيام الكلام بالمتكلم ويقولون باتصاف المتكلم بمبدا التكلم وكيف لا ولو بني اللغة
على النظر الدقيق لتعذر في اكثر افعال الحال فانه يلزم ان يكون مجازا مع انهم اتفقوا على ان المضارع حقيقة في الحال في مثل يمشي ويتكلم ويخبر بل
يتوسعون في معنى الحال ويعممونه عن المشي بين المشرق والمغرب ويريدون به الحال العرفي عليه الحال في اسم الفاعل اذ قالوا انه حقيقة في زيد ماش من المشرق
الى المغرب والحاصل ان النظر الدقيق يقتضي حدوثها المبدا وعدم بقائه في محل يقوم به وظاهر النظر يميل الى القيام والبقاء والمحصل معنى اسم الفاعل
مثلا هو الامر المجمل الذي يعبر عنه في الفارسية بدانا واذا اردنا تحليله نعبر عنه بذات له العلم مع انا نعلم ان الذات غير ماخوذة في معنى العالم وكذا
قيام معنى العلم اما ان الذات غير ملحوظة فلانا اذا قلنا زيد عالم نعلم بعينا ان زيدا بمنزلة الذات وليس المراد زيد ذات له العلم بل المراد زيد له
العلم وكيف لا وقد استدل لو اعلى ذلك بانه لو كان شيء او ذات ماخوذا في المشتق لكان الناطق مركبا من العرض كما قاله سيد المحققين قدس سره في
حاشية المطالع فيلزم ان لا يصح التحديد به وفوق هذا كلام وهو ان اطلاق اسم المتكلم على الفاعل للكلام ثابت في لسان العرب بل لا يطلقون اسم المتكلم
على القايم به الكلام اصلا لان الفعل لا يوصف به المفعول بل انما يوصف به الفاعل كالضرب مثلا فلا يقال الضارب لمن وقع عليه الضرب بل لمن فعل
الضرب فلا يقال المتكلم من قام به الكلام بل من فعله والا لكان الهواء متكلما لقيام الحروف والصوت به قالوا لو تكلم الجن على لسان المصروع لا يضاف
الكلام المسموع من المصروع الى فاعله الجن فاسندوه الى الفاعل لا القايم به والاشاعرة لما قالوا ان الكلام هو المعنى قالوا معنى كونه متكلما قيام
ذلك المعنى بذاته ثم افترقوا بعد على الكلام فان الكلام على ما ذكروه تعالى يرجع الى القدرة فلا يكون صفة مستقلة اخرى مثل لا يحد وقد ارجاعه الى
القدرة وعد صفة مستقلة اخرى يبني على فايدة مخصوصة هي ان افعال العباد قولا وفعلا مخلوقة بقدرة العبد وبقدرة الله وكسب العبد والقران
مخلوق له بلا واسطة قدرة العبد وكسبه وتحقيق ان الله تعالى يعلم جميع المعلومات فعلم القران في الازل بانه سيوجده بقدرته القديمة من جنس
الاجسام من غير كسب بخلاف كلام البشر فانه عالم في الازل بانه سيوجده البشر بقدرته الحادثة او بكسبه وعلى ما يكسبه سورة استبقاء الخصال صفتي
السمع والبصر ولجعلك الى العلم باتفاق الاشاعرة معنا مع انهما عدتا صفتين مستقلتين تبعا للشارع حيث افرد هما عن العلم في الذكر لغاية
اهتمامه باثباتهما وليعلمنا المكلفين لا اتصافه تعالى بهما قال المصنف رفع الله درجته المطلب الثاني في ان كلامه تعالى متعدد المعقول من الكلام على ما تقدم
انه الحروف والاصوات المسموعة وهذه الحروف المسموعة انما تسمى كلاما مفهوما اذا كان الانتظام على احد الوجوه التي يحصل بها الافهام وذلك بان
يكون خبرا او امرا او نهيا او استفهاما او تنبيها وهو الشامل للتمني والترجي والتعجب والقسم والنداء ولا وجود له الا في هذه الجزئيات والذين اثبتوا
قدم الكلام اختلفوا فذهب بعضهم الى ان كلامه تعالى واحد مغاير لهذه المعاني وذهب الى تعدده والذين اثبتوا وحدته خالفوا جميع العقلاء في اثبات
شيء لا يتصورونه هم ولا خصومهم ومن اثبت لله تعالى وصفا لا يعقله ولا يتصوره هو ولا غيره فكيف يجوز ان يجعل اماما يقتدى به ويناط بكلامه
الاحكام انتهى قال الناصب خفضه الله اقول الاشاعرة لما اثبتوا الكلام النفسي جعلوه كساير الصفات مثل العلم والقدرة فكما ان القدرة صفة
واحدة يتعلق بمقدورات متعددة كذلك الكلام صفة واحدة تنقسم الى الامر والنهي والخبر والاستفهام والنداء وهذا بحسب التعلق فذلك الكلام
الواحد باعتبار تعلقه بشيء على وجه مخصوص يكون خبرا او باعتبار تعلقه بشيء اخر او على وجه اخر يكون امرا وكذا الحال في البواقي واما من جعل الكلام
عبارة عن الحروف والاصوات فلا شك انه يكون متعددا لكنه لا نزاع بيننا وبين المعتزلة والامامية في اثبات الكلام النفساني ان ثبت قدمه فهو
واحد كساير الصفات وان اخذ الكلام في اللفظ فهو حادث متعدد وقد اثبتنا الكلام النفسي فيما سبق فظاهر ان المراد ليس لا الترما انتهى واقول الناصب

بقوله الكلام صفة واحدة تنقسم الى الامر والنهي آه ان كلامه تعالى جنس لهذه الامور وهذه الامور انواع له فيلزم من قدمه وحدوثها وجود الجنس بدون
احد الانواع وبطلانه ظاهر وان اراد انه امر معين يعرض هذه الامور كما يشعر به كلام الشارح الجديد للتجريد في تذنيب جواب عبد الله بن سعيد حتى لا يلزم
كون تلك الانواع انواعا حقيقية بل يكون انواعا بحسب العوارض والاعتبار والامور الخارجية فنسلم ان هذا لا يستلزم محالا الا ان فانها يلزم من ذلك
وجود المعروض بدون العوارض وهو ليس بمستحيل لكنه خلاف ما هو المشهور عندهم من ان هذه الامور انواع الكلام وايضا غير معقول اذ لا يعقل كلام
الا على احد الاساليب المعروفة عند العقلاء وبالجملة نحن لا نعقل من كلامه تعالى سوى الامر والنهي والخبر فاذا اعترفتم بحدوثها ثبت حدوث الكلام
فان ادعيتم قدم شيء آخر فهو ليس بمتصور لنا فيه فيما لا دلالة عليه وعلى انصافه تعالى به وعلى قدمه وايضا لو جوز كون الكلام الواحد متكثرا انواعا مختلفة
باعتبار التعلقات لزم جواز ان يكون جميع الصفات راجعة الى صفة واحدة بل الى الذات بان يكون باعتبار التعلق بالمخبر عنه قدرة وباعتبار التعلق بالاخبار
قدرة والعبرة للعين لا الاعتبارات وقال السيد معين الدين الصفوي الايجي الشافعي في رسالة الكلام ان العرف العام والخاص من الشرع واللغة لا يفهم
من الكلام الا المركب من الحروف ولا يجري مفهوم اللفظ الذي هو في التحقيق نوع من العلم وليس من شأن النبوة دعوة الامر الى شيء غير معلوم ظاهره كذب
الحادث من غير اشارة في موضع وموقع على المراد من اطلاقه مع ان العرف مطلقا يعرف تناقض الاخرس مع المتكلم وعلى ما عرفه الاشعري يجتمع الخرس بهذا
المتكلم والتكلم والسكوت وما حكاه متن العقائد للنسفي ان الكلام صفة منافية للسكوت والآفة وقال شارحه العلامة هذا انما يصدق على الكلام اللفظي
دون النفسي اذ السكوت والخرس انما ينافي التلفظ واجاب بان مراده السكوت والآفة الباطنيين بان لا يدبر في نفسه التكلم ولا يقدر على ذلك فكما ان
الكلام لفظي ونفسي فكذا ضده اعني السكوت والخرس ونبت على بعض اهل التوجيه بمحل لا يغني عن الحق شيئا فاعرضنا عن التعرض بتفصيل الجواب
قال المصنف رفع الله درجته المطلب الثالث في حدوثه العقل والسمع مطابقا على ان كلامه تعالى محدث ليس بازلي لانه مركب من الحروف والاصوات ويمتنع اجتماع
حرفين في السماع دفعة فلا بد ان يكون احدهما سابقا على الآخر والمسبوق حادث بالضرورة والسابق على الحادث بزمان متناه حادث بالضرورة وقد
قال الله تعالى ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث وخالفت الاشاعرة جميع العقلاء في ذلك فجعلوا كلامه تعالى قديما لم يزل معه وانه تعالى في الازل يخاطب
العقلاء المعدومين واثبات ذلك غاية السفه والنقص في حقه تعالى فان الواحد منا لو جلس في بيت وحده منفردا وقال يا سالم قم ويا غانم اضرب
ويا سعيد كل ولا احد عنده من هؤلاء عده كل عاقل سفيها جاهلا عابثا للتحصيل فكيف يجوز منهم ان ينسبوا هذا الفعل الدال على السفه والجهل
والحمق اليه تعالى وكيف يصح منه تعالى ان يقول في الازل يا ايها الناس اعبدوا ربكم ولا مخاطب هناك ولا ناس عنده ويقول يا ايها الناس اتقوا ربكم
ويقول يا ايها الذين آمنوا اقيموا الصلوة ولا تأكلوا اموالكم ولا تقتلوا اولادكم اوفوا بالعقود وايضا لو كان كلامه قديما لزم صدور القبيح منه تعالى
لانه ان لم يفد بكلامه في الازل شيئا كان سفيها وهو قبيح عليه تعالى وان افاد فاما النفسه او لغيره والاول باطل لان المخاطب انما يفيد نفسه لو كان
يطرب في كلامه او يكرره ليحفظه او يتعبد به كما يتعبد الله تعالى بقراءة القرآن وهذه في حقه محال لتنزهه عنها والثاني باطل لان افادة الغير انما يصح
لو خاطب غيره ليفهم مراده او يأمره بفعل او ينهاه عن فعل ولما لم يكن في الازل من يفيده بكلامه شيئا من هذه كان كلامه سفها وعبثا وايضا يلزم الكذب في
اخباره تعالى لانه قال انا ارسلنا نوحا انا اوحينا الى ابرهيم واهلكنا القرون وضربنا لكم الامثال مع ان هذه اخبار عن الماضي والاخبار عن وقوع
ما لم يقع في الماضي كذب تعالى الله عنه وايضا قال تعالى انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وهو اخبار عن المستقبل فيكون حادثا انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول قد سبق الاشارة الى ان النزاع بين الاشاعرة والمعتزلة ومن تابعهم من الامامية في اثبات الكلام النفسي وفي
ثبوته فلا شك انه يقول بقدمه لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى ومن قال بانه مركب من الحروف والاصوات فلا شك انه يقول بحدوثه ونحن نوافقه
فيه فكلما اورده على الاشاعرة فهو ابراد في غير محل النزاع لانه يقول ان الكلام مركب من الحروف ثم يقول بحدوثه وهذا مما لا نزاع فيه نعم لو قال باثبات
الكلام النفسي ثم يثبت حدوثه يكون محل النزاع واما ما استدل به على الحدوث من قوله تعالى وما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث فهو يدل على
حدوث اللفظ ولا نزاع فيه واما الاستدلال بان الامر والخبر في الازل ولا مأمور ولا سامع فيه سفه كما ذكره في طامانه فالجواب ان تلك السفه لو
ادعيتموه انما هو في اللفظ واما كلام النفس فلا سفه فيه ومثاله على وفق ما ذكروا ان الواحد منا لو جلس في بيت وحده منفردا ورتب في نفسه انواع
الاوامر لجماعة سيأتون عنده ولا يتلفظ به فلا يكون سفها ولا حماقة بل السفه من نسبة السفه فالكلام النفسي هو المعنى القائم بذات الله تعالى
في الازل ولا تلفظ بهذا الكلام بل هو لجماعة سيحدثون ويكون التلفظ به بعد حدوثهم وحدوث دواعيهم الى ما يقتضي الامر والنهي والاخبار والاستفهام
فلا سفه ولا حماقة كما ادعاه وبهذا الجواب يندفع ما ذكره من لزوم صدور القبيح من الله تعالى لان ذلك في التلفظ بالكلام النفسي ونحن نقول ان لا تلفظ
في الازل بل هنا معان قائمة بذات الله تعالى قديمة وايضا يندفع ما ذكره من لزوم الكذب لان الصدق والكذب صفتان للكلام الذي يتلفظ به لا المعاني
المزورة في النفس فقوله نعبد هذا لمن سيحدث واما الاستدلال على حدوث الكلام بقوله تعالى انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون لانه اخبار
عن المستقبل فيكون حادثا فالجواب عنه ان لفظ كن حادث ولا نزاع لنا فيه انما النزاع في المعنى الازلي النفسي ولا يلزم من كون مدلول اللفظ
كونه في ذات الله تعالى حدوثه انتهى واقول غرض المصنف قدس سره ان الكلام الذي فهمه وقرره السلف والخلف من اهل السمع والعقل ليس الا ما حكموا
بحدوثه من ان هذا الكلام النفسي القديم وحاصله ان اثبات الكلام النفسي مع كونه غير معقول مخالف للاجماع ويؤيده ما نقل السيد معين

الحقيقة

قال بعض الفضلاء في حاشية ... [illegible]

الدين الايجي الشافعي في بعض رسايله عن بعض العلماء انه قال انما تلفظ بالكلام النفسي احد لاجل اثبات المائة الثالثة ولم يكن قبل ذلك في لسان احد انتهى
ولا ريب ان هذا ايراد وارد على الاشاعرة واما الجواب الذي ذكره من ان السفه انما هو في اللفظ دون كلام النفسي فهو ماخوذ من قواعد العقايد للغزالي.
والمواقف للقاضي عضد وحاصل ما قيل انه ليس من شرط الامر ان يكون المامور موجودا ولكن يجوز ان يقوم الطلب بذاته قبل وجود المامور فاذا وجد
المامور كان مامورا بذلك الطلب بعينه من غير تجدد طلب اقتضا اخر فكم من شخص ليس له ولد ويقوم بذاته اقتضا طلب العلم لولده على تقدير وجوده
فله ان يقدر في نفسه ان يقول لولده اطلب العلم واورد عليه سيد المحققين في شرح المواقف بان ما يجده احدنا في باطنه هو العزم على الطلب وتخيله وهو
ممكن وليس بسفه اما نفس الطلب فلا شك في كونه سفها بل قبيل غير ممكن لان وجود الطلب بدون من يطلب منه محال واما ما ذكروه في دفع لزوم الكذب عن مثل
قوله تعالى انا ارسلنا نوحا فمدخول بان مقتضى الكلام النفسي في ذلك علمه تعالى بانه سيرسل نوحا والمقول بعد ذلك هو انه ارسله والخبر والعلم بان الشيء
سيوجد يمتنع ان يكون العلم بانه يوجد او وجد فلا يصح قوله المزبورة مقوله بعد هذا لدلالته على ان احدهما هو الاخر على انه يلزم من ذلك التغير في
علمه تعالى وبطلانه ظاهر وبما قررناه يندفع بلغ كلمات الناصب كما لا يخفى على المتامل **قال** المص رفع الله درجته المطلب الرابع في استلزام الامر والنهي
الارادة والكراهة كل عاقل يريد من غيره شيئا على سبيل الجزم فانه يامره به واذا كره الفعل فانه ينهى عنه وان الامر والنهي دليلان على الارادة والكراهة
وخالفت الاشاعرة جميع العقلاء في ذلك فقالوا ان الله تعالى يامر بما لا يريده بل بما يكرهه وانه ينهى عما لا يكرهه بل عما يريده وكل عاقل ينسب
من فعل هذا الى السفه والجهل تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة ان الله تعالى مريد لما لا يكون فكل كائن مراد له وما
ليس بكائن ليس بمراد له ومذهب المعتزلة ومن تبعهم من الامامية انه تعالى مريد للمامور به كاره للمعاصي والكفر ودليل الاشاعرة انه تعالى خالق الاشيا
كلها وخالق الشيء بلا اكراه مريد له بالضرورة والصفة المرجحة لاحد المقدورين هو الارادة ولا بد منها فاذن ثبت انه مريد لجميع الكائنات واما
المعتزلة فانهم لما ذهبوا الى ان افعال العباد مخلوقة لهم واثبتوا في الوجود تعدد الخالق يلزمهم نفي الارادة العامة فالله تعالى عندهم يريد الطاعات
ويكره المعاصي فيامر بالطاعات وينهى عن المعاصي لانها ليست من خلقه وعند الاشاعرة انه تعالى يريد الطاعات ويامر بها وهذا ظاهر ويريد المعاصي
وينهى عنه والامر غير الارادة كما مر في الفصل السابق وليس المراد من الارادة الرضا والاستحسان فقول ان الاشاعرة يقولون ان الله تعالى يامر بما لا يريده
اراد به ان الله تعالى يامر بان الكافر ولا يريده فالمحذور الذي ذكره من مخالفة العقلاء ناش من عدم تحقيق معنى الارادة فان المراد بالارادة
هيهنا هو التقدير والترجيح للخلق لا الرضا والاستحسان كما هو المتبادر في ذهن العبد معنى الارادة بحسب العرف واذا حققت معنى الارادة
علمت مراد الاشاعرة انه لا نسبة للجهل والسفه الى الله تعالى عن ذلك كما ذكره انتهى **واقول** كونه تعالى خالقا للاشياء كلها ممنوع والاستناد بقوله تعالى
لا اله الا هو خالق كل شيء ضعيف لانه عام مخصوص بما عدا فعله تعالى وافعال عباده وقد بينا في الفصول السابقة انه تعالى ليس بخالق لافعال
العباد وانما القدرة والتمكين لهم من الله تعالى وبينا ان الامر ينفك عن الارادة وتكلمنا على المثال الذي اورده بقوله ان الرجل قد يامر بما لا يريد
كالمعتذر لعبده هل يطيعه اولا واما تفسيره للارادة بالتقدير فهو من مخترعاته الركيكة الجاه ضيق الخناق الى التزامه اذ لو لم يكن ذلك معنا بحسب العرف
كما اعترف به وظاهر انه ليس ذلك معنى لغويا ايضا ولو مجازا مشهورا كما يظهر من تتبع كتب اللغة فقد خرج الكلام عن اسلوب ارباب التحصيل ولعل
انه اخذ ذلك للتشنيع اصحابه الى النعمانية اصحاب محمد بن نعمان ابي جعفر الاحول الشيعي الذي لقبه الشيعة بمؤمن الطاق واهل السنة بشيطان
الطاق وقد ذكرنا شرح فضائله وبراءته عن ما نسب اليه من الاقوال الفاسدة مع وجه تلقيبه بما ذكر في كتابنا الموسوم بمجالس المؤمنين والحاصل ان محمد
عبد الكريم الشهرستاني الشافعي الاشعري في كتاب الملل والنحل عند ذكر النعمان المذكور انه وافق هشام بن الحكم في ان الله تعالى لا يعلم شيئا حتى يكون
التقدير عنده ارادة فعله تعالى فقد دخل الناصب في هذه المسألة في فرقة شاذة مجهولة من الشيعة فلا يكونهم الامامية ايضا ولعمري انه لو اطلع اهل
ما وراء النهر الذين الف هذا الكتاب لهم ثم الغلو بهم لرموه بالرفض والسخافة ولاوا امثاله مع اخوانه ثم مع هذا المفسد العظيم يوجب القول
بذلك حل النزاع المستمر بين الطائفتين قريبا من سبعماية سنة لقطعا ضرورة ان اهل العدل لا ينازعون في ان الشرور والقبايح الموجودة من
الكفر والفسق وامثالها مرادة لله تعالى بمعنى انها مقدرة بالتقدير المفسر عندهم بالاعلام والتبيين ونحوهما وكفانا في تصديق ما ذكرنا
في افعاله تعالى دون افعال العباد من اخترعه وافترائه بذلك المنقص على اصحابه ان كتاب المواقف مع بسطه وتلخيصه خال لان المنقدمين فيه خال في
هذا المبحث وفي مبحث ارادته تعالى لجميع الكائنات عن تفسير الارادة بهذا المعنى وانما فسر الارادة بالصفة المخصصة ويدل عليه انه استدل في
ارادة الله تعالى للكائنات بقوله لنا اما انه مريد للكائنات باسرها فلانه خالق للاشيا كلها وخالق الشيء بلا اكراه مريد له ضرورة وايضا فالصفة
المرجحة لاحد المقدورين هو الارادة كما مر ولا بد منها اه ثم ذكر ادلة المعتزلة على انه تعالى لا يريد الكفر والمعاصي ولم يجب في شيء منها بان الارادة
هيهنا بمعنى التقدير ولعل الناصب اشتبه عليه الامر من كلام مصنف العقايد النسفية وشارحه حيث قال المصنف وهي اي افعال العباد كلها بارادته
ومشيته وقضيته وتقديره ثم قال الشارح بعد تفسير التقدير بتحديد كل مخلوق بحده اه والمقصود تعميم ارادة الله تعالى وقدرته لما مر من ان الكل
بخلق الله تعالى وهو يستدعي القدرة والارادة انتهى وغرضه من ذلك ان مقصود المصنف صاحب العقايد من قوله سابقا وهي اي افعال العباد
كلها بارادته ومشيته اه تعميم ارادته وقدرته بالنسبة الى جميع الكائنات والناصب فهم منه ان المراد مقصود الشارح نفسه مقصود المص تعميم معنى

لجميع الكائنات غير مريد له

ارادة الله

اراده الله تعالى وقد دنع عن معنى القضاء والقدر المعطوفين على الارادة في كلام المص وهذا دليل على جهله وعجزه عن حل العبارات وبالجملة
للارادة بالنعد بخلاف المعتد المعتزلة بين القوم ومع هذا لا يسمن ولا يغني من جوع كما عرفت واذا اتقنت ذلك علمت ان ما ذكره المص وارد لا
مخلص لهم عنه بما ذكره الناصب الجاهل لحمد الله قال المص رفع الله درجته المطلب الخامس في ان كلامه تعالى صدق اعلم ان الحكم بكون الله تعالى صادقا لا يجوز عليه
الكذب انما يتم على قواعد العدلية الذين احالوا صدور القبيح عنه من حيث الحكمة ولا يتمشى على مذهب الاشاعرة بوجهين الاول انهم اسندوا
جميع القبايح باسرها اليه تعالى وقالوا لا مؤثر في الوجود من القبايح باسرها وغيرها الا الله ومن يفعل انواع الشر والظلم والجور والعدوان وانواع
المعاصي والقبايح المنسوبة الى البشر كيف يمتنع ان يكذب في كلامه وكيف يمكن الباحث على اثبات وجوب كون كلامه تعالى صادقا صدقا الثاني ان الكلام
النفساني عندهم مغاير للحروف والاصوات ولا طريق لهم الى اثبات كونه تعالى صادقا في الحروف والاصوات انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول
مذهب الاشاعرة انه تعالى يمتنع عليه الكذب واتفقهم المعتزلة في ذلك اما دليل الاشاعرة فلانه نقص والنقص على الله محال واما عند المعتزلة
فلان الكذب قبيح وهو سبحانه لا يفعل القبيح وقال صاحب المواقف اعلم انه لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي فيه فان النقص
في الافعال هو القبح العقلي بعينه فيها وانما يختلف العبارة اقول الفرق ان النقص ههنا يراد به النقص في الصفات فانه على تقدير جواز الكذب
عليه يتصف ذاته بصفة النقص وهم لم يقولوا ههنا بالنقص في الافعال حتى لا يكون فرق بينه وبين القبح العقلي كما ذكره صاحب المواقف فحاصل
استدلال الاشاعرة انه تعالى لو كان كاذبا لكان ناقصا في صفته كما انه يقولون لو كان عاجزا وجاهلا لكان ناقصا في صفته ولم يعتبر فيما
يلزم ذلك النقص من القبح الذي يقول به المعتزلة فتأمل والفرق دقيق ثم ما ذكره من ان عدم جواز الكذب عليه لا يتمشى على قواعد الاشاعرة
فهذا كلام باطل عار عن التامل فان القول بان لا مؤثر في الوجود الا الله لا يستلزم اسناد القبايح اليه لان فعل القبايح من مباشرة العبد
فهو غير مستند الى الخالق ثم من خلق القبايح فلابد انه يكذب لا يجوز ان يكون صادقا فهذا غاية الجهل والعناد والخروج عن قاعدة البحث
لو نسب هذا الكلام الى العوام استنكفوا منه واما ثاني الاسنادلين على عدم التمشي فهو ايضا باطل صريح فان من قال امتنع الكذب عليه
للزوم النقص فهذا الكذب يتعلق بالدال على المعنى النفسي وهو ايضا نقص فكيف لا يتمشى انتهى واقول ما ذكره في دليل الاشاعرة من ان النقص على الله
تعالى محال انما استدل عليه بالاجماع كما صرحوا به ولا برهان عليه من العقل حتى قال الفخر الرازي ان القول بالنقص والكمال خطابي وبالجملة الدليل
المستند الى الاجماع لا يفيد اليقين الا اذا كان الاجماع مقطوعا به وهو فيما نحن فيه ممنوع على ان الاجماع المقطوع به لا يلزم ان يفيد اليقين على
رايهم وايضا الاجماع انما يكون حجة عندهم لاستناده الى النص ودلالة النص موقوفة على صدق كلام الله تعالى واثبات صدق كلامه بما يستند الى
النص يستلزم الدور وما نقل لصاحب المواقف من ان صدق النبي لا يتوقف على صدق كلامه تعالى بل على تصديق المعجزة وهو تصديق فعلي منه تعالى لا قولي
على ما بين في محله منظور فيه لان المعجزة انما يدل على صدق النبي في دعوى النبوة وكونه رسول الله واما صدقه في ساير الاحكام فالظاهر من كلامه
انه لا يستدعي الا ان يكون احكامه من عند الله فيتوقف على صدق كلامه تعالى هذا واما ما نقله الناصب من كلام صاحب المواقف ثم اورد عليه
بقوله اقول الفرق آه يدل على غاية جهله وخبطه وخلطه وعدم تحصيله لمقصود صاحب المواقف من تلك الكلام فان صاحب المواقف
بعد ما ذكر من الاشاعرة دليلهم المشتمل على محذور النقص ذكر دليلا ثانيا لهم وهو قوله وايضا يلزم على تقدير ان يقع الكذب في كلامه تعالى
ان يكون نحن اكمل منه في بعض الاوقات اعني وقت صدقنا في كلامنا ثم اعترض على هذا الدليل الثاني بقوله واعلم آه وحاصله على ما اشار
اليه الشريف قدس سره الشريف والشارح الجديد للتجريد ان هذا الدليل انما يدل على صدق الكلام النفسي الذي هو صفة قائمة بذاته تعالى والا لزم
نقصا في صفته تعالى مع كمال صفتنا ولا يدل على صدقه في الكلام اللفظي الذي يخلقه في جسم دالا على معنى مقصود منه لانه على ذلك التقدير يلزم
النقص في فعله ولا فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي فيه وهم لا يقولون به مع ان الاهم بيان صدقه في الكلام اللفظي ثم الناصب لما لم يذكر
الدليل الثاني لانه لم يفهم تعلق الكلام المنقول به بل لم يفهم محصله ومغزاه ومع هذا اعترض عليه بما تراه واهيا ساقطا لا ارتباط له بكلام صاحب
المواقف اصلا ولا في دفع كلام المص واما ما ذكره من ان القول بان لا مؤثر في الوجود الا الله لا يستلزم اسناد القبايح اليه تعالى ففيه انهم لان خلق
الكلام اللفظي الكاذب قبيح عند العقلاء وهم يجوزون ذلك ولا يدفعه دليلهم كما اعترف به صاحب المواقف وبالجملة كما اشار اليه الشارح قدس
سره الشريف لا يمكنهم التمسك في دفع الكذب عن الكلام اللفظي بلزوم النقص في افعاله اذ نزهوه عن مثل هذا النقص لئن بوجب عندهم اهو
ليس نقصا عندهم فلا يمكنهم اثبات وجوب كون كلامه تعالى صادقا كما ذكره المص وقد ظهر مما قررناه صحة ثاني ما في اسند الى المص قدس سره ايضا فلا
نطول قال المص رفع الله درجته البحث الثامن في انه تعالى لا يشاركه شيء في القدم العقل والسمع متطابقان على انه تعالى مخصوص بالقدم وانه ليس
في الازل سواه لان كل ما عداه سبحانه وتعالى ممكن وكل ممكن حادث وقال تعالى هو الاول والاخر واثبت الاشاعرة معه معاني قديمة ثمانية هي علل في الصفات
كالقدرة والعلم والحياة الى غير ذلك ولزمهم من ذلك محالات منها اثبات قدما غير الله تعالى قال فخر الدين الرازي النصارى كفروا بانهم اثبتوا
ثلثة قدما واصحابنا قد اثبتوا تسعة ومنها انه يلزمهم افتقار الله تعالى في كونه عالما الى اثبات معنى هو العلم ولولاه لم يكن عالما وافتقاره في كونه
قادرا الى القدرة ولولاها لم يكن قادرا وكذلك في باقي الصفات والله تعالى منزه عن الحاجة والافتقار لان كل مفتقر الى الغير فهو ممكن ومنها انه يلزم

[illegible]

لما كان لقائل ان يقول ان خلق الكاذب ايضا نقص في فعله فيعود المحذور بعينه اشار الى دفعه بقوله اعلم آه فانهم المنكرون للقبح العقلي كيف يتمسكون في دفع الكذب عن الكلام اللفظي بلزوم النقص في افعاله تعالى منه

اثبات ما لا نهاية له من التعلقات القائمة بذاته تعالى وهو محال بيان الملازمة ان العلم بالشيء مغاير للعلم بما عداه فان من شرط العلم المطابقة ومحال ان
يطابق الشيء الواحد امورا متغايرة متخالفة في الذات والحقيقة لكن المعلومات غير متناهية فيكون له علوم غير متناهية لا مرة ولمرة بل مرارا
غير متناهية باعتبار كل علم يفرض في كل مرتبة من المراتب الغير المتناهية لان العلم بالشيء مغاير للعلم بذلك الشيء ثم العلم بالعلم بالشيء مغاير للعلم
بالعلم بذلك الشيء وهكذا الى ما لا نهاية في كل واحد من هذه المراتب مراتب غير متناهية وهذا عين التسلسل لعدم تعقله بالمرة ومنها انه
لو كان الله تعالى موصوفا بهذه الصفات وكانت قائمة بذاته كانت حقيقة الالهية مركبة وكل مركب محتاج الى جزئه وجزؤه غيره فيكون الله تعالى محتاجا
الى غيره فيكون ممكنا والى هذا اشار مولانا امير المؤمنين علي عليه السلام بقوله اول الدين معرفته وكمال معرفته التصديق به وكمال التصديق به توحيده وكمال
توحيده الاخلاص له وكمال الاخلاص له نفي الصفات عنه لشهادة كل صفة انها غير الموصوف وشهادة كل موصوف انه غير الصفة فمن وصف الله سبحانه فقد
قرنه ومن قرنه فقد ثناه ومن ثناه فقد جزأه ومن جزأه فقد جهله ومنها انهم ان تكلموا فيها بما هو معلوم البطلان وهو انهم قالوا ان هذه المعاني
لا هي نفس الذات ولا مغايرة لها وهذا غير معقول لان الشيء اذا نسب الى اخر فاما ان يكون هو هو او غيره ولا يعقل سلبهما معا انتهى قال الناصب
خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة انه تعالى له صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته فهو عالم بعلم قادر بقدرة مريد بالارادة وعلى هذا القياس
والدليل عليه انا نفهم الصفات الالهية من صفات الشاهد وكون علة الشيء عالما في الشاهد هي العلم فكذا في الغائب وحد العالم ههنا من قام به العلم فكذا
حده هناك وشرط صدق المشتق على واحد منا ثبوت اصله فكذا شرطه فيمن غاب عنا وكذا القياس في باقي الصفات ثم نأخذ هذا من عرف اللغة والاطلاق
العرفي فان العالم لا شك انه من يقوم به العلم ولو قلنا بنفي الصفات لكذبنا نصوص الكتاب والسنة فان الله تعالى في كتابه اثبت الصفات لنفسه كقوله تعالى ولا
يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء فاذا ثبت في النصوص اثبات الصفات له فلا بد لنا من الاثبات من غير تاويل فان الاضطرار الى التاويل انما يكون بعد
العجز عن الاجراء على حسب الواقع وذلك لدلالة الدلائل العقلية على امتناع اجرائه على حسب ظاهره وههنا ليس كذلك فوجب الاجراء على الظاهر من غير تاويل وعندي
ان هذا هو العمدة في اثبات الصفات الزائدة لان الاستدلالات العقلية على اثباتها مدخولة والله اعلم ثم ما استدل به هذا الرجل على نفي الصفات الزائدة
من الوجوه فكلها باطل اما الاول فاستدلاله بان كل ما عداه ممكن وكل ممكن حادث فنقول سلمنا ان كل ما عداه ممكن ولكن نقول في المقدمة الثانية بل كل
ممكن ما عدا صفاته فهو حادث لان صفاته لا هو ولا غيره كما سنبين بعد هذا الثاني الاستدلال بلزوم اثبات قدماء غير الله تعالى واثبات القدماء كفر وبه
كفرت النصارى الجواب ان الكفر اثبات ذوات قديمة لا اثبات ذات وصفات قديمة هي ليست غير الذات مباينة كلية مثلا علم زيد ليس غير زيد بالكلية فلو كان علم زيد قديما
فرضا مثل زيد في نقص بعرض من هذا الزيد لكان متصفا بالقدم لان علمه ليس غيره بالكلية بل هو من صفات كمالها الثالث الاستدلال بلزوم افتقار الله
في كونه عالما الى اثبات معنى هو العلم ولولاه لم يكن عالما وكذا في باقي الصفات والجواب ان اردتم باستكماله بالغير ثبوت صفة الكمال الزائدة على ذاته لذاته فهو
جائز عندنا وليس فيه نقص وهو المتنازع فيه وان اردتم به غيره فصورة او لا حجة فيه ثم تبينوا لزومها ادعيناه والحاصل ان المحال هو استفادته
صفة كمال من غيره لا اتصافه لذاته بصفة كمال هي غيره واللازم من مذهبنا هو الثاني لا الاول والرابع الاستدلال بلزوم اثبات ما لا نهاية له من التعلقات
القائمة بذاته تعالى وذلك لان العلم بالشيء مغاير للعلم بما عداه الى ما ذكره الى اخر الدليل والجواب ان العلم صفة واحدة قائمة بذاته تعالى ومتعلق بحسب التعلق
بالمعلومات الغير المتناهية فله بحسب كل معلوم تعلق فكما يتصور ان يكون المعلومات غير متناهية كذلك يجوز ان يكون تعلقات العلم الذي هو صفة
واحدة غير متناهية بحسب المعلومات وليس يلزم منه محال لانه لا يلزم التسلسل المحال لفقدان شرط الترتيب في الوجود الخامس الاستدلال بانه لو كان موصوفا بهذه
الصفات لزم كون الحقيقة الالهية مركبة ويلزم منه الاحتياج والجواب ان المراد بالحقيقة الالهية ان كان الذات فلا يلزم من اثبات الصفات الزائدة تركب في
الذات وان كان المراد منها الذات والصفات المتعددة فنمنع بطلان التركيب الذي لا سبيل الا ملاحظة الموصوف مع الصفات وان احتياج الواجب الى ما غيره يوجب
الامكان كما قدمنا واما ما استدل به من كلام امير المؤمنين علي فالمراد من نفي الصفات يمكن ان يكون صفات تكون هي غير الذات بالكلية وليس ههنا
كذلك السادس الاستدلال بلزوم ارتكابهم معلوم البطلان فيها وهو ان هذه المعاني لا هي عين الذات ولا غيره وهذا غير معقول والجواب
ان المراد بعدم كون الصفات عين الذات انها مغايرة للذات في الوجود وكونها غير مغاير له انها صفات للذات فليست بينهما مغايرة كلية بحيث يصح اطلاق
كونها مغايرة للذات بالكلية كما يقال ان علم زيد ليس عين ذاته لانه صفة له وليس غيره بالكلية لانه قائم به وهذه الواسطة على هذا المعنى صحيح لان
سلب العينية باعتبار وسلب الغيرية باعتبار اخر فكلا السلبين يمكن تحققهما معا انتهى **واقول** فيه نظر اما اولا فلان مبنى الدليل الذي ذكره
هذا على قياس الغائب على الشاهد وهو قياس باطل مردود عند الاشاعرة ايضا وقد استضعفه صاحب المواقف في مقدمات كتابه وانكروا على الحكماء
الشيعة والمعتزلة في مواضع متعددة فكيف جاز للناصب استعماله ههنا وهذا دليل على عجزه بل عجز امامه عن الاستدلال بالدلائل اليقينية واما ثانيا
فلانا قد ذكرنا ان الافتقار الى العرف اللغوي مما لا يعتد به في المطالب العقلية ولا يلزم من التاويل فيما نحن فيه بمعونة الدليل العقلي تكذيب النصوص كما في الايات
جاء تاويل المتشابهات بوجه من الوجوه كاليد والقدم ونحوها بعد قيام الدليل العقلي على استحالة الجسمية على الله تعالى على انا قد بينا ان ليس يعتبر في معنى
المشتق في اللغة قيام مبدئه بما نسب اليه في اكثر الموارد بل يستلزم ذلك الابتناء بحسب اللغة ان الضوء مضيء ولا يقوم به ضوء وانه يصدق المشتق في اللغة الفارسية
بما لا يقتضي قيام المبدأ فيبقى العالم معنا زائدا والقادر معنا زائدا والبصير معنا بينا وغيرها من تفسيرها واما ما ذكره من انه ليس ههنا دليل عقلي يدل

ليس غير زيد له

منها ما ذكره شارح العقائد في جواب استدلال المجسمة بان كل موجودين فرضا يكون احدهما متصلا بالاخر مماسا له او منفصلا عنه مباينا في الجهة والله تعالى ليس حالا ولا محلا للعالم فيكون مباينا في جهة فيتحيز فيكون جسما او جزء جسم مصورا متناهيا حيث قال الشارح والجواب ان ذلك وهم وحكم على غير المحسوس باحكام المحسوس الخ

على امتناع

على امتناع حمل النصوص المتضمنة لاثبات الصفات على ظاهرها فيه ان النصوص لا يدل على ثبوت تلك الصفات ووجودها في انفسها وانما يدل على كونه تعالى
عالما قادرا الى غير ذلك وثبوت الصفة للموصوف لا يتوقف على وجودها في انفسها فلا يثبت مطلوبهم ولو سلم ان ظاهرها ذلك ومنها نقول ان الدلائل العقلية
على ارادة خلاف الظاهر فيها كثيرة مما ذكروه في التجريد وشروحها واخصرها ما ذكره ههنا انه تعالى واجب لذاته فيكون غنيا عن الغير في كمالاته وعلى تقدير
كون الصفات الحقيقية زائدة على الذات يكون محتاجا في التكميل الى الصفة المغايرة له وكل ما هو مغاير له فهو ممكن لاستحالة تعدد الواجب فيلزم ان لا
يكون مستكملا الا بما ذاته محتاجا الى الممكن فيمتنع انه غني عن العالمين وتوضيح المرام ان العالم انما يعبر عنه بالفارسية بدانا وكذا القادر انما يعبر
عنه بتوانا ومن علم بحقائق الصفات وتفسير العالم بما قام به العلم والقادر بما قام به القدرة انما هو مقتضى اللغة ومسامحتهم فيه كما مر ولما دل الدليل على
عدم قيام الوجود والعلم والقدرة وكذا سائر الصفات به وانه موجود عالم قادر علم ان قيام المبدأ به غير لازم وبعد هذا نقول ان صفة الشيء على قسمين
احدهما ما يقوم به في نفس الامر كالعلم بالنسبة الى زيد وثانيهما عرضي لا يقوم به كالعالم والقادر بالنسبة اليه فانهما عين زيد في الخارج لصحة حملهما عليه
مواطاة وزائدان عليه بحسب المفهوم والصفة بالمعنى الاول زائد على الله تعالى في الخارج والثاني عينه فيه والمراد ان صفاته تعالى من القسم الثاني لا الاول لو ابدل على الذات
في الخارج وقيام المبدأ غير لازم فصح كون الصفات عين الذات كذا حققه صدر المدققين في بعض مصنفاته العلية واما ما اجاب به الناصب عن قول الاستاد الا انه لا
المص من تخصيص المقدمة الكلية العقلية القائلة بان كل ممكن حادث بما عدا صفاته فهو تخصيص بارد لا دليل عليه ومخالف لما يجده كل عاقل من الواجب
بالذات لا يكون الا ذاتا وما استدل به عليه من قوله لان صفاته لا هو ولا غيره مجرد اصطلاح منهم لا يدفع التعدد والتغاير في الواقع فلا يهتدي لتحقيق
ذلك على ما حققه سيد المحققين في شرح المواقف انهم لما اثبتوا صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته تعالى لزمهم كون ما لقديم صفة لغير الله تعالى ولزمهم
ان يكون تلك الصفات مستندة الى الذات اما بالاختيار فيلزم التسلسل في القدرة والعلم والحياة والارادة ويلزمهم ايضا كون الصفات حادثة واما بالايجاب فيلزمهم
كونه تعالى موجبا بالذات ولو في بعض الاشياء فتستروا عن شناعة هذا بالاصطلاح المذكور كما تستروا عن شناعة القول بالجسمية بالبلكفة واما ما اجاب
به عن الاستدلال الثاني من ان الكفر اثبات ذوات قديمة اه ففيه ان النصارى ايضا لم يثبتوا ذواتا ثلثة وانما هذا شيء افتراه عليهم اصحابنا الناصب عند
ارادة التفصي عن مشاكلتهم مستند اليهم عليه بانهم قالوا بانتقال اقنوم العلم الى المسيح والمستقل بالانتقال لا يكون الا ذاتا وهو مدفوع بانه لا يفيد
ما هو المدعى من اثبات كون الاقانيم الثلثة ذوات وانما يفيد كون اقنوم واحد ذاتا على انا نقول يجوز ان يكون قولهم بانتقال اقنوم العلم بواسطة
تجويزهم الانتقال على الصفات او ارادوا بالانتقال حصول مثله لا حقيقة الانتقال وبقاء الواجب بلا علم فلا يلزم عليهم القول بكونه ذاتا ومن البين
ان مجرد القول بانتقال الصفة لا يستلزم الكفر وان كان ذلك جهلا وبالجملة لا يجب ان يكون المعتقد للانتقال معتقدا للذاتية لجواز ان يكون منكرا
للزوم بينهما واما ما ذكره من المثال فانما يصلح للاعب الاطفال فانه في مرتبة ان يقال اي نقص يعرض لله تعالى من كون عرشه قديما الا انه محل الاستواء
ومن مجامع عظمته بل الحنابلة يحكمون بجلوسه عليه تعالى عنه علوا كبيرا واما ما اجاب به عن الثالث بقوله ان اردتم بالاستكمال له بالغير اه ففيه ان
العقل السليم حاكم بان الواجب لذاته لا يفتقر في ذاته وفيما يتوقف عليه ذاته الى الغير وان المفتقر الى الغير كذلك ممكن واما ما ذكره من ان المحال هو ان يستفاد
تعالى صفة كمال من غيره لا اتصاف الذات بصفة كمال هو غيره فمردود بانه لا كمال لله تعالى في اتصافه بصفة كمال هو غيره لان غيرية الصفة تستلزم افتقار الذات
المستلزم للامكان كما مر وانما يكون ذلك كمالا في المشاهد الممكن الناقص فهذا ايضا راجع الى قياس الغائب على الشاهد وقد عرفت ما فيه ثم
لا يخفى ان اخذ الاستكمال بدل الافتقار انما وقع في تقرير صاحب المواقف لهذا الدليل والناصب لقصور فهمه وعجزه عن التقرير والتحرير لم يقدر
على تغيير التقرير وتبديل الاستكمال بالافتقار ليصير جوابه مقابلا لكلام المص فذكر في جواب المص عين ما اجاب صاحب المواقف ههنا مشتملا
على لفظ الاستكمال مع ان بين الاستكمال والافتقار فرق لا يخفى ولما ما اجاب به عن الاستدلال الرابع من ان العلم صفة واحدة قائمة بذاته تعالى
وسيعد بحسب التعلق بالمعلومات اه فمدخول لان المص كرم بجعل المحذور في هذا الدليل لزوم العلم بالمعلومات الغير المتناهية المراد بها الحوادث
الكونية كما زعم حتى يتاتى دفعه بانه لا يلزم التسلسل المحال بناء على ان عدد ما هو معلومات الله تعالى انما هو بمعنى ان تعلق علمه تعالى بتلك المعلومات
لا ينتهي الى امر معلوم لا يمكن تجاوزه عنه لا بمعنى ان تلك العلوم المتعلقة بها حاصلة محققة بالفعل كيف ولو كان مراد المص ذلك لورد عليه
مثل ما اورد على الاشاعرة الظاهر انه على تقدير ان يكون علمه تعالى عين الذات يلزم من علمه بالمعلومات الغير المتناهية ان يكون غير متناهية ويكون الجواب
الجواب بل مراده قدس سره من المعلومات الغير المتناهية العلوم المعلومة بما يغايرها من العلوم اللازمة على تقدير القول بزيادة الصفات كما سنبينه
عن قريب انشاء الله تعالى ومراده بالمراد الغير المتناهية المراد الحاصلة من لزوم العلوم الغير المتناهية في مرتبة اثبات كل من المعاني القديمة فتاثيره تعالى
في العلم الزائد عليه في الخارج يتوقف على علم اخر كما يتوقف على قدرته وارادته وغيرهما من المعاني الزائدة وكذا تاثيره في القدرة والارادة المتوقف عليهما
التاثير في العلم يتوقف على قدرة وارادة اخرى وهكذا فيلزم في هذه المرتبة علوم غير متناهية وقدر غير متناهية وارادات غير متناهية
وكذا في مرتبة تاثيره تعالى ابتداء في القدرة الزائدة عليه يلزم التسلسل الغير المتناهية لتوقف تاثير القدرة على العلم والارادة الزائدتين
وهكذا الكلام في تاثيره تعالى ابتداء في الارادة الزائدة وهذا هو الذي اراده بقوله وفي كل واحد من هذه المراتب مراتب غير متناهية ويغير عنه
ما ذكره قدس سره في كتاب نهج المسترشدين بقوله ولان تجدد العلم عنه يستدعي كونه عالما وذلك انما يكون بعد كونه عالما فيكون الشيء شرطا

ملخصه اي عين صورته اي حصل في العقل الا على ذاته ومرتبته الخارجية ومنه الزيادة في الذهن لا في الخارج فافهم منه رحمه الله

وقد اشار في التجريد الى الجواب بقوله والموضوع من جملة المشخصات ونبه الشارحون بما لا مزيد عليه

بنفسه او بتسلسل لان العلم الذي هو شرط صدور هذا العلم اما ان يكون نفسه او غيره فعلى الاول يلزم الاول وعلى الثاني يلزم الثاني وقد ذكر في التحقيق
دليلا اخر اخذ فيه لزوم حدوث الصفات حيث قال لنا انه لا قديم سوى الله تعالى لان كل موجود سواه فهو مستند اليه كما حقق في اثبات وجوده فهو قد ثبت
انه تعالى مختار وفعل المختار محدث ومخلصها ما ذكره سيد المحققين قدس سره في شرح المواقف من ان تأثيره تعالى في صفة القدرة مثلا ان كان بقدرة
واختيار لزم محذور ان التسلسل في صفاته وحدوثها وان كان بالايجاب لزم كونه موجبا بالذات فلا يكون الايجاب نقصا فانه يجوز ان يتصف به في افعاله
البعض مصنوعاته ودعوى ان ايجاب الصفات كمال والايجاب غيرها نقص مشكلة انتهى وانما الدعوى المصرح في ذلك الا دلة الحماية الايجاب الامتناع عند المتكلمين
وبعد التزام الخصم لهو انما لو يدل لزوم التسلسل اذ قد ناقش بعضهم في كون الاختيار مستلزما للحدوث ولا مناقشة في كونه مستلزما
للتسلسل في بعض الصفات فعلم هذا ويتوجه ايضا على التاسع فيما ذكره من تعدد العلم بحسب التعلق بالمفهومات ان تلك التعلقات ان كانت قديمة يلزم
قدم المعلومات وان كانت حادثة يلزم عدم علمه تعالى بالمعلومات قبل تلك التعلقات الحادثة قال العلامة الدواني في شرح عقائد العضدية اما
ذكره الظاهريون من المتكلمين من ان العلم قديم والتعلق حادث لا يسمن ولا يغني من جوع اذ العلم ما لم يتعلق بالشيء لا يصير ذلك الشيء معلوما
فهو يفضي الى نفي كونه تعالى عالما بالحوادث في الازل تعالى عن ذلك علوا كبيرا انتهى واما ما ذكره اخوا من انه لا يلزم التسلسل المحال لفقدان شرط الترتيب
آه فدليل على جهله بشرائط استحالة التسلسل عند المتكلمين فان وجود ما لا يتناهى في الخارج محال عندهم مطلقا سواء كان هناك ترتيب او لا كما صرح به
وعرفه من له ادنى تحصيل واما ما اجاب به عن الدليل الخامس فيتجه السؤال الثاني منه قوله فليس هنا الا ملاحظة الموصوف مع الصفات قلنا ان اراد به
ليس هناك موصوف وصفة ثمة في نفس الامر وانما التعدد بحسب ملاحظة مفهوم العالم والقادر وغيرهما فهو عين مذهب الفلاسفة بل بالعينية كما لا يخفى
وان اراد به انه يتحقق هنا الملاحظة الموصوف مع الصفة القائمة به فهو كلام لغو لا اثر له في دفع الاستدلال واما ما ذكره من ان احتياج الواجب الى ما هو
غيره يوجب الامكان فالقول ان له ثمة حاجة الى ما هي صفات تعالى ليست عينها كما هي ليست غيرها ولعله انما حداه على ذلك التصريح بالفاسد تمام من ان
عدم المغايرة بين الذات والصفات انما هو بحسب اصطلاحهم ولا يفيد عدم المغايرة في نفس الامر فلا يفيد اصلا واما ما ذكره في تأويل كلام امير المؤمنين
علي عليه السلام من احتمال ارادة صفات يكون هي غير الذات بالكلية فلا يخفى ركاكته ولقد اشبه قولهم الصفات ليس غير الذات بالكلية قول الرجل الذي
ضل حماره في قافلة وكان ذكرا فاخذ حمارا انثى كان لاحد من رفقائه عوضا عنه فلما تكلموا معه في ذلك قال لو اله انك كنت تقول ان حمارك كان ذكرا او
هذه انثى قال ان حماري ايضا لم يكن ذكرا بالكلية فليضحك قليلا وليبك كثيرا واما ما اجاب به عن الدليل السادس من ان المراد بعدم كون الصفات غير
الذات انها مغاير للذات في الوجود آه فقد عرفت ان هذه الارادة والاصطلاح منهم لا يدفع التغاير في الواقع وهو مما يأباه العقل في باب التوحيد على
ان الواسطة بين الشيء وغيره مما يجده كل عاقل ويخصص لغير ما خصصوه به لتصوير الواسطة تعسف لا يخفى واما ما ذكره بقوله كما يقال ان علم زيد ليس
عين زيد لانه صفة له وليس غيره بالكلية آه فهو مثال من جملة مصنوعاته ولم نسمع الى الان من يقول ان علم زيد ليس غيره بالكلية وانما سمعنا نظيره
عن الخراساني كما مر قال المصنف رفع الله درجته البحث التاسع في البقاء وفيه مطالب الاول انه ليس زائدا على الذات ذهبت الاشاعرة الى ان
الباقي انما يبقى ببقاء زائد على ذاته وهو عرض قائم بالباقي وان الله تعالى باق ببقاء قائم بذاته ولزمهم من ذلك المحال الذي يجزم الضرورة ببطلانه
وهو وجوه الاول ان البقاء ان عنى به الاستمرار لزم اتصاف العدم بالصفة الثبوتية وهو محال بالضرورة بيان الملازمة ان الاستمرار كما يتحقق في جانب الوجود
كذا يتحقق في جانب العدم لامكان تقسيم المستمر اليهما ومورد التقسيم مشترك ولان معنى الاستمرار كون الامر في احد الزمانين كما كان في الزمان الاخر وان عنى به
صفة زائدة على الاستمرار فان احتاج كل منهما الى صاحبه دار وان لم يحتج احدهما الى الاخر امكن تحقق كل منهما بدون صاحبه فيوجد بقاء من غير استمرار
وبالعكس وهو باطل بالضرورة وان احتاج احدهما الى صاحبه نفك الاخر عنه وهو ضروري البطلان الثاني ان وجود الجوهر في الزمان الثاني لو احتاج
الى البقاء لزم الدور لان البقاء عرض يحتاج في وجوده الى الجوهر فان احتاج الى وجود هذا الجوهر الذي فرضناه باقيا كان كل من البقاء ووجود الجوهر
محتاجا الى صاحبه وهو عين الدور المحال وان احتاج الى وجود جوهر غيره لزم قيام الصفة بغير الموصوف وهو غير معقول اجابوا بمنع احتياج البقاء
الى الجوهر فجاز ان يقوم بذاته لا في محل ويقتضي وجود الجوهر في الزمان الثاني وهو خطأ لانه يقتضي قيام البقاء بذاته فيكون جوهرا مجردا والبقاء الا
اعراضا تما بغيره وايضا يلزم ان يكون هو بالذاتية اولى من الذات ويكون الذات بالوصفية اولى منه لانه مجرد مستغن عن الذات والذات محتاجة
اليه والمحتاج اولى بالوصفية من المستغني والمستغني اولى بالذاتية من المحتاج لانه يقتضي قيامه جميع الاشياء العدم لا اختصاص بذات دون اخرى الثالث
ان وجود الجوهر في الزمان الثاني هو عين وجوده في الزمان الاول ولما كان وجوده في الزمان الاول غنيا عن هذا البقاء كان وجوده في الزمان الثاني
كذلك لامتناع كون بعض افراد الطبيعة محتاجا الذاته الى شيء وبعض افرادها مستغنيا عنه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول اتفق المتكلمون على انه
تعالى باق لكنهم اختلفوا في كونه صفة ثبوتية زائدة اولا فذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري واتباعه وجمهور معتزلة بغداد الى انه صفة ثبوتية زائدة على الوجود
اذ الوجود متحقق دونه كما في اول الحدوث بل يتجدد بعده صفة هي البقاء ونفى كون البقاء صفة موجودة زائدة كثير من الاشاعرة كالقاضي ابي بكر وامام
الحرمين والامام الرازي وجمهور معتزلة البصرة وقالوا البقاء هو نفس الوجود في الزمان الثاني لا امر زائد عليه ونحن نذكر ما اورده هذا الرجل على مذهب
الشيخ الاشعري فنقول اورد عليه ثلاث ايرادات الاول ان البقاء ان عنى به الاستمرار لزم اتصاف العدم بالصفة الثبوتية الى اخر الدليل والجواب ان البقاء صفة

استمرار

استمرار الوجود لا الاستمرار المطلق حتى يلزم اتصاف المعدوم بالصفة الثبوتية فاندفع ما قال الشارح ان وجود الجوهر في الزمان الثاني لو احتاج الى البقاء لزم الدور ثم ذكر ان الاشاعرة اجابوا بمنع احتياج البقاء الى الجوهر وترتب عليه انه جاز ان يقوم بذاته لا في محل وهذا الجواب افتراء عليهم بل اجابوا بمنع احتياج الذات اليه وما قيل ان وجوده في الزمان الثاني معلل به ممنوع غايته ما في الباب ان وجوده فيه لا يكون الا مع البقاء وذلك لا يوجب ان يكون الا مع البقاء وذلك لا يوجب ان يكون البقاء علة لوجوده فيه لانه يجوز ان يكون تحققهما معا على سبيل الاتفاق فاندفع كل ما ذكره من المحذور والثالث ان وجود الجوهر في الزمان الثاني هو عين وجوده في الزمان الاول لما كان وجوده في الزمان الاول غنيا كان في الثاني كذلك والجواب ان جميع افراد الوجود محتاج الى البقاء في الزمان الثاني غني عنه في الزمان الاول فلا يختلف افراد الطبيعة في الاحتياج والغنى الذاتيين وهو حسب الوجود في الزمان الاول غير الوجود في الزمان الثاني فرد اخر وهذا غاية تحصيله وعند التدبر ليس في شيء من المعقول انتهى **واقول** المصنف قدس سره عبر اولا عن ان البقاء في الباقي الموجود يراد به استمرار الوجود لكن غرضه في هذا الدليل اثبات عدم القيام البقاء في البقاء والاستمرار المطلق فيلزم منه عدم القيام في البقاء الخاص الحاصل للموجود الباقي وقد اشار الى ما ذكرنا بقوله الاستمرار كما يتحقق في جانب الوجود كذلك يتحقق في جانب العدم وحاصل الدليل ان البقاء والاستمرار المطلق مفهوم واحد يستوي اطلاقه على الموجود والمعدوم فلو اقتضى القيام بالباقي لزم ان يكون قائما بالباقي المعدوم ايضا لما ذكرنا فيلزم اتصاف المعدوم بامر ثبوتي واذا كان هذا هو الا يتعين عدم اقتضائه للقيام بالشيء وبه يتم الحجة على الاشعري ولا يخفى الشق الثالث كما زعمه الناصب ولما ما ذكره من ان الجواب الذي نقله المصنف للاشاعرة في رد الدليل الثاني افتراء عليهم بل اجابوا بمنع احتياج البقاء الى الجوهر او قد اطلع على ضعفها وقصر نظره على ظواهر الالفاظ من غير تمكنه من تحصيل حقيقة المعنى فكلما وجد مخالفة ما بين العبارتين ولو بالتفصيل والاجمال او الاطناب والايجاز حكم بمغايرة المعنى والحاصل ان الجواب الذي ذكره الناصب سره اعني قوله بل اجابوا بمنع احتياج الذات اليه وهو المذكور في المواقف متحد المعنى مع ما ذكره المصنف قدس سره فان حاصل ما ذكره صاحب المواقف في مقام السند من هذا الجواب بقوله انه يجوز ان يكون تحققهما معا على سبيل الاتفاق راجع الى ما ذكره المصنف من الجواب ان يقوم البقاء بذاته لا في محل له لظهور ان الحكم بتحقق الذات والبقاء معا على سبيل الاتفاق بلا علاقة بينهما حكم بجواز ان يقوم البقاء بذاته لا في محل فيلزم ما ذكره المصنف من المحذور ولزوما لا مدفع له كما لا يخفى ومما ينبغي ان ينبه عليه ان البقاء قد فسره بعضهم باستمرار الوجود في الزمان الثاني كما مر وفسره اخرون بانه صفة يعلل بها الوجود في الزمان الثاني والظاهر ان الدليل الثاني الذي ذكره المصنف وهو المذكور في المواقف ايضا الزامي لمن فسر البقاء بالتفسير الثاني مع القول بزيادته فما فعله صاحب المواقف في جوابه من منع كون الوجود في الزمن الثاني معللا بالبقاء كما ترى واما ما ذكره في الجواب عن الدليل الثالث فهو واه سخيف جدا ولهذا اضطرب بعد ذلك كتب في الحاشية ما هو اسخف منه اما ما ذكره في اصل الجواب فلان كلام المصنف صريح في انه جعل المحذور لزوم اختلاف حكم فرد واحد من الوجود في الزمانين بحسب الغنى والاحتياج حيث قال وجود الجوهر في الزمان الثاني بعينه وجوده في الزمان الاول فكيف يجعله الناصب يقول ان المصنف حسب الوجود في الزمان الاول فردا وفي الزمان الثاني فردا اخر وهل هذا الا اشتباه الدليل عليه وعدم تمكنه من فهم معاني العبارات الصريحة في مدلولاتها فضلا عن النظر بدقة في العلوم ومعقولاتها واما ما ذكره في الحاشية من ان المقصود من هذا الجواب انه لا يلزم من تساوي افراد الطبيعة في الاستغناء والاحتياج ان لا يكون الوجود في الزمان الثاني محتاجا الى البقاء وانما لزم ذلك منه ان لو كان الوجود في الزمان الثاني فردا مغايرا للوجود في الزمان الاول اذ حينئذ لما استغنى الوجود في الزمان الاول عنه يجب استغناء الوجود في الزمان الثاني ايضا عنه الا انه لا مغايرة بينهما بل هو عينه كما نص عليه هذا الرجل في اول تقريره هذا الاعتراض فيحتاج ان يكون كل فرد من افراد الوجود مستغنيا عن البقاء في الزمان الاول ومحتاجا اليه في الزمان الثاني ولا يلزم التفاوت في افراد طبيعة واحدة استغناء واحتياجا انتهى فقول فيه ما على ان المصنف اراد انه يلزم اختلاف افراد طبيعة الوجود وقد علمت بما بيناه عليه من دلالة صريح كلام المصنف على ارادة لزوم اختلاف فرد واحد من طبيعة واحدة في زمانين ان ما فهمه الناصب في هذه الحاشية ايضا غير مفهوم من كلام المصنف اصلا وانما الناصب الشقي الجاهل قد التزم الرد على هذا الكتاب تعصبا من غير استعداد واستمداد فما صدر عنه نعوذ بالله وينبغي عليه مورد او مثبته كنسج العنكبوت في ما يمثل هذا الجواب الواهي الشنيع في ابدية الفاسد شاء والضليع قال المصنف رفع الله درجته

المطلب الثاني في ان الله تعالى باق لذاته الحق ذلك لانه لو احتاج في بقائه الى غيره كان ممكنا فلا يكون واجبا للتنافي الضروري بين الواجب والممكن وخالفت الاشاعرة في ذلك وذهبوا الى انه تعالى باق بالبقاء وهو خطأ لما تقدم ولان البقاء ان قام بذاته تعالى لزم تكثره واحتاج البقاء الى ذاته تعالى مع ان ذاته محتاجة الى البقاء فيدور وان قام بغيره كان وصف الشيء حالا في غيره ولان غيره محدث فات قام البقاء بذاته كان مجردا وايضا فهو باق لامتناع تطرق العدم الى صفاته تعالى ولانه يلزم ان يكون محلا للحوادث فيكون له بقاء اخر ويتسلسل وايضا صفاته تعالى باقية فلو بقيت بالبقاء لزم قيام المعنى بالمعنى انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد عرفت فيما سبق اكثر اجوبة ما ذكره في هذا الفصل قوله لو احتاج في بقائه الى غيره كان ممكنا قلنا الاحتياج الى الغير الذي لم يكن من ذاته يوجب الامكان ومن كان من صفاته من ذاته لم يكن ممكنا قوله ولان البقاء ان قام بذاته لزم تكثره قلنا لا يلزم التكثر لان الصفات الزائدة ليست غير مغايرة كلية كما سبق قوله احتاج البقاء الى ذاته ونحن ان ذاته محتاجة الى البقاء فيلزم الدور قلنا ممنوع بعد احتياج الذات الى البقاء بل هما متحققان معا كما سبق فهو قائم بذاته من غير احتياج الذات اليه بل هما متحققان معا قوله بقاؤه باق قلنا مسلم والبقاء موصوف ببقاء هو عين ذلك البقاء كاتصاف الوجود بالوجود قوله ولانه يلزم ان يكون محلا للحوادث قلنا ممنوع لانا قائلون بقدمه قوله فيكون له بقاء اخر ويتسلسل قلنا مندفع بما سبق من ان بقاءه

البقاء نفس البقاء قوله صفاته تعالى باقية فلو بقيت بالبقاء لزم قيام المعنى بالمعنى قلنا قد سبق ان الصفات ليست مغايرة للذات بالكلية فيمكن ان يكون البقاء صفة
للذات وتبقى الصفات ببقاء الذات فلا يلزم قيام المعنى بالمعنى انتهى وأقول فيه وفيما قبله من الاجوبة وما فيها من الاشتباه والخلط والخبط واما ما
اجاب به ههنا اولا من انه لا احتياج الى الغير الذي لم يكن من ذاته بوجوب الامكان ومن كان الصفات من ذاته لم يكن ممكنا ففيه انه مكابرة على المقدمة الكلية
العقلية الضرورية فلا يستحق الا الاعراض على ان ما ذكره من ان الاحتياج الى الغير الذي لم يكن من ذاته بوجوب الامكان ففيه ان الواجب لو احتاج
الى شيء من الصفات فاما ان لا يكون الا ... ذلك بوجوب الامكان لان الكل ناش من ذاته وفساده اظهر من ان يخفى واما ما اجاب به ههنا ثانيا بقوله
قلنا لا يلزم التكثر لان الصفات الزائدة ليست غيره مغايرة كلية كما سبق فمردود بما سبق من كونه في التحافة نظير قول من ضل منه الحمار واما الناصب المهذار
فمثله مثل الحمار الذي يحمل الاسفار واما ما اجاب به ثالثا من جواز كون البقاء قائما بذاته تعالى من غير احتياج الذات اليه فهو كلام في سند كاثبات وجودات
متعددة وتشخصات متعددة وعلوم متعددة من غير حاجة له اليها وبالجملة فليس في ذلك سوى اثبات فضل تنزه العقلاء من الحكماء الاجرام الفلكية
عنها الشريفة فكيف لا ينزه الله سبحانه عنه واما ما اجاب به رابعا من ان البقاء موصوف ببقاء هو عين ذلك البقاء آه ففيه ان المتنازع فيه بيننا وبينكم هو انه
هل يجوز ان يكون تعالى باقيا بالبقاء الذي هو عين ذاته ام لا فاذا جاز ان يكون البقاء باقيا بالبقاء الذي هو عين ذاته جاز ان يكون بقاؤه تعالى ايضا كذلك
فانهم تنبهوا لما اسند ابن شيخكم الاشعري من ان الواجب باق فلا بد ان يقوم به معنى هو البقاء كما ذكر في المواقف وشرح التجريد وايضا الاشاعرة انما ذهبوا
الى زيادة الصفات وانكروا عينيتها لزعمهم ان القول بالعينية راجع الى النفي المحض وان يكون مؤدى ذلك انه تعالى عالم لا علم له وقادر لا قدرة له الى غير ذلك
كما صرح به شارح العقائد وهذا المحذور الذي حملهم الى القول بزيادة الصفات كالبقاء وبقائه ايضا فكيف نسوا انكارهم للعينية ولم يعترفوا به ههنا
فاعترفوا بان البقاء موصوف ببقاء هو عين ذلك البقاء وبالجملة كلام المص ههنا الزام لهم فان رجعوا عن ذلك واتفقوا فنعم الوفاق والحمد لله رب العالمين
واما ما اجاب به خامسا عما نقله من قول المص ولانه يلزم ان يكون محلا للحوادث حتى يكون له بقاء آخر فيتسلسل فيرد ان المنقول كلام يلوح عليه آثار السقم
لان تفريع لزوم التسلسل على كونه محلا للحوادث مما لا وجه له وبعضه ايضا كلام المص في كتاب نهج المسترشدين حيث قال ولان البقاء لو كان زائدا على الذات لزم
التسلسل انتهى فالظاهر ان الناصب زاد في كلام المص او نقص كما وقع منه مثل هذا غير مرة فوجب الرجوع الى الاصل الصحيح من نسخة المص هنا النسخ حتى يعلم الحال
ولعل ما اجاب به سادسا عن لزوم التسلسل بما سبقه فمدفوع بما سبقنا من لزوم انهدام دليلهم واما ما اجاب به سابعا من ان الصفات ليست مغايرة
للذات بالكلية فيمكن ان يكون البقاء صفة للذات وتبقى ببقاء الذات آه ففيه ان من جملة الصفات الباقية لله تعالى البقاء فان اريد ببقاء البقاء بقاء الذات
عينه الذي يبقى به الذات يلزم ما ذكرنا سابقا من انهدام دليلهم على زيادة البقاء على الذات وان اراد به غير ذلك البقاء يلزم بقاء الذات ببقائين وهو
مما لم يقل به احد فتعين ان يكون بقاء البقاء ببقاء قائم به فيلزم ما ذكره المص من قيام المعنى بالمعنى وايضا هذا البحث الزامي على الاشاعرة حيث استدلوا
على عدم بقاء الاعراض بوجوه ثلثة مذكورة في المواقف منها انها لو بقيت لكانت متصفة ببقاء قائم بها والبقاء عرض فيلزم قيام العرض بالعرض والا فالبقاء
عند المص وسائر المحققين ليس بعرض بل هو امر اعتباري يجوزون ان يتصف به العرض كالجوهر وايضا ليس قيام العرض بالعرض بمستحيل عنده كما صرح
به في نهج المسترشدين حيث قال ولا استحالة في قيام عرض بعرض كالسرعة القائمة بالحركة ولا بد من الانتهاء الى المحل الجوهري وهذا صريح فيما ذكرنا من ارادة
الالزام والله اعلم بحقائق المرام قال المصنف رفع الله درجته خاتمة تشتمل على حكمين الاول البقاء يصح على الاجسام وهذا حكم ضروري لا يقبل التشكيك
وخالف فيه النظام من الجمهور فذهب الى امتناع بقاء الاجسام باسرها بل كل آن يوجد فيه جسم ما يعدم ذلك الجسم في الآن الذي بعده ولا يمكن ان يبقى
جسم ما من الاجسام فلكيها وعنصريها بسيطها ومركبها ناطقها وغيرها آنين ولا شك في بطلان هذا القول لقضاء الضرورة بان الجسم الذي شاهدته
حال فتح العين هو الذي شاهدته قبل تغميضها والمنكر لذلك سوفسطائي بل السوفسطائي لا يشك في ان بدنه الذي كان بالامس هو بدنه الذي كان
الآن وانه لم يتبدل بدنه من اول لحظة الى آخرها وهو لا يجوز التبدل انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول الجسم عند النظام مركب من
مجموع اعراض مجتمعة والعرض لا يبقى زمانين لما سنذكر بعد هذا فالجسم ايضا يكون كذلك عنده والحق ان ضرورة موجودية البقاء وعدم جواز قيام
العرض بالعرض دعانا الى الحكم بان الاعراض لا يبقى زمانين وليس هذه الضرورة حاصلة في الاجسام في ابقاء البقاء بالجسم واما ما ذهب اليه النظام
ان الجسم مجموع الاعراض المجتمعة فباطل فمذهبه في عدم صحة البقاء على الاجسام تكون باطلة كما ذكره انتهى واقول غرض الناصب من ذكر حقيقة الباطل
اظهار ان فساد قول النظام ليس لاجل فساد قوله بعدم بقاء الاعراض الذي هو مبنى حكمه على عدم بقاء الاجسام بل هو لاجل فساد حكمه بان الاجسام مركبة
من الاعراض لانه ما شارك فيه الاشعري معه من القول بعدم بقاء الاعراض مبني على مقدمتين ضروريتين هما موجودية البقاء وعدم جواز قيام العرض
بالعرض هذا المحصل مرامه ويتوجه عليه ان دعوى الضرورة في كل من المقدمتين باطلة اذ المحققون ان البقاء اعتباري كما اعترف به صاحب المواقف ايضا
وقد مر ايضا جواز قيام العرض بالعرض كالسرعة والبطوء بالحركة والدليل الذي ذكره في المواقف وغيره لاثبات عدم بقاء الاعراض مدخول كما سيجيء بيانه مفصلا
فيكون النظام والاشاعرة شريكين في شطر من السفسطة الا ان يكون مذهب النظام اكثر فسادا واما ما ذكره الناصب في حاشيته كلامه في هذا المقام
من ان دعوى الضرورة في عدم تبدل البدن مع تحلله وورود البدل في محل المنع آه فمدفوع بان المراد بالبدن الاجزاء الاصلية التي يقوم بها التشخص
البدنية وهي باقية من اول العمر الى آخره كما صرحوا به في مبحث المعاد فلا يقدح في الحكم بعدم تبدل البدن تحلل فضوله التي هي الرطوبة الغريزية بواسطة الحار

القول بان البقاء لا يحتاج في البقاء الى البقاء الزائد من دون ذاته تعالى تحكم ودون اثباته خرط القتاد ١٢ منه س

[illegible]

الغريزي كما ذكر في علم الطب تأمل قال المصنف رفع الله درجته الحكم الثالث في صحة بقاء الاعراض ذهبت الاشاعرة الى ان الاعراض غير باقية بل كل لون
وطعم ورائحة وحرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة وحركة وسكون وحصول في مكان وحياة وطعم وعلم وقدرة وتركيب وغير ذلك من الاعراض فانه لا يجوز
ان يوجد آنين متصلين بل يجب عدمه في الآن الثاني من آن وجوده وهذا مكابرة للحس وتكذيب للضرورة الحاكمة بخلافه فانه لا حكم اجلى عند العقل
من ان اللون الذي شاهدته في الثوب حين فتح العين هو الذي شاهدته قبل طبقها وانه لم يعدم ولم يتغير واي حكم اجلى عند العقل من هذا واظهر منه ثم
انه يلزم منه محالات الاول ان يكون الانسان وغيره يعدم في كل آن ثم يوجد في آن بعده لان الانسان ليس انسانا باعتبار الجواهر الافراد التي فيه عندهم
بل لا بد في تحقق كونه انسانا من اعراض قائمة بتلك الجواهر من لون وشكل وقد وغيرها من مشخصات ومعلوم بالضرورة ان كل عاقل يجد نفسه باقية
لا يتغير في كل آن ومن خالف في ذلك كان سوفسطائيا وهل انكار السوفسطائية للقضايا الحسية عند بعض الاعتبارات ابلغ من انكار احد بقاء ذاته وبقاء
جميع المشاهدات ابين من لوازمها فلينظر المقلد المنصف في هذه المقالة التي ذهب اليها امامه الذي قلده ويعرض على عقله حكمه بها وهل يقصر حكمه ببقائه وبقاء
المشاهدات عن اجلى الضروريات ويعلم ان امامه الذي قلده ان قصر ذهنه عن درك فساد هذه المقالة فقد قلد من لا يستحق التقليد ونقد البحث الى ركن غير
شديد وان لم يقصر ذهنه عن ذلك فقد غشه واخفى عنه مذهبه وقال عليه السلام من غشنا فليس منا الثاني انه يلزم تكذيب الحس الدال على الوحدة
وعدم التغير كما تقدم الثالث انه لو لم يبق العرض الا آنا واحدا لم يلزم نوعه فكان السواد اذا عدم لم يجب ان يخلفه سواد آخر بل جاز ان يحصل عقيبه بياض بذم
او حمرة او غيرهما من الالوان بل يحصل شيء من الالوان اذ لا وجه لوجوب ذلك الحصول لكن دوامه يدل على وجوب بقائه الرابع لو جوز العقل عدم كل
عرض في الآن الثاني من وجوده مع استمراره في الحس لجوز ذلك في الجسم فان الحكم ببقاء الجسم انما هو مستفاد من استمراره في الحس وهذا الدليل لا يتمشى مستند الى الاستمرارة
لانتقاضه بالاعراض عندهم فيكون باطلا فلا يمكن الحكم ببقاء شيء من الاجسام لكن الشك في ذلك هو عين السفسطة الخامس ان الحكم بامتناع انتقال
الشيء من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي ضروري والا لم يبق وثوق بشيء من القضايا البديهية وجاز ان ينقلب العالم من امكان الوجود الى
وجوب الوجود فيستغني عن المؤثر فينسد باب اثبات الصانع تعالى بل يجوز انتقال واجب الوجود الى الامتناع وهو ضروري البطلان واذا تقرر
ذلك فنقول الاعراض ان كانت ممكنة لذاتها في الآن الاول فيكون كذلك في الآن الثاني والا لزم الانتقال من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي
واذا كانت ممكنة في الثاني جاز عليه البقاء وقد احتجوا بوجهين الاول ان البقاء عرض فلا يقوم بالعرض الثاني ان العرض لو بقي لما عدم لان عدمه لا
يستند الى ذاته والا لكان ممتنعا ولا الى الفاعل لان اثر الفاعل الايجاد ولا الى طريان الضد لان طريان الضد على المحل مشروط بعدم الضد الاول
عنه فلو علل ذلك العدم به دار ولا الى انتفاء شرطه الجوهر لا غير وهو باق والكلام في عدمه كالكلام في عدم العرض والجواب عن الاول المنع من كون البقاء لان شرطه الجوهر
عرضا زائدا على الذات سلمنا لكن نمنع امتناع قيام العرض بمثله فان السرعة والبطوء عرضان قائمان بالحركة وهي عرض وعن الثاني انهم لا يعدم لذاته في الزمان
الثالث كما يعدم عندكم لذاته في الزمان الثاني سلمنا لكن جاز ان يكون مشروطا باعراض لا يبقى فاذا انقطع وجودها عدم سلمنا لكن نمنع استناده الى الفاعل
ونمنع انحصار اثره في الايجاد فان العدم ممكن لا بد له من سبب سلمنا لكن يعدم بحصول المانع ونمنع اشتراط طريان الثاني بعدم الضد الاول بل الامر بالعكس
وبالجملة فما استند الا على نقيض الضروري وباطل كما في شبهة السوفسطائية فانها لا تسمع لما كانت لا تستند الا في مقابلة الضروريات انتهى قال
الناصب خفضه الله اقول ذهب الاشعري ومن تبعه من الاشاعرة الى ان العرض لا يبقى زمانين فالاعراض جملتها غير باقية عندهم بل هي على التقضي والتجدد ينقضي واحد
منها ويتجدد آخر مثله وتخصيص كل من الآحاد المنقضية المتجددة بوقته الذي وجد فيه انما هو للقادر المختار فانه يخصص بمجرد ارادته كل واحد منها بوقته
الذي خلقه فيه وان كان يمكن له خلقه قبل ذلك الوقت وبعده وانما ذهبوا الى ذلك لانهم قالوا بان السبب المحوج الى المؤثر هو الحدوث فلزمهم استغناء
العالم حال بقائه عن الصانع بحيث لو جاز عليه العدم تعالى عن ذلك علوا كبيرا لما ضر عدمه في وجوده فدفعوا ذلك بان شرط بقاء الجوهر هو العرض ولما كان
هو متجددا محتاجا الى المؤثر دائما كان الجوهر ايضا حال بقائه محتاجا الى ذلك المؤثر بواسطة احتياج شرطه اليه فلا استغناء اصلا واستدلوا على هذا
المدعى بوجوه منها انها لو بقيت لكانت باقية متصفة ببقاء قائم بها والبقاء عرض فيلزم قيام العرض بالعرض وهو محال عندهم هذا هو المدعى والدليل
وذهبت الفلاسفة ومن تابعهم من المعتزلة والامامية الى بقاء الاعراض ودليلهم ما ذكره هذا الرجل ان القول بخلافه مكابرة للحس وتكذيب للضرورة والجواب
ان لا دلالة للمشاهدة على ان المشاهد امر واحد مستمر لجواز ان يكون امثالا متواردة بلا فصل كالماء الدافق من الانبوب فانه امر واحد مستمر بحسب المشاهدة
وهو في الحقيقة امثال يتوارد على الاتصال فمن قال انه امثال متواردة كان ينبغي على ما يزعم هذا الرجل ان يكون سوفسطائيا منكرا للمحسوس وكذا جالس السفينة
اذا حكم بان الشط ليس بمتحرك كان ينبغي ان يحكم بانه سوفسطائي لانه يحكم بخلاف الحس وتصورنا مثل هذا من مذهب السوفسطائية وبالجملة هذا الرجل لم
يعرف لفظ السوفسطائي فانه يطلقه في مواضع لا ينبغي ان يطلق فيه وهو جاهل بمعنى السفسطة ثم ما قال انه لا حكم عند العقل اجلى من ان اللون الذي شاهده
في الثوب حين فتح العين هو الذي شاهده قبل طبقها فنقول حكم العقل ههنا مستند الى حكم الحس ويمكن ورود الغلط للحس لانه كان يحسب المثل عين الاول
كما ذكرنا في مثال الماء الدافق من الانبوب وكثير من الاحكام يكون عند العقل جليا بواسطة غلط الحس ومن خالف ذلك الحكم كيف يقال انه مكابر للضرورة
ثم ذكر من محالات مذهبهم الاول ان الانسان وغيره يعدم في كل آن ثم يوجد في آن بعده لان الانسان ليس انسانا باعتبار الجواهر الافراد بل لا بد
في انسانيته من اللون والشكل وكل هذه اعراض ومعلوم ان كل احد يجد من نفسه انها باقية لا يتبدل في كل آن ومخالفة هذا سفسطة والجواب ان الاشخاص

في الوجود الخارجي بتمايزون بهويا تها الا بتشخصاتها كما يتبادر الى الوهم في الهوية الخارجية التي بها الانسان انسان باقية في جميع الازمنة وان توارد عليه الامثال من الاعراض فهذه التشخصات لتبدل خلة في ذاته وهوية العينية حتى يلزم من تبدلها تبدل الانسان فذات الانسان وهوية المتشخصة باقية في جميع الاحوال وتتوارد عليها الاعراض وان سفسطة فهذا والظلمات والخرافات التي يريدان يمحو بها خواطر السفهاء وان نعيه عنه وانتفت ايها التالي انه يلزم ان تكذيب الحس قد عرفت جواب الثالث فانه لو لم يبق العرض الا آنا واحدا لم يلزم نوعه فكان السواد اذا عدم لم يجب ان يخلفه سواد اخر الى آخر الدليل والجواب ان السواد اذا فاض على الجسم اعد الجسم لان يفيض عليه سواد مثله والمفيض للسواد هو الفاعل المختار لكن جرت عادته بافاضة المثل بوجود الاستعداد وان جاز التخلف ولزوم النوع مبدل على وجوب افاضة المثل وهذا مبني على قاعدة القوم في استناد الاشياء الى الخبير الفاعل المختار الرابع لو جوز العقل عدم كل عرض في الآن الثاني من وجوده مع استمراره في الحس لجوز ذلك في الجسم اذ الحكم ببقاء الجسم انما هو مستند الى استمرار في الحس والجواب ان الاصل بقاء كل موجود مستمر والحكم ببقاء الجسم لانه على الاصل ونخالف حكم الاصل في الاعراض لدليل خارجي فعدم الحكم ببقاء الاعراض لم يكن منافيا للحكم ببقاء الاجسام واما ما قال ان الثالث ذلك عين السفسطة فقد مر جوابه الخامس الحكم بامتناع انقلاب الشيء من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي ضروري الخ الدليل والجواب ان الاعراض كانت ممكنة لذاتها في الآن الاول وكذلك في الآن الثاني قوله واذا كانت ممكنة في الثاني جاز عليها البقاء قلنا امكان الوجود غير امكان البقاء فجاز ان يكون العرض ممكن الوجود في الآن الثاني ولا يكون ممكن البقاء ولبني على هذا النقد بشيء من الانقلاب الذي ذكره وهذا السند لا يخفى غاية الضعف كما هو دينه في الاسناد الا في المزخرفة ثم ما ذكر من الدليلين الذين احتج بهما الاشاعرة فاقول ان الدليلين قد ذكرنا وما اورد عليه من منع امتناع قيام العرض بالعرض ومنع كون البقاء زائدا وثبوتها مذهب للشيخ الاشعري وقد اسند عليهما في محله فليراجع وثاني الدليلين مدخول بما ذكر وبغير من الاشياء وقد ذكره علماء السنة والاشاعرة منهم صاحب المواقف وغيره فعن امانة على ان الدليل الثاني منقولة من كتب اصحابنا انتهى **واقول** فيه نظر اما اولا فلان ما ذكره في وجه ذهاب الاشاعرة الى عدم بقاء الاعراض لا يسمن ولا يغني من جوع اذ لا نقض في صحة تلك المقدمة التي اضطر والى استعمالها لدفع تلك الاشكال الجواز ان تكون فاسدة في نفسها كمقدمة الطفرة التي التزمها النظام لدفع ذلك الاشكال المشهور الوارد عليه في تحقيق حقيقة الجسم مع ظهور بطلانها واتهم لو تم انما يقتضي القول بعدم بقاء الاعراض التي يحتاج اليها بقاء الجوهر لا عدم بقاء الكل كما ذهبوا اليه واما ثانيا فلان ما ذكره من جملة وجوه ادلة الاشاعرة مدخول بان قيام العرض بالعرض ليس بمحال والعبد بما يسلم عليه الاشاعرة لا يقوم حجة على الخصم واما ثالثا فلان ما ذكره من ان دليلهم كما ذكره هذا الرجل له مدخول بان الرجل نعم الرجل وهو المصنف قدس سره لم يذكر دليلا على ما ادعاه من بقاء الاعراض لظهور انه بديهي لا يحتاج الى دليل وان ما ذكره لوازم فاسدة لدعوى الاشاعرة يحصل منها التنبيه على ذلك لمدعي البديهي اقصى الحاصل على ما اشار اليه المصنف في اللازم الرابع وشارح المواقف في ذيل هذا المقام انه كما ان الحكم ببقاء الاجسام ضروري يحكم به العقل بمعونة الحس كذلك الحكم ببقاء الاعراض كالالوان ضروري يحكم به العقل بمعونة ايضا وما ذكره في صورة الاستدلال على ذلك تنبيه على حكم ضروري فلا مناقشة فيها بامثال توارد الامثال لا يحتمل طائلا وانهم قد صرح المصنف في مفتتح اثره بان التنبيه على ذلك ليس بمجرد حكم الحس والمشاهدة ومع ذلك قال توهم الناصب من كلامه كيف وقد ضم قدس سره على ذلك دعوى الضرورة العقلية حيث قال هذا مكابرة للحس وتكذيب للضرورة بخلافه فانه لا حكم اجلى عند العقل من ان اللون آه وفيه اشارة الى ما ذكره صاحب المواقف في تأويل ما نسب الى افلاطون من قدحه في الحسيات وهو ان جزم العقل في الحسيات ليس بمجرد الحس بل لابد مع الاحساس من امور تنضم اليه تلجي العقل الى الجزم بما يجزم به من الحسيات لا نعلم ما تلك الامور المنضمة الى الاحساس الموجبة للجزم ومتى حصلت لنا وكيف حصلت فلا يكون الحسيات بمجرد تعلق الاحساس بها يقينية وهذا حق لا شبهة فيه وقد صرح سيد المحققين قدس سره في شرحه بان الحسيات والبديهيات هما العمدة في العلوم وهما يقومان حجة على الغير لما البديهيات فعلى الاطلاق واما الحسيات فاذا ثبت الاشتراك في اسبابها اي فيما يفيضها من تجربة او تواتر او حدس او مشاهدة انتهى ولا ريب في ان مسئلة بقاء الاعراض مما اشترك فيها جميع العقلاء من الحكماء والامامية والمعتزلة ومن تابعهم سوى الاشاعرة الذين هم بمعزل عن الشعور والعقل واما ما ذكره من تمثيل الغلط الحسي بما الفوارة فالغلط فيه ظاهر لظهور سبب الغلط فيه وعدم اشتراك جماعة من العقلاء في اثباته بخلاف ما نحن فيه من الجسم وعراضه فان السبب الذي ذكره في غلط الحس عند توارد الامثال كما في ما الفوارة هو ان الحس ان تعلق بكل واحد منها من حيث خصوصه لكن لم يميز كل منها عن غيره فيخيل الرائي ان هناك امرا واحدا مستمرا ثم العقل الخالص عن مزاحمة الوهم والخيال يحكم في ما الفوارة والنهر المدبر بغلط الحس بادنى توجه والتفات وليس فيما نحن فيه النظام والاشاعرة من تعقل الاجسام والاعراض وتجددهما وصول مدرك واتضاح حتى يتأتى للعقل ان يجوز الحكم بغلط الحس في الحكم بالبقاء وكان النظام والاشاعرة وصوالى ذلك بما قرره الصوفية من الخلق الجديد من غير ان يتأملوا في حقيقة ما ارادوه من ذلك فانهم ارادوا بذلك ان الماء كما يدوم ويبقى بالعين والامداد كذلك الاشياء الظاهرة كلها التي ما فاضت من الله تعالى ولو انقطع المدد عنها لحظة لانعدمت راسا وليس في ذلك حكم بتقضي المخلوقات وتجددها آنا فآنا كما ذهبوا اليه فتأمل واما رابعا فلان ما اجاب به عن اول الدلائل الخمسة التي الزمها المصنف قدس سره فيتوجه عليه ان شارح المقاصد قال موافقا للغير ان المعتبر ان اعتبر مع التحقيق تسمى ذاتا وحقيقة فلا يبقى ذات النفقا وحقيقتها مع تبدل ما يتبدل منه واذا اعتبر لا مع التحقيق تسمى هوية وقد يراد بالهوية التشخص وقد يراد به الوجود الخارجي انتهى فان اراد الناصب بالهوية في قوله

له بهذه

بحسبا

لم يثبت

التحقيق

التحقيق

الاشخاص

لا شخاص في الوجود الخارجي بينها بدون هيوليا تها الا بمشخصاتها آه المهية المعتبرة لا مع التعين نفسه انتهم وان اراد به الوجود فكذلك لان الوجود مشترك
بين الموجودات باتفاق الاشاعرة فكيف يوجب تمايزها وان اراد بها معنى اخر فليبينه اولا ثم حتى ينظر في صحته وفساده وايضا اذ اعترف الناصب بالتشخصات عن كونها
معينة للتشخص وليس بطريقها ملخلية في امر سوى ذلك فقد حكم انها في عداد ما يطرقها بجعلها من الاشخاص بمنزلة الحجر الموضوع بجنب الانسان وهو سخيف مستطر
او ذهبها اياه اسلافه من الاشاعرة واما خامسا فلان ما اجاب به عن ثاني الحالات اللازمة مدفوع بما تقدم واما سادسا فلان ما اجاب به عن ثالث الحالات اللازمة
مدخول بان حكمه بان بعض الاستعدادات هو السوال الفائض على الجسم ذو الفاعل المختار مبنيا في قاعدة الاشعري من نوع مدخليته شيء سوى مدد ترتيب في حلول
شيء من الاشياء بل صرح صاحب المواقف في بحث قدم ارادته تعالى بان هذا مذهب الحكماء حيث قال وقالت المعتزلة انها حادثة في ثم بذاتها لا بارادته ثم فكانه
ماخوذ من قول الحكماء انه عند وجود المستعد للفيض يحصل الفيض انتهى فظهر ان الناصب لضيق الخناق عليه اضطر في اصلاح كلام الاشعري الى ضم ما
اليه الفلاسفة مع تشنيعه على اهل العدل في موافقتهم اتفاقا في بعض المقالات مع الفلاسفة وايضا قد مر الكلام على عدم جريان العادة وبيان فيه
من القصور والعيب فيما نحن فيه من مظان الوثوب من قبيل الرجم بالغيب واما ما ذكره من ان لزوم النوع يدل على وجوب فضيلة المثل آه فان قصد به
الايراد على المص قدس سره فيتوجه انه لم يقل بوجوب فاضلة المثل وانما القائل به الناصب واصحابه وان قصد به الايراد على اصحابنا ثم يقولوا بلزوم
النوع ووجوب دوامه على انه يمكن حمل كلام المص على تعدد بوجود ايضا فضيلة المثل فيه على الوجه العادي الذي اعترفهم واما سابعا فلان ما اجاب به
عن رابع الحالات مدفوع بان الاصل والاستصحاب من المسائل التي يختلف الاصوليون في كونها صالحة للتمسك بها في العلوم الظنية اولا فكيف
يجعل حجة فيما يطلب فيه البرهان كما فيما نحن فيه واما ثامنا فلان ما اجاب به عن خامس الحالات بان امكان الوجود غير امكان البقاء آه مردود
بان مراد المص من قوله الاعراض كانت ممكنة لذاتها في الآن الاول اي كان متصفا بهذا الامكان فيه فيجب ان يكون ممكن البقاء في الآن الثاني
ولم يرد انها ممكن الوجود في الزمان الاول فيجب ان يكون ممكن الوجود في الزمان الثاني حتى يندفع بان امكان الوجود في الزمان الثاني باق بحاله
وانما ارتفع امكان البقاء فيه فيجوز ان يكون العرض ممكن الوجود في الآن الثاني ولا يكون ممكن البقاء واما تاسعا فلان ما ذكره من ان تبعو
ما منعه المص من امتناع قيام العرض بالعرض ومنع كون البقاء زائدا مذهب الاشعري وقد اسند اجلهما في محله مجاب بقولنا نعم قد استدل الاشاعرة
عليهما لكن بما يليق بلحيتهم ولحية شيخهم وشارب الناصب الذي يذوق مشرب شيخه في الكودنة والضلال لانه محل ذكر ذلك الاستدلال لا كتاب المواقف
الذي فيه ما هو اخر كلام القوم واودع فيه جميع ما امكنهم في الذب عن حوزة شيخهم فليطالع ثمة واما عاشرا فلان قوله ثاني الدليلين مذكور
بما ذكره كثير من الاشياء آه فيه اعتراف لصحة كلام المص والحمد لله ونعلم ان هذا الدليل الثاني هو العمدة عند اصحاب الاشعري كما صرح به صاحب
المواقف ومع هذا ظهر انه اسخف الادلة التي في العالم بحيث اعترف الناصب مع غاية تعصبه بانه مدخول واما ما ذكره من ان ذلك الاعتراض مما ذكره
علماء السنة والاشاعرة منهم صاحب المواقف فان اراد بذكرهم لها مجرد تحريرها في كتبهم بعد وصولها اليهم من علماء الامامية ومنهم المصنف قدس
سره فهو مسلم ولا يجديه نفعا وان اراد ان ذلك الاعتراض من نتائج افكار علماء اهل السنة والاشاعرة فهو كذب واضح لانهم لم يذكروا شيئا من كتبهم
الا في كتاب المواقف ونحوه مما الف قريبا من زماننا والكل متأخر عن زمان المص بسنين كثيرة كما لا يخفى قال المص رفع الله درجته البحث العاشر
في ان القدم والحدوث اعتباريان ذهب بعض الاشاعرة الى ان القدم وصف ثبوتي قائم بذات الله تعالى وذهبت الكرامية الى ان الحدوث وصف ثبوتي قائم
بذات الحادث وكلا القولين باطلان لان القدم لو كان موجودا مغايرا للذات لكان اما قديما او حادثا فان كان قديما كان له قدم اخر ويتسلسل
وان كان حادثا كان موصوفا بنقيضه وهو محال وكان الله تعالى محلا للحوادث وهو محال ولكان الله قبل حدوثه ليس بقديم والكل معلوم البطلان
واما الحدوث فان كان قديما لزم قدم الحادث الذي هو شرطه وكان الشيء موصوفا بنقيضه وان كان حادثا تسلسل والحق ان القدم والحدوث من الصفات
الاعتبارية انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ليس كون القدم وصفا ثبوتيا مذهب الشيخ الاشعري وما اطلعت على قوله فيه واما قوله
لو كان القدم وصفا ثبوتيا فاما ان يكون قديما فيكون له قدم اخر ويتسلسل فالجواب عنه لا نم لزوم التسلسل اذ قد يكون قدم القدم نفسه فيمتنع ان
يكون قدم القدم امرا اعتباريا فان وجود فرد من افراد الطبيعة لا يستلزم وجود جميعها انتهى واقول يتوجه عليه اولا ان المص لم يقل ان الشيخ الاشعري
ذهب الى ذلك بل قال ذهب بعض الاشاعرة الى ذلك ولا يلزم ان يكون قول اصحابه قولا له فان زيادة الوجود قول لاصحاب الاشاعرة وليس قولا
له لانه قائل بعينية الوجود في جميع الموجودات كما هو المشهور المقرر لدى الجمهور وثانيا ان ما ذكره في الجواب لا مدخول بما حقق في الشرح الجديد
للتجريد وحاشيته القديمة من ان الصفة القائمة بالشيء لا يجوز ان تتصف بصفة هي عينها نعم لو كانت قائمة بالذات جاز اتصافها بصفة هي عينها
كالوجوب فانه عين الوجود القائم بالذات على تقدير كونه موجودا بوجود هو عينه فالقدم لما كان قائما بالقديم لم يجز ان يتصف بقدم
هو عينه وايضا مدفوع بما سبق من كلام المص الوارد على الاشاعرة حيث ابطل عينية الصفات معللا بانه يلزم ان يكون عالم لا علم له فاذا لا قدرة له سو
لا سواله وهذا التعليل والتمثيل جار فيما نحن فيه فلا يمكنهم ان يقولوا في مقابل كلام المص لو امكنهم بما ذكروا ان قدم القدم عينه كما لا
يخفى وثالثا ان ما ذكره ثانيا من ان وجود فرد من افراد الطبيعة لا يستلزم وجود جميعها مردود بما حقق في كتابهم ايضا من ان نوع الصفة اذا
كانت من الموجودات الخارجية لا يجوز ان يكون فرد منها عارضا لشيء وصفة له ولم يكن تلك الصفة موجودة فقدم القدم لما كان نوعه

[illegible]

موجوداً كان عند عروضه للقدم موجوداً وثبتاً أخرى لا يجوز أن يكون بعض أفراد حقيقة النوعية الموجودة وجودية موجوداً في الخارج
بعضها اعتبارية ممتنع الوجود فيه فالبياض مثلاً لما كان شأنه الوجود في الخارج لم يجز أن يتصف به الشيء اتصافاً يترتب عليه الآثار إلا بأن
يوجد موصوفه بالوجود الخارجي وإلا لزم أن يجوز كون الجسم أبيض بالبياض المعدوم ويتحرك بالحركة المعدومة وهذا سفسطة ظاهرة
البطلان صرح بذلك الشارح الجديد للتجريد وتلقاه بعض أجلة المتأخرين بالقبول وهو حق لا ريب فيه فظهر أن ما نقله الناصب الجاهل السفيه
والحاصل أن بديهة العقل حاكمة بأنه إذا كانت الصفة معدومة لا يمكن اتصاف الموصوف بها اتصافاً يترتب عليه الآثار فإنه كما لا يمكن اتصاف
الجسم الموجود بالبياض المعدوم اتصافاً يترتب عليه نفوذ البصر كذلك لا يمكن اتصاف القديم الموجود الثابت بالقدم المعدوم بحيث يترتب عليه ثبوت
القدم وانتفاء القائل بثبوت القدم فيما مر بذاته تعالى يلزمه القول بثبوت قدم القدماء لأن السبب الذي حمله على القول بذلك في القدم وهو أنه لو لم
يكن ثابتاً باتفاق قائماً بالموصوف لما كان اتصافه تعالى بالقدم حقيقة موجود في قدم القدم إذ لو لم يكن ثابتاً لم يكن اتصاف القدم بها اتصافاً حقيقياً ثم لا يخفى
أن الناصب لم يتعرض بالجواب عما نسبه إلى الكرامية لانقراضهم وإنكارهم من أهل السنة والجماعة قال المصنف رفع الله درجته المبحث الحادي عشر في العدل

في العدل

وفيه مطالب **الأول** في نقل الخلاف في مسائل هذا الباب اعلم أن هذا أصل عظيم يبتني عليه القواعد الإسلامية بل الأحكام الدينية مطلقاً
وبدونه لا يتم شيء من الأديان ولا يمكن أن يعلم صدق نبي من الأنبياء على الإطلاق إلا به على ما نقرره فيما بعد إن شاء الله تعالى وبتقدير ما اختاره الأشاعرة
لنفسه مذهباً خرج بهم عن جميع الأديان ولم يمكنه أن يتعبد الله تعالى بشرع من الشرائع السابقة واللاحقة ولا يجزم به على نجاة نبي مرسل أو ملك مقرب
أو مطيع في جميع أفعاله من أولياء الله وخلصائه ولا على عذاب أحد من الكفار والمشركين وأنواع الفساق والعاصين فلينظر العاقل المقلد هل يجوز له أن يلقى الله تعالى
بمثل هذه العقائد الفاسدة والآراء الباطلة المستندة إلى اتباع الشهوة والانقياد للمطامع انتهى **وقال** الناصب خفضه الله أقول عقد هذا المبحث لإثبات
العدل الذي ينسبوا إليه هم والمعتزلة وحاصله أنهم يقولون باختيار العبد في الأفعال وأنه خالق أفعاله وإلا لم يكن تعذيب العبد عدلاً عند عدم الاختيار
ويقولون بوجوب جزاء العاصي وبالحسن والقبح العقليين وغيرهما مما يذكره في هذا الفصل ويدعي أن الخروج عن هذا يوجب عدم متابعة نبي من الأنبياء وهذا
دعوى باطلة فاسدة ونحن إن شاء الله تعالى نذكر في هذا البحث كل ما قاله من قولي الإمامية والأشاعرة على حدة ونذكر حقيقة تلك المسألة فاتمم
بالإنصاف إن شاء الله أقول سيرى الناظر إن شاء الله تعالى قيام البرهان على حقية الإمامية ومذاهبهم من السمع والعقل ويدل على أن أهل العدل والتوحيد
هم القائلون بما ذكره المصنف قوله تعالى شَهِدَ اللهُ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ وَالْمَلائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ قائِماً بِالْقِسْطِ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللهِ
الْإِسْلامُ الآية قال صاحب الكشاف إن قوله تعالى لا إله إلا هو توحيد وقوله قائماً بالقسط تعديل فإذا أردفه قوله إن الدين عند الله الإسلام فقد آذن
أن الإسلام هو العدل والتوحيد وهو الدين عند الله وما عداه فليس عنده في شيء من الدين وفيه إشارة إلى أن من ذهب إلى التشبيه أو إلى ما يؤدي إليه كإجازة
الرؤية أو ذهب إلى الجبر الذي هو محض الجور لم يكن على دين الله الذي هو الإسلام وهذا بين جلي كما ترى انتهى وللفاضل التفتازاني في حاشيته على الكشاف
ههنا كلمات قد ألفنا لدفعها رسالة منفردة سميناها بالنور الوحيد في تفسير آية العدل والتوحيد **قال المصنف** رفع الله درجته قالت الإمامية وتابعوهم

مبحث الحسن والقبح

من المعتزلة إن الحسن والقبح عقليان مستندان إلى صفات قائمة بالأفعال أو وجوه واعتبارات تقع عليها وقالت الأشاعرة إن العقل لا يحكم بحسن شيء البتة ولا
بقبحه بل كلما يقع في الوجود من أنواع الشرور كالظلم والعدوان والقتل والشرك والإلحاد وسب الله تعالى وسب ملائكته وأنبيائه وأوليائه فإنه حسن **قال**
الناصب خفضه الله أقول الحسن والقبح يقال لمعان ثلاثة **الأول** صفة الكمال والنقص يقال العلم حسن والجهل قبيح ولا نزاع في أن هذا أمر ثابت للصفات في أنفسها وأن
مدركه العقل ولا تعلق له بالشرع **الثاني** ملائمة الغرض ومنافرته وقد يعبر عنهما بهذا المعنى بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبيح ما فيه مفسدة
وذلك أيضاً عقلي أي يدركه العقل كالمعنى الأول **الثالث** تعلق المدح والثواب بالفعل عاجلاً وآجلاً والذم والعقاب كذلك فما تعلق به المدح في العاجل والثواب
في الآجل يسمى حسناً وما تعلق به الذم في العاجل والعقاب في الآجل قبيحاً وهذا المعنى الثالث هو محل النزاع فهو عند الأشاعرة شرعي وذلك لأن أفعال
العباد كلها ليس شيء منها في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله وثوابه ولا ذم فاعله وعقابه وإنما صارت كذلك بواسطة أمر الشارع بها ونهيه عنها وعند المعتزلة
ومن تابعهم من الإمامية عقلي وإدراك الحسن والقبح موقوف على حكم الشرع والشرع كاشف عنهما فيما لا يستقل العقل حاكم هذا مذهب الفريقين فيا معشر
العقلاء بأي مذهب يلزم أن يكون الظلم والعدوان والقتل والشرك وسب الله ورسوله وما ذكره من الترهات والطامات حسناً هل الشرع حسن هذا إلا
وحكم بحسنه وعلى تقدير أن يكون الشرع حاكماً بالحسن هل يقول الأشاعرة إن الشرع حكم بحسن هذه الأشياء حتى يلزم ما يقول فعلم أن الرجل كودن طامات
متعصب يتعصب لنفسه لا لله ورسوله والحجة كأن لا يتأمل أن العقلاء ربما ينظرون في هذا الكتاب فيفتضح عندهم ما أجهله من رجل متعصب نعوذ
بالله من شر الشيطان وشركه **وأقول** قد أجمعت الأمة على أنه تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب لكن الأشاعرة من جهة أنه لا قبيح منه ولا واجب عليه
ولذلك أسندوا خلق جميع الأفعال إليه تعالى سواء كانت حسنة أو قبيحة والإمامية والمعتزلة من جهة أنه يترك القبيح ويفعل الواجب وهذا الخلاف مبني على
أن الحسن والقبح عقليان أو شرعيان هذا محصل المذهبين وقد ظهر منه أن الأشاعرة حيث حكموا بأن لا قبيح منه تعالى والنسبة إليه فقد جوزوا أن يصدر عنه تعالى
ما يستقبحه العقل وأيضاً أن إنكار الناصب لمجيء ما فيه من القبائح إنما ذلك لإنكاره للمنار وبل تمويه وتدليس لدفع شناعة الناس إلا فمعتقدهم نفي
العدل كما صرح به شيخهم وشاعرهم نظامي الكنجوي حيث قال **نظم** اگر عدلست در دنیا و در کوی چرا تو در نشاطی من در اندوه اگر دانیغ دوران

رخنه هست جواز در امانا حق مرا بست اکثر مهرش ببینا کو دکون جوابجسته اشب و مرا خون وسیجی تحقیق مسئلة الحسن والقبح فی موضع اللایق انشاء

ثم قال المصنف رفع الله درجته وقالت الامامية وفقا لجمهور من المعتزلة ان جميع افعال الله تعالى حكمة وثواب ليس فيها ظلم ولا جور ولا كذب ولا عبث ولا فحش

والفواحش والقبائح والكذب والجهل من افعال العباد والله منزه عنها وبرئ منها وقالت الاشاعرة ليس جميع افعاله تعالى حكمة وصوابا لان الفواحش

القبائح كلها صادرة عنه تعالى لانه لا موثر غيره انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة ان الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب وذلك

جهة انه لا قبيح منه ولا واجب عليه فلا يتصور منه فعل قبيح ولا ترك واجب وجميع افعاله تعالى حكمة وصواب والفواحش والقبائح من مباشرة العبد للافعال ولا

يلزم من قولنا لا موثر في الوجود الا الله ان يكون الفواحش والقبائح صادرة عنه بل هي صادرة من العبد من مباشرته وكسبه والله تعالى خالق للافعال ولا

قبح بالنسبة اليه بل قبح الفعل من مباشرة العبد كما سيجئ في مبحث خلق الاعمال فما نسبه اليهم هو افتراء محض ناش من تعصب وغرض فاسد انتهى واقول

لما قال الناصب بانهم انما حكموا بان الله تعالى لا يفعل القبيح لاجل انه لا قبيح منه تعالى ولا واجب عليه فقد اعترف بانه يصدر منه تعالى ما يستقبحه العقل كما مر

يكفي في الدليل على انهم قائلون بصدور الفحشاء حقيقة ما حكاه الشارح الجديد للتجريد من انه دخل القاضي عبد الجبار الى الصاحب بن عباد فرأى الاستاذ

ابا اسحق الاسفرايني الاشعري فقال سبحان من تنزه عن الفحشاء تعريضا للاستاذ بانهم ينسبون الفحشاء الى الله تعالى فقال الاستاذ سبحان من لا يجري في ملكه

الا ما يشاء فانهم واما ما ذكره من ان الفواحش والقبائح من مباشرة العبد للافعال فهو كلام مبني على القول بالكسب سيبطله المصنف قدس سره

ونحن نشهد ان كانه الشاء الله تعالى وكفاك فيه احالا الاما اشتهر من انه لا يفغى بحال البهشمي وكسب الاشعري قال المصنف رفع الله درجته وقالت الامامية

رضي بقضاء الله تعالى كله حلوه ومره لانه لا يقضي الا بالحق وقالت الاشاعرة لا نرضى بقضاء الله كله لانه قضى بالكفر والفواحش والمعاصي

الظلم وجميع انواع الفساد وقال الناصب خفضه الله اقول نقول الاشاعرة نحن نرضى بقضاء الله تعالى كله والكفر والفواحش والمعاصي والظلم وجميع

انواع الفساد ليست هي القضاء بل هي المقضيات والفرق بين القضاء والمقضي ظاهر وذلك لانه ليس يلزم من وجوب الرضا بالشيء باعتبار صدوره عن فاعله

وجوب الرضا به باعتبار وقوعه صفة لشيء اخر اذ لو صح ذلك لوجب الرضا بموت الانبياء وهو باطل اجماعا والانكار المتوجه نحو الكفر انما هو بالنظر

الى المحلية لا الى الفاعلية وللكفر نسبة الى الله سبحانه باعتبار فاعليته له وايجاده اياه ونسبة اخرى الى العبد باعتبار محليته له فانقضاء وانكاره بالقبيا

النسبة الثانية دون الاولى ثم انهم قائلون بان التمكين على الشر من الله تعالى والتمكين على القبيح قبيح فيلزمهم ما يلزمون به الاصحاب انتهى واقول

حاصل كلام الاشاعرة وما ذكره الناصب من الفرق بين القضاء والمقضي ان هيهنا امران قضاء وهو فعل قائم بذات الله تعالى ومقضي وهو المفعول

المنفصل عنه فالقضاء كله خير وعدل وحكمة فنرضى به كله والمقضي قسمان منه ما يرضى ومنه ما لا يرضى به وفيه نظر اما اولا فلانا لو سلمنا

القضاء غير المقضي لكن الرضا باحدهما يستلزم الرضا بالاخر واما ثانيا فلان ما قيل من ان الرضا انما يجب بالقضاء لا بالمقضي والكفر مقضي لا مرضي

ضرورة ان القائل رضيت بقضاء الله تعالى لا يريد انه رضي بصفة من صفات الله تعالى بل يريد انه راض بمقتضى تلك الصفة وهو المقضي ولا ينفعهم الاعتذار

بوجوب الرضا به من حيث ذاته وكونه فعله تعالى وعدم الرضا به من حيث المحلية فان الكسب لبطلان الكسب على ما سيجئ انشاء الله تعالى ونقول هيهنا ان كان

كون الكفر كسبا بقضائه تعالى وقدره وجب الرضا به من حيث هو كسب وهو خلاف قولكم وان لم يكن بقضاء وقدر بطل استناد الكائنات باجمعها الى

القضاء والقدر مع ان الحديث النبوي وهو قوله ص الخير فيما يقضي الله يدل على ان الرضا بالمقضي من حيث ذاته واجب واما ما ورد من انه تعالى خالق الخير والشر

فالمراد بالشر ما لا يلايم الطبع وان كان مشتملا على مصلحة لا ما كان قبيحا خاليا عن المصالح فان الشر يطلق على معنيين احدهما غير الملايم للطبع كخلق

الحيوانات المؤذية والثاني ما يكون مستلزما للفساد كالسرقة واللواطة والزنية وامثالها والمنفي عن الله تعالى الشر بالمعنى الثاني دون الاول

واما ثالثا فلان ما ذكره من دعوى الاجماع على بطلان الرضا بموت الانبياء عليهم السلام اسخف من دعوى الاجماع على امامة ابي بكر نعم موت الانبياء عليهم

غير ملايم لطباع امته من حيث حرمانهم عن سعادة ارشاده وشرف صحبته لا انهم لا يرضون بذلك بعد رضوا به على الله تعالى كيف والعاقل يعلم ان الاصلح

بحال الانبياء عليهم السلام خلاصهم من مضيق الدنيا ووصولهم الى لقاء ربهم وابقاء يمكن ان يكون حكمته تعالى مقتضية لبعث نبي اخر ويكون الاصلح

بحال النبي الثاني عدم بقاء الاول الى غير ذلك من المصالح الذي يجد انها العقل واما رابعا فلان ما ذكره من ان التمكين من القبيح قبيح مردود

بان القبيح هو التمكين على خصوص القبيح لكنه تعالى يمكن المكلفين عنه فقط بل مكنهم عن كل من الحسن والقبيح فافاض عليهم الوجود واعطاهم القدرة والآلات

وخلق لهم الات وفعل الالطاف وارسل الرسل ونصب الحجج وانزل الشرائع واقام البراهين لكل مكلف فكانوا كلهم على الشرائط الموصلة لهم

الى الثواب فمن قبل منهم ما عرض لهم وجعل وصلة الى الثواب سعد من قبل نفسه ومن ابى فقد شقي من قبل نفسه وذلك يجري مجرى من اولم وليمة

وبسط بساطا وفتح الدهليز واذن للناس في الدخول اذنا عاما وارسل رسله الى كلهم فمن وصل منهم الى المائدة استنفع ومن لم يصل حرم ذلك من قبل

نفسه لا من قبل صاحب الوليمة والحمد لله على نعمائه قال المصنف رفع الله درجته قالت الامامية والمعتزلة لا يجوزون ان يعاقب الله الناس على فعله ولا

يلومهم على صنعه ولا تزر وازرة وزر اخرى وقالت الاشاعرة لا يعاقب الله الناس الا على ما لم يفعلوه ولا يلومهم الا على ما لم يصنعوا وانما فيهم

على فعله فيهم ويفعل فيهم سبه وشتمه ثم يلومهم عليه ويعاقبهم لاجله ويخلق فيهم الاعراض ثم يقول فما لهم عن التذكرة معرضين ويمنعهم من الفعل

ويقول ما منع الناس ان يؤمنوا انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة ان الله تعالى خالق كل شيء كما نص عليه في كتابه ولا خالق سواه

ويعاقب الناس على كسبهم مباشرتهم الذنوب والمعاصي ويلوم العباد بالكسب لا التاثير وهو يخلق الاشياء والله يخلق الاعراض ولكن العبد مباشر للاعراض فهو معرض والمعرض من يباشر الفعل لا من يخلق وكذا المنع انتهى **واقول** النص الدال على انه تعالى خالق كل شيء مخصوص بالعقل الحاكم بانه تعالى لم يخلق ذاته المقدسة وبمعارضة النصوص النقلية كقوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين والادلة العقلية الدالة على ان العبد فاعل لفعل نفسه كما سيجيء فيكون المراد انه تعالى خالق لجميع الافعال المنسوبة اليه ان قيل انه تعالى انما قال انه خالق كل شيء تمدحا واستحقاقا للعبادة فلا يصح الحمل على انه خالق لبعض الاشياء كافعال نفسه لان كل حيوان عند الامامية والمعتزلة كذلك قلنا يجوز ان يكون التمدح نفسه لكونه اتقن واجل واكبر ذاتا ونفعا فلا حاجة في التمدح الى العموم واما حكاية الكسب فسيجيء الكلام فيه في موضعه ان شاء الله تعالى **قال المصنف** رفع الله درجته قالت الامامية ان الله تعالى لم يفعل شيئا عبثا بل انما يفعل لغرض ومصلحة وانما يمرض لمصالح العباد ويعوض المؤلم بحيث ينتفي العبث والظلم وقالت الاشاعرة لا يجوز ان يفعل الله تعالى شيئا لغرض من الاغراض ولا لمصلحة ويؤلم العبد بغير مصلحة ولا غرض بل يجوز ان يخلق خلقا في النار مخلدين فيها ابدا من غير ان يكون قد عصوا اولا **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة ان افعال الله تعالى ليست معللة بالاغراض وقالوا لا يجوز تعليل افعاله تعالى بشيء من الاغراض كما سيجيء بعد هذا ووافقهم في ذلك جماهير الحكماء والالهيين وهو يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ان اراد تخليد عباده في النار فهو المطاع والحاكم ولا تاثير للعصيان في افعاله بل هو المؤثر المطلق انتهى **واقول** لا يخفى ان اهل السنة يشنعون دائما على الامامية والمعتزلة بموافقتهم للفلاسفة في بعض المسائل وان وقع تلك الموافقة على سبيل الاتفاق وههنا افتخر الناصب بموافقة الحكماء للاشاعرة ومن المضحكات انه اورد بدل الفلاسفة لفظ الحكماء تبعيدا للاذهان عما كانوا يشنعون بغيرهم من موافقة الفلاسفة ثم جعل الاشاعرة المتأخرين عن الفلاسفة بالوف سنين متبوعا لهم مع ان ما نسبه اليهم من موافقتهم للاشاعرة في نفي تعليل افعال الله تعالى عن الاغراض افتراء عليهم وانما نشأ ذلك فيهم بعض القاصرين عن ظواهر كلامهم وقد صرحوا بخلافه في مواضع منها ما ذكره بعض المتألهين من المتأخرين بحيث قال في خطبة بعض مصنفاته والصلاة على الغاية والمقصود محمد منبع الوجود ثم قال في شرحه ولقائل ان يقول انكم منعتم الاغراض بالنسبة الى افعال الجواد المطلق وقلتم ان فيضه للوجود ولوازمه جود مطلقا فلا يستلزم لشيء من الاغراض والا لانتفى معنى الجود كما قررتموه فكيف اثبتم الغاية وجعلتموها ههنا العلة في الفيض فذلك ينافي ما قررتموه ثم اجاب بانا لا نمنع الغرض مطلقا وانما منعنا الغرض المستلزم للاستكمال او لاظهار الكمال ولم نمنع الغاية اللازمة في افعال الكامل لان فعل الكامل يجب ان يكون كاملا في حد ذاته لاستحالة ان يصدر عن الكامل ما ليس بكامل بل افعاله كلها كاملة لانه مستلزمة للحكم والاغراض وغايات يعجز العقول عن تفصيلها واذ تحقق ذلك لم يلزم التناقض بين ما قررناه اولا وبين ما اثبتناه ههنا من ان الغاية من الافاضة المذكورة والمقصود الحقيقي منها هو النشأة المحمدية من حيث ان سلسلة الوجود على ترتيبه الى الختم بالوجود الكامل الظاهر فيه خصائص تلك الوجود فصح ان يقال انها كلها موجودة مقصودة بالغرض لانها كالشروط والاسباب المعدة لهذه النشأة الخاتمة فلا جرم صح ان يقال انها الغاية والمقصود وهذا دقيق لا يفهمه الا اهل اللب لا من قنع بالقشور انتهى كلامه واما قول الناصب ان اراد تخليد عباده في النار فهو المطاع الخ ففيه انه يقتضي نفي الحكمة والمصلحة عن افعاله تعالى ايضا ويعلم منه ان ما يذكره المتأخرون من الاشاعرة في بعض المراتب من انا ننفي الغرض والغاية دون الحكمة والمصلحة كلام لا اصل له عندهم وانما ذكروه عند ضيق الخناق والاستحياء عن الافتضاح عند العقلاء انتهى **قال المصنف** رفع الله درجته وقالت الامامية لا يحسن في حكمة الله تعالى ان يظهر المعجزات على يد الكذابين ولا يصدق المبطلين ولا يرسل السفهاء والفساق والعصاة وقالت الاشاعرة يحسن كل ذلك **وقال الناصب** خفضه الله اقول لا حسن ولا قبح بالعقل عند الاشاعرة بل جرى عادة الله تعالى بعد اظهار المعجزة على يد الكذابين لا القبح في العقل وهو يرسل والرسل هم الصادقون ولو شاء الله تعالى ان يبعث من يريد من خلقه فهو الحاكم في خلقه ولا يجب عليه شيء ولا شيء منه قبيح يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد انتهى **واقول** اما ان الاشاعرة لا حسن ولا قبح عندهم بالعقل فدليل على انهم معزولون عن العقل بل عن السمع ايضا كما ستعرفه ان شاء الله واما ان عادة جرت بالعادة فقد سبق الكلام في بطلانه بما لا مزيد عليه فالبناء عليه كالبناء على الهواء او الرقم على الماء ثم لا يخفى ان قول الناصب ولو شاء تعالى ان يبعث من يريد من خلقه فهو الحاكم الخ صريح في تجويز بعثة النبي الكاذب فان قوله من يريد من خلقه عام شامل للصادق والكاذب ولم يصرح به استحياء وهو دليل على تعنتهم فافهم **قال المصنف** رفع الله درجته وقالت الامامية ان الله سبحانه وتعالى لم يكلف احدا فوق طاقته وقالت الاشاعرة لم يكلف الله احدا الا فوق طاقته وما لا يتمكن من تركه وفعله ولامهم على ترك ما لم يعطهم القدرة على فعله وجوزوا ان يكلف الله تعالى مقطوع اليد الكتابة ومن لا له آلة الكوة ومن لا يقدر على المشي للزمانة الطيران الى السماء وان يخلق العاطل الزمن المفلوج الاحياء وان يجعل القديم محدثا والمحدث قديما وجوزوا ان يرسل رسولا الى العباد بالمعجزات يامرهم بان يجعلوا الجسم سوابحين دفعة واحدة ويامرهم بالكتابة الحسنة ولا يخلق لهم الايدي والآلات وان يكتبوا في الهواء بغير دواة ولا مداد ولا قلم ولا يد ما يقرأه كل احد وقالت الامامية ربنا اعدل واحكم من ذلك **وقال الناصب** خفضه الله تعالى اقول تكليف ما لا يطاق جائز عند الاشاعرة لانه لا يجب على الله شيء ولا يقبح منه فعل اذ يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ومنعه المعتزلة لقبحه عقلا والحال انهم لا بد ان يقولوا بوقوعه فان الله تعالى اخبر بعدم ايمان ابي لهب وكلفه بالايمان فهذا تكليف ما لا يطاق لان ايمانه محال وفوق طاقته لاستلزامه لزوم الكذب في خبر الله تعالى وهو محال اتفاقا وهذا شيء يلزم المعتزلة القول بتكليف ما لا يطاق ثم ان ما لا يطاق على مراتب اوسطها ما لا يتعلق به القدرة الحادثة عادة سواء امتنع تعلقها به لا لنفس مفهومه كخلق الاجسام ام لا بان يكون من جنس ما يتعلق به كحمل الجبل والطيران الى السماء

والاقسام

في ان الله تعالى يفعل لغرض لا للعبث

في تعليل الافعال كلام بعض المتألهين

قال المصنف في نهاية الوصول ان النصوص دالة على انه تعالى شرع الاحكام لمصالح العباد ثم ان الامامية والمعتزلة صرحوا بذلك وكشفوا الغطاء حتى قالوا انه تعالى يقبح منه فعل القبيح والعبث بل يجب ان يكون فعله مشتملا على مصلحة وغرض واما الفقهاء فقد صرحوا بانه تعالى انما شرع هذا الحكم لهذا المعنى ولاجل هذه الحكمة ثم يكفرون من قال بالغرض مع ان معنى الكلام الغرض لا غير ويقولون انه وان كان لا يجب تعليله رعاية المصالح الا انه تعالى لا يفعل الا ما يكون مصلحة لعباده تفضلا منه واحسانا انتهى منه سلمه

والامثلة التي ذكرها الرجل الطامات فهذا يجوزه الاشاعرة وان لم يقع بالاستقراء لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقد عرفت معنى هذا التجويز فيما سبق انتهى واقول قد ثبت ان الوجوب الذي ذهب اليه الامامية والمعتزلة انما هو بمعنى ايجاب الله تعالى على نفسه شيئا بمقتضى حكمته كما دل عليه قوله تعالى وكتب على نفسه الرحمة وغيره لا بمعنى ايجاب غيره تعالى شيئا عليه كما توهمه الاشاعرة والايجاب بذلك المعنى مما يجب القول به لقيام الدليل عليه كما عرفت واما قوله انه يفعل ما يشاء فان اراد به الاشارة الى قوله تعالى يفعل الله ما يشاء يتوجه عليه انه لا يستلزم ان يشاء القبيح تعالى وهو ظاهر فلا يدل على صدور القبيح منه تعالى وان ذكره كلاما من عند نفسه من غير الاشارة الى الآية فلا التفات اليه اصلا واما قوله والحال انهم لا يبدلون يقولوا به فان الله تعالى اخبر بعدم ايمان ابي لهب فنرد كد بالنار الخ فسند وخرج عن ذلك ان شبهة تكليف الله تعالى بايمان ابي لهب شبهة سخيفة ضعيفة نبه تل اجابتها المصنف قدس سره في كتاب نهج الوصول ونهاية الوصول بالمنع من الاخبار بعدم ايمان ابي لهب والوعد بانه سيصلى نار الابد على الاخبار بعدم تصديقه للنبي صلى الله عليه وآله لامكان العذاب بالمسلم كالفاسق ولو سلم قلنا ان نقول انه سيصلى النار على تقدير عدم ايمانه وكذا قوله تعالى في قصة نوح انه لن يؤمن لك من قومك الا من قد آمن اي بتقدير عدم هداية الله تعالى لهم الى ذلك سلمنا لكن نمنع انهم كلفوا بتصديق النبي صلى الله عليه وآله فيما اخبر به من عدم تصديقهم بل يتوجه تجويز وروده حال غفلتهم او نومهم او بعد التكليف ولو سلم ان تصديقه تعالى في كل ما اخبر به من الايمان لم يلزم منه الزام تصديق هذا الخبر عينا لان الايمان انما يجب علم مجيئه به لا بما جاء به مطلقا سواء علمه المكلف ولم يعلمه ولا نم ان هذا الخبر مما علم ابو لهب مجيئه به حتى يلزم تصديقه بعينه وبالحقيقة الايمان التصديق الاجمالي بان كل ما جاء به فهو حق وليس في هذا التصديق الاجمالي من ابي لهب استحالة واما التصديق التفصيلي فهو مشروط بعلمه بوجود هذا الخبر عينا ولا نم علم ابي لهب حتى يلزم المحال ولنختم هذا الفصل ببعض المناظرات الجارية في هذا الباب قال عدلي لمجبر صغير الحجر كان فرعون يقدر على الايمان قال لا قال افعلم موسى انه لا يقدر قال نعم قيل فلم بعثه الله اليه قال ليسخر به واجتمع النظام والنجار للمناظرة فقال له النجار لم يدفع ان يكلف الله عباده ما لا يطيقون فسكت النظام فقيل له لم سكت قال كنت اريد بمناظرته ان الزمه القول بتكليف ما لا يطاق فاذا التزمه ولم يستحي فبما الزمه قال المجبر لعدلي ان كان نظرها ما دليلك على ان الاستطاعة قبل الفعل قال الهرة والفارة قال المجبر فيه قال ما قلت الا الحق لولا ان الفارة علم ان السنور يقدر على اخذها لما هربت منها وسال عدلي مجبرا عن قوله تعالى وما منع الناس ان يؤمنوا قال هذا لا معنى له لانه المانع لهم فقال فما معنى قوله ما يفعل الله بعذابكم ان شكرتم وآمنتم قال قد فعل ذلك لهم وعذبهم من غير ذنب ولا معنى لهذه الآيات قال هذا رد للكتاب قال اللبس امنع اذ كان هذا هو المذهب وسيجيء تفصيل الكلام في هذه المسئلة في المطلب الثامن المعقود للبحث بالذات عنها فانتظر قال المصنف رفع الله درجته وقالت الامامية ما اضل الله تعالى احدا من عباده عن الدين ولم يرسل رسولا الا بالحكمة والموعظة الحسنة وقالت الاشاعرة قد اضل الله كثيرا من عباده عن الدين ولبس عليهم واغواهم وانه يجوز ان يرسل رسولا الى قوم ولا يامرهم الا بسب الله ومدح ابليس فيكون من سب الله ومدح الشيطان واعتقد التثليث والالحاد وانواع الشرك مستحقا للثواب والتعظيم ويكون من مدح الله طول عمره وعبده بمقتضى اوامره وذم ابليس دائما في العقاب المخلد واللعن المؤبد وجوزوا ان يكون فيمن سلف من الانبياء من لم يبلغنا خبره وممن لم يكن شريعته الا هذا وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة ان الله تعالى خالق كل شيء ولا يجري في ملكه الا ما يشاء ولا يجوزون وجود الالهين في الخالق كالمجوس بل يقولون هو الهادي وهو المضل كما نص عليه في كتابه المجيد يضل من يشاء ويهدي من يشاء وهو تعالى يرسل الرسل ويامرهم بارشاد الخلائق وما ذكره الرجل الطامات من جواز ارسال الرسل بغير هذه الهداية فقد علمت معنى هذا التجويز وان المراد من هذا التجويز نفي وجوب شيء عليه وهذه الطامات المبلغة لفاقد العقول لا ينفع ذلك الرجل وكل ما نسبه من الطامات افتراء بل بهم اهل السنة والجماعة ولهذا انتهى واقول لا يذهب عليك ان قوله تعالى ان الله خالق كل شيء اشارة الى مفهوم الآية الموهم لما قصده الناصب العموم وقد ثبت عمومها مخصوص بقوله تعالى تبارك الله احسن الخالقين وغيره من ادلة العقل والنقل واما قوله لا يجري في ملكه الا ما يشاء فهو تلبيس بعبارة الحديث كما توهمه بعضهم وانما هو كلام ما ذكره ابو اسحاق الاسفرايني الاشعري عند مخاطبته القاضي عبد الجبار المعتزلي ثم اشتهر والتبس بالحديث فلا تعتبا به واما قوله لا يجوزون وجود الالهة في الخالق كالمجوس ففيه ان اهل العدل والتوحيد لم يقولوا بتعدد الخالق ولا بعدم كونهم مخلوقين لله تعالى حتى يلزمهم القول بتعدد الالهة كالمجوس وانما يلزم مشابهة المجوس والنصارى لاهل السنة القائلين بتعدد الصفات الزائدة وعدم خلق الله تعالى اياها فينبغي للناصب ان يتعلم ان من كان بيته من الزجاجة لا يرجم الناس بالحجر ومن كان ثوبه من الكاغذ يحترز عن المطر واما ما استدل به على انه تعالى هو الهادي والمضل من قوله تعالى يضل من يشاء ويهدي من يشاء فهو مدفوع بما فصله الاصحاب في تحقيق معنى الهداية والضلالة وحاصله ان الهدى يستعمل في اللغة بمعنى الدلالة والارشاد نحو ان علينا للهدى وبمعنى التوفيق نحو والذين اهتدوا زادهم هدى وبمعنى الثواب نحو سيهديهم ويصلح بالهم في قصة المقتولين ونحو ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات يهديهم ربهم بايمانهم جنات تجري من تحتها الانهار وبمعنى الفوز والنجاة نحو لو هدانا الله لهديناكم اي لو انجانا لانجيناكم لانكم اتباع لنا فلو نجانا لنجوتم ونحو والله لا يهدي القوم الكافرين اي لا ينجيهم وبمعنى الحكم والتسمية نحو فما لكم في المنافقين فئتين الى قوله اتريدون ان تهدوا من اضل الله المعنى ما لكم مختلفين فيهم فبعضكم يسميهم مهتدين وبعضكم يسميهم ضلالا اتريدون ان تسموا مهتدين من سماه الله ضالا وحكم بذلك عليه ومنه قول الشاعر ما زال يهدي قومه ويضلنا جهلا وينسبنا الى الكفار وكما الضلالة فيه لفظتان ضل واضل اما لفظة ضل فقد يكون لازما نحو ضل الشيء اي ضاع وهلك ومنه قوله تعالى قالوا ائذا ضللنا

لصغر

[illegible]

البث پراکنده ساختن

ضل من تدعون الا اياه اي ضاع وبطل وقد يكون متعدياً نحو ضل فلان الطريق والدار وضل عنهما اذا جهل مكانهما ومنه قوله تعالى فقد ضل سواء
السبيل واما لفظة اضل فيأتي على وجوه احدها ان يكون بمعنى ضل المتعدية ويكون الهمزة للفرق بين ما يفارق مكانه وما لا يفارقه قال ابو زيد
يقال اضللت الطريق ولا يقال اضللتها لما كانت لا تفارق مكانها ويقال اضللت بعيري ولا يقال ضللت عن بعيري لما كان البعير يفارق مكانه اللهم الا ان يكون البعير
يفارق مكانه اللهم الا ان يكون البعير يفارق مكانه بان يكون مربوطاً او محبوساً فيكون كالطريق يقال فيه ضل عن طريقه ولا يقال اضله وثانيها ان يكون
من ضل اللازم التي بمعنى ضاع وبطل فيرد الهمزة للتعدية الى واحد فيقال اضله اي اضاعه وابطله ومنه قوله تعالى اضل اعمالهم اي ابطلها وثالثها بمعنى الحكم
والتسمية يقال اضل فلان فلاناً اي حكم عليه بذلك وسماه كقول الشاعر شعر ما زال يهدي قومه ويضلنا وكقول الكميت في مدح اهل البيت وطائفة قد اكفروني
بحبكم وطائفة قالوا مسيء ومذنب ومنه قوله تعالى اتريدون ان تهدوا من اضل الله ورابعها بمعنى الوجدان والمصادفة يقال اضللت فلاناً اي وجدته ضالاً
كما يقال اجبنته وابخلته اي وجدته كذلك وعليه حمل قوله تعالى واضله الله على علم اي وجده وقد حمل ايضاً على معنى الحكم والتسمية وعلى معنى العذاب وخامسها
ان يفعل ما عنده يضل ويضيفه الى نفسه مجازاً لاجل ذلك كقوله تعالى يضل به كثيراً اي يضل عنده كثير وان جاز ان يحمل هذه الاية على معنى يحكم فيه
بضلالة كثير وعلى ما ذهب اليه الناصبة يجوز ان جعل الله هذا القرآن اضلالاً للخلق وان الحق في خلاف ما جاء به تعالى عما يقول الكافرون علواً كبيراً
وسادسها ان يكون من ضل المتعدية فيرد الهمزة للتعدية الى مفعول ثان ويصير متعدياً الى اثنين نحو اضله الطريق ومنه قوله تعالى اضلونا السبيل وقوله
ليضل عن سبيله بالضم وان كان نحو ليضلنا عن الهدى ونحو ذلك وهذا هو الاضلال بمعنى الاغواء وهو محل الخلاف بيننا وبين الناصبة وليس في
القرآن ولا في السنة شيء يضيفه الى الله تعالى بهذا المعنى فلا يكون لهم في ذلك شبهة قط كما عرفت واعلم ان قول الناصبة ان الله تعالى هو المغوي عن الدين
المضل عن الرشد المانع عن سواء السبيل وان كل ضلال هو فعله باطل مضمحل ولا دليل لهم عليه واما نحن فدليلنا اللغة والمعنى والعقل والشرع اما
اللغة فلم يرد لفظ اضل بمعنى جعل الضلال وكذا لفظة هدى بمعنى خلق الاهتداء مع ان من حمل غيره على سلوك طريق جبراً لا يقال هداه اليها وكذا من صرف
غيره من طريق لا يقال اضله عنها واما المعنى فهو انه لا خلاف بيننا وبين الناصبة ان التكليف لا يصح الا مع البيان والاضلال والاغواء والتلبيس
يضاد البيان فلا يصح ان يجامع التكليف ايضاً فلو كان الله اضلهم عن الهدى لما امكن الاحتجاج عليهم بالكتب والرسل ولكان لا معنى للترغيب والترهيب والوعد والوعيد
والتوبيخ في نحو قوله تعالى فما لهم عن التذكرة معرضين وما منع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى ونحو ذلك وايضاً فالاضلال والاغواء الوارد على سبيل
التلبيس انما يصدر ممن يعجز عن المنع والقهر كالشيطان وهو ظاهر واما العقل فهو ما ثبت من ان الله تعالى عدل حكيم لا يكلف العباد ما لا يطيقون ولا يأخذهم
بما لا يذنبون اذ ذلك يؤدي الى ابطال الكتب والرسل والتكليف بل يرفع فائدة الامر والنهي ونحو ذلك ايضاً فكيف ينهى عن الاضلال والاغواء ويفعله
والطارق من العقلاء ينزه نفسه عن ان يفعل ما نهى عنه ولهذا قال شعيب وما اريد ان اخالفكم الى ما انهيكم عنه ان اريد الا الاصلاح وقال تعالى
اتأمرون الناس بالبر وتنسون انفسكم وفي الاخبار انه نزل يقوم موسى بلاء فسأل ربه عن سببه فقال انكم وجل عام فقال يا موسى اخبر يا رب لنفعله
فقال تعالى كيف اعيب خصلة ثم افعلها وقال الشاعر لا تنه عن خلق وتأتي مثله عار عليك اذا فعلت عظيم وبالجملة فلو نسب الى بعض الخلق انه يريد
فعل كل قبيح او ضلال او ضلالة انه يغوي عبيده واضلهم عن الرشد لو ابتلي هو ابنه مضطر الى ان ينسبه الى صفات النقص فكيف يضاف الى الحكم الحكيم
وارحم الراحمين واما الشرع فلنا منه وجوه احدها انه تعالى هدى جميع الخلق وارشدهم والثاني انه لم يضل احداً بالمعنى المختلف فيه اما الطريق الاول
فقال تعالى ان علينا للهدى فيبين ان عليه ان يهدي الناس فلو تعالى هدى الناس بيناته قال واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى وقال ما يأتينكم
مني هدى وقد جاءكم بصائر من ربكم وقال وعلى الله قصد السبيل وقال افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع وقال او يقول لو ان الله هداني وقال وما منع الناس
ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى وامثال هذا كثير واما الطريق الثاني فدليله انه تعالى نسب الاضلال بالمعنى المختلف فيه الى غيره فقال واضل فرعون قومه ان
الذين يضلون عن سبيل الله ولاضلنهم ولامنينهم ليضل عن سبيل الله قد ضلوا واضلوا كثيراً واضلونا السبيل فانهم الشيطان عنها واتبعوا ما تتلوا
الشياطين وزين لهم الشيطان لا يفتننكم الشيطان كما اخرج ابويكم ربنا هؤلاء اضلونا ربنا ارنا اللذين اضلانا من الجن والانس وما كان الله ليضل
قوماً بعد اذ هداهم وامثال ذلك كثير واما الخاتمة فالمراد به من معنى نحو برزخ سائر الرسل بغير هدى الهداية على ما ذكره سابقاً فقد سبق مراراً انه
كلام مظلم لا يهتدى به فتذكر ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيله **قال المص** رفع الله درجته قالت الامامية قد اراد الله تعالى الطاعات واحبها ورضيها واختارها
ولم يكرهها ولم يسخطها وانه كره المعاصي والفواحش ولم يحبها ولا رضيها ولا اختارها وقالت الاشاعرة قد اراد الله من الكافر ان يسبه ويعصيه واختار ذلك
وكره ان يمدحه وقال بعضهم احب وجود الفساد ورضي بوجود الكفر **وقال الناصب** خفضه الله تعالى اقول مذهب الاشاعرة انه سبحانه ان الله تعالى مريد لجميع الكائنات
فهو يريد الطاعات ويحبها للعبد ويريد المعاصي بمعنى التقدير لان الله تعالى مريد للكائنات فلا بد يكون كل شيء بتقديره وارادته ولكن لا يرضى بالمعاصي و
الارادة غير الرضا وهذا الرجل يحسب ان الارادة هو عين الرضا وهذا باطل واما قوله كره ان يمدحه فهذا عين الافتراء وكذا قوله احب الفساد ورضي بوجود
الكفر ولا عجب هذا من الشيعة فان الافتراء والكذب طبيعتهم وبه خلقت غريزتهم انتهى **واقول** قد تقرر مراراً ان الارادة بمعنى التقدير لم يجيء في الاستعمال
ولم يصطلح عليه سوى احد من اصحابه ولا ممن غيرهم يهتدى بهم مع ما هو يحيد واما ما ذكره من ان الارادة غير الرضا فقد نقل منه صاحب المواقف حيث
قال الرضا ترك الاعتراض والله يريد الكفر للكافر ويعترض عليه بل يؤاخذه به ويؤيده ان العبد لا يريد الا الامر الامر ويعترض على مراده ونحو

فخر الدين الرازي في تفسيره لكنه انكر كون الزمخ ... لانه هو المعنى الاصلي في اللغة كما اعترف به ... هذا المعنى لتنبيه ... محجوجاً لان الائمة مجمعة ... على ان الاضلال بهذا المعنى لا يجوز على الله تعالى لانه ... الكفر وما ... فيه بل نهى عنه فانفردوا ... الكفر منهم وصدهم عن الايمان وحال بينهم ... الدعوة والاغواء بمنزلة العداوة والعلاجية ... وفيه ان المعنى الاصلي ... الضلال بمنزلة القرينة ... فالمراد من الاول الى الثاني في ... ووراء المطالب الثالث المراد بكتاب الاجماع ... الا الراب ٢ منه

قال الفاضل المحقق النحرير نصير الدين الطوسي في شرحه الجلي ... عند الاشعرية ... [illegible]

ما مور بترك الاعتراض عليها فالرضى اعني ترك الاعتراض مغاير للارادة انتهى ولبس يرضى اما اولا فلانا لا نسلم ان الرضا بمعنى ترك الاعتراض بل هو ارادة ما قضى
ما قضى الله تعالى به بلا تشويش في ذلك تردد ولا مزاحمة مراد اخر كما يشعر به كلام ابن قيم الحنبلي في شرح منازل السائرين وغيره في غيره واما ثانيا فلان تفسير الرضا
بترك الاعتراض اصطلاح منهم لا معنى لغوي له ومن البين ان القران لا يترك باصطلاح حادث منهم فان الرضا على ما يقتضيه لغة القران مستلزم للارادة
او ارادة مخصوصة على ان ارادة الكفر من شخص والاعتراض عليه في بحسب العقل فلا يصح اسناد اليه تعالى وايضا لك التفسير غير مانع اذ يدخل فيه ترك الاعتراض
الناشي من الخوف فان ذلك لا يسمى رضا ولو سلم فلا يدل هذا التفسير على مغايرته للارادة غاية الامر ان يكون نوعا من الارادة كما ان العزم يكون نوعا
منه فان الارادة قد يكون مع سبق تردد وقد يكون بدون سبقه واما ثالثا فلانا لا نسلم انه تعالى يريد الكفر من الكافر ولهذا يعترض عليه ولا انه يرضى
ولا يرضيه كما زعمه واما رابعا فلانا لا نسلم ان الرضا مامور به ولم يجئ الامر به وانما جاء الثناء على اصحابه ومدحهم بخلاف الامر بالصبر وهو غير الرضا نقل ابن قيم
عن القاضي ابو علي والباقلاني ومن وافقهما انهم قالوا لم يقم دليل من الكتاب والسنة على جواز الرضا بكل قضاء فضلا عن وجوبه واستحبابه فاين امر الله
عباده ورسوله ان يرضوا بكل ما قضاه وقدره واما ما يروى من الاثر من لم يصبر على بلائي ولم يرض بقضائي فليتخذ ربا سوائي فقد قال ابن القيم انه
اسرائيلي ليس يصح عن نبينا وايضا فقد ذهب بعضهم الى انه من جملة الاحوال التي ليست مكتسبة وانه موهبة محضة فكيف يؤمر به وليس مقدورا ولو
سلم بنا على عدم ملايمته ظاهر المدح الله تعالى على اهله والثناء عليهم فنقول عند اتحاد الرضا والارادة ذهبنا قول الاشعري ومن معه اصحابنا على ما نقله
ابن قيم وابن قتيبة في المسايرة حيث قال ان هؤلاء يقولون ان كل ما شاءه وقضاه فقد احبه ورضيه وبالجملة لا معنى لارادة الله تعالى امرا الا وجوده ولا
جبره وكيف لا يشاءه ويكونه وكيف يجتمع ارادته له وبغضه وكراهته كما هو حاصل كلام القول ولقد ظهر بما نقلنا ان الفرق بين الارادة والرضا مما
تفرد به المتاخرون ممن ينتحل مذهب الاشاعرة كصاحب المواقف واقرانه دون المتقدمين منهم وكلام الجمع المنفرد بين فهمهم قال المص رفع الله درجته
وقالت الامامية قد اراد النبي من الطاعات ما اراده الله تعالى وكره من المعاصي ما كرهه الله وقالت الاشاعرة بل قد اراد النبي كثيرا مما كرهه الله تعالى وكره
كثيرا مما اراده الله تعالى انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول غرضه من هذا الكلام كما سبق ان الله تعالى يريد كفر الكافر والنبي يريد ايمانه وطاعته فوقع
التخالف بين الارادتين واذا لم يكن احد منهما مريدا لشيء يكون كارها له هكذا زعم وقد علمت ان معنى الارادة من الله فيهنا هو التقدير ومعنى الارادة
من النبي ميله الى ايمانهم ويشغف به والرضا والميل غير الارادة بمعنى التقدير فالله يريد كفر الكافر بمعنى انه يقدر له في الازل هكذا والنبي لا يريد
كفره بمعنى انه لا يرضى ولا يستحسنه فهذا جمع بين ارادة الله ومشار ارادة النبي ولا تحقق وزينه نعم لو رضى الله بشيء ولم يرض رسوله بذلك الشيء و سخطه
كان ذلك محذورا وليس هذا مذهب احد انتهى واقول قد مر مرارا ان ارادة التقدير من الارادة مخالف لاجماع القوم وليس الا من مخترعاته الذي
لم يجد محيصا عن الاشكال الابه وبينا انه مع ذلك لا يجديه نفعا فتذكر قال المص رفع الله درجته وقالت الامامية قد اراد الله تعالى من الطاعات ما اراده
انبياؤه وكره ما كرهوه واراد ما كره الشيطان من الطاعات وكره ما اراده من الفواحش وقالت الاشاعرة بل قد اراد الله ما ارادته الشياطين من الفواحش وكره ما
كرهوه من كثير من الطاعات ولم يرد ما ارادته الانبياء من كثير من الطاعات بل كره ما ارادته منها انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول هذا يرجع الى معنى الارادة الذي
ذكرناها في الفصل السابق وهذا الرجل لم يعرف بين الارادة والرضا وجل تشنيعاته ناش من عدم هذا الفرق واما قوله كره الله ما كره الشياطين من
الطاعات فهذا افتراء على الاشاعرة انتهى واقول قد سبق ان معنى الارادة التي ذكره لا معنى له ولا يجديه في دفع الاشكال والالزام وان الفرق بين الارادة
والرضا الذي هو مرضي فلتشنيع المص قدس سره للاشاعرة واقع في موضعه واما ما ذكره من انا لا نقول بان الله تعالى يكره ما كره الشياطين افتراء على الاشاعرة فلا يضر
نعم لانهم وان لم يقولوا بذلك صريحا لكن يلزمهم القول به من قولهم بعدم وجوب شيء على الله تعالى لزوما الا سترة به وايضا قد سبق في الفصل السابق من
الناصب في تقرير كلام المص ان الله تعالى يريد كفر الكافر على مذهب الاشاعرة والنبي يريد ايمانه وطاعته فوقع المخالفة بين الارادتين واذا لم يكن احدهما
مريدا له يكون كارها له انتهى فنقول اذا لزم من ذلك كراهة الله تعالى لما اراده النبي من الايمان والطاعة ومن البين ان الشيطان قد كره ذلك فيلزم ان
يكره الله تعالى ما يكرهه الشيطان كما ذكره المص قدس سره قال المص رفع الله درجته قالت الامامية قد امر الله عز وجل بما اراده ونهى عما كرهه وقالت
الاشاعرة قد امر الله بكثير مما كرهه ونهى عما اراد وقال الناصب خفضه الله اقول قد عرفت فيما سلف ان الله تعالى لا يجب عليه شيء ولا يقبح بالنسبة اليه فله ان
يامر بما شاء وينهى عما يشاء فاختلفوا من هذا انه يلزم على هذا التقدير ان يامر بما يكرهه وينهى عما يريد وقد عرفت جوابه بان المراد بهذا عدم وجوب
شيء عليه وهذا التجويز لنفي الوجوب وان لم يقع شيء من الامور المذكورة في الوجود فالامر بالمكروه والنهي عن المراد جائز ولا يكون واقعا فهو محال عادة
وان جاز عقلا بالنسبة اليه كما مر غير مرة وسيجيء تفصيل هذه الاجوبة عند مقالاته فيما سيأتي انتهى العادة لا يمنع الوقوع وقد ذكرنا سابقا ان
جوابه ان التجويز لعدم الوجوب على الله تعالى عندهم والالزام مبني على الوقوع فيما هو بواعثه كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته فهذه خلاصة اقاويل الفريقين
في عدل الله عز وجل وقول الامامية في التوحيد مبني على قولهم في العدل فانهم يقولون ان الله تعالى واحد لا قديم سواه ولا اله غيره ولا يشبه الاشياء ولا يجوز عليه
ما يجوز عليها من التحرك والسكون وانه لم يزل عالما ولا يزال حيا قادرا عالما مدركا لا يحتاج الى الاشياء يعلم بها ويقدر ويحيى وانه خلق الخلق امرهم ونهاهم
ولم يكن امرا ولا ناهيا قبل خلقه لهم وقالت المشبهة انه يشبه خلقه ووصفوه بالاعضاء والجوارح وانه لم يزل امرا وناهيا ولا يزال قبل خلق خلقه وانه يستفيد
مدركا للاشياء ولا بعد عدمه ولا يزال امرا وناهيا بعد خراب العالم وبعد الحشر والنشر ابدا بما بدا لم يزل وهذه المقالة في الامر والنهي ودوامها مقالة الاشعري

يعني ان الاشاعرة لا يثبتون الكراهة ايضا بالنسبة الى الشرور وانما يثبتون الكراهة لما لا يكون منه

واقول

ايضا وقالت الاشاعرة ايضا انه تعالى قادر عالم حي الى غير ذلك من اصناف المعاني وانه قائم به ليست هي الله ولا غيره ولا بعضه ولولا انها لم يكن قدماء لما احتاج اليه تعالى الله

عن ذلك علوا كبيرا انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول اكثر ما في هذا الفصل قد مر جوابه فيما سبق من الفصول على ابلغ الوجوه بحيث لم يبق للمرتاب ريب ولم

يبق له لجوا من كلام هذا الفصل فيما سبق هو ما قال في الامر والنهي ان الاشاعرة يقولون بهذا وامثاله فالجواب انهم لما قالوا بالكلام النفساني وانه صفة

لذات الله تعالى فيلزم ان يكون هذه الصفة ازلية وابدية والكلام لما اشتمل على الامر والنهي يكون الامر والنهي في الكلام النفساني ازلا وابدا ولكن لا يلزم

ان يكون امرا وناهيا بالفعل قبل وجود المخاطب والخاطب حتى يلزم السفه كما سبق بل الكلام بحيث لو تعلق بالمخاطب عند التعلق به يكون المتكلم به امرا

وناهيا وهذا فرع لاثبات الكلام النفساني فاعتراضه في هذا الكلام انتهى **واقول** قد سبق دفع اجوبة الناصب هذه بما لا مزيد عليه بحيث لا ينظر اولو الريب

اليه واما ما ذكره ههنا من الجواب وزعم ان كلام المصنف في قوله وانه تعالى لم يزل امرا وناهيا مبني على ما ذكره الاشاعرة في الكلام النفساني فباطل بل مبني على ما

ذكروه في اصول الفقه من جواز الامر بالمعدوم وعلى تقدير البناء على ما ذكروه في الكلام فنقول ان كلامهم صريح في ان الامر والنهي والامر والناهي موجود في الازل

بالفعل لكن تعلق الامر والنهي بالمامور والمنهي انما هو عند وجودهما واهليتهما للتكليف ولولا ادعاءهم ذلك لما احتاجوا الى اثبات الكلام النفساني في الحكم

بثبوته في الازل وكونه مسموعا كما نقل عن الاشعري ان ما نصا تعالى بكونه امرا وناهيا بالقوة حاصل على تقدير عدم اثبات الكلام النفسي ايضا كما لا يخفى

قال المصنف رفع الله درجته قالت الامامية ان انبياء الله تعالى وائمته منزهون عن المعاصي وعما يستخف وينفر ويعظمون اهل البيت عليهم السلام الذين امر الله

تعالى بمودتهم وجعلها اجر للرسالة فقال الله تعالى قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة في القربى وقالت اهل السنة كافة انه يجوز عليهم الصغائر وجوز

الاشاعرة عليهم الكبائر **وقال الناصب** خفضه الله اقول اجمع اهل الملل والشرائع كلها على وجوب عصمة الانبياء عن تعمد الكذب فيما دل المعجز القاطع على

صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه من الله تعالى اما سائر الذنوب فاجمعت الامة على عصمتهم من الكفر وجوز الشيعة اظهار الكفر تقية عند الخوف

الهلاك لان اظهار الاسلام ح القاء للنفس في التهلكة وذلك باطل قطعا لانه يفضي الى اخفاء الدعوة بالكلية وترك تبليغ الرسالة اذ اولى الاوقات بالتقية

وقت الدعوة للضعف بسبب قلة الموافق وكثرة المخالفين واما غير الكفر من الكبائر فمنعه الجمهور من الاشاعرة والمحققين واما الصغائر عمدا فجوزه الجمهور

الا الصغائر الخسيسة كسرقة حبة او لقمة للزوم المخالفة لمنصب النبوة هذا مذهبهم فنسبة تجويز الكبائر على الانبياء الى الاشاعرة افتراء محض ولما ذكره

من تعظيم انبياء الله تعالى واهل بيت النبوة فهو شعار اهل السنة والتعظيم لغير عداوة الصحابة كما زعمه الشيعة والروافض بل التعظيم اداء حقوق عظم قدرهم

في المنابر بذكرهم بالتعظيم واعتقاد قربهم من الله ورسوله وهذه خصلة اتصف بها اهل السنة والجماعة انتهى **واقول** قد مر ويجيء في مسئلة النبوة

ان اهل السنة انما اوجبوا عصمة الانبياء عن الكبائر بعد البعثة واجمعوا على جواز صدورها عنهم قبل البعثة قال ابن همام الحنفي في المسايرة شرط النبوة

الذكورة الى قوله والعصمة من الكفر واما من غيره مما سنذكره فمن موجبات النبوة متاخرعنها ثم قال وجوز القاضي وقوع الكفر قبل البعثة عقلا

قال واما الوقوع فالذي صح عند اهل الاخبار والتواريخ انه لم يبعث من اشرك بالله طرفة عين ولا من كان فاسقا فاجرا ظلوما وانما بعث من كان

تقيا زكيا امينا مشهور النسب والمرجع في ذلك قضية السمع وموجب العقل التجويز والتوبة ثم اظهار المعجزة يدل على صدقهم وطهارة سريرتهم

فيجب توقيرهم ويندفع النفرة عنهم وخالف بعض اهل الظواهر انتهى وقال صاحب المواقف في مسئلة عصمة النبي ما يقرب من كلام ابن همام وقال في

مبحث الامامة عند نفيه لعصمة الفاطمة المعصومة المظلومة عليها السلام وانها كعصمة الانبياء وقد تقدم ما فيه انتهى ففيهم ما فيه واما ما نسبه الى

الشيعة من تجويز اظهار الكفر على الانبياء تقية فهو افتراء عليهم ولعل المعاندين من اهل السنة توهموا ذلك من استماع اطلاق جواز التقية

فنسبوه اليهم ولو فرض صدق ذلك عمن لا يعبا من فرق الشيعة فالامامية الذين هم المحققون خلفا عن سلف وعلومهم مقتبسة من مشكاة

النبوة والولاية مبرؤن عن ذلك نصا بنقيضه على انهم خالفيه عنه وانما الذي ذكروه في ذلك ان التقية جائزة وربما وجبت عند خوف ما بانها اظهارهما موافقة

اهل الخلاف فيما يدينون به عند خوف وقد استثنوا منها اول ابتداء الدعوة وكذا وطي المنكوحة على خلاف مذهب اهل الحق فلا يحل بالطلاق وكذا النصرف

في المال المقصود عنه لو اقتضت التقية اخذه الى غير ذلك وكيف يجوزون اظهار الكفر على الانبياء عليهم السلام تقية مع قولهم بحجية العقل واقتضائه

فمتتبع ادلتهم فيهم اولى بوجدان الدليل الذي ذكره الناصب نقلا عن المواقف في امتناع اظهار الكفر على الانبياء عليهم السلام ويجيء لهذا المقام مزيد تاييد

وتفصيل في مبحث عصمة النبي والامام عليهم السلام بل الدليل المذكور ماخوذ من كتبهم ومصنفاتهم كما لا يخفى على المتتبع واما قوله والتعظيم

لغير عداوة الصحابة فمردود بان الامامية لا يوجبون عداوة جميع الصحابة كما يشعر به اطلاق كلامه بل الجماعة الذين غصبوا الخلافة من ذوي القربى من اهل بيت

النبي صلى الله عليه واله ولا ريب ان حق تعظيمهم ومحبتهم يتوقف على عداوة هؤلاء والبراءة عنهم اذ لا يمكن الجمع بين ما امر الله تعالى به في محكم كتابه من

مودة ذوي القربى وما ثبت من شكايتهم عنهم على ما سيذكره المصنف في مسئلة الامامة وقد اشار اليه الشيخ العارف ابن محي الدين الاعرابي

في فتوحاته المكية وقد بلغنا ان رجلا قال لامير المؤمنين انا احبك واتولى عثمان فقال له اما الان فانت اعور فاما ان تعمى واما ان تبصر

لعمري ما ودك من توالي ضدك ولا احبك من صدق غاصبك ولا اكرمك مكرم من غصبك ولا عظمك معظم من ظلمك ولا اطاع الله قبلك مفضلا عاديك ولا

امتداحك مضلة والبك النهما فاضح ولنا واضح ولنعم ما قيل **شعر** تود عدوي ثم تزعم انني صديقك ان الراي عنك لعازب **قال المصنف**

رفع الله درجته فلينظر العاقل من نفسه الى المذهبين ويلوح المذهبين وينصف في الترجيح ويعتمد على الدليل الواضح الصحيح ويترك تقليد الاباء والمشايخ

الاخذين

اي النصف بوصف الامرية ووصف كونه ناهيا والامر الذات الله تعالى بدون هذا الوصف موجود في الازل بلا شبهة

قال ابن همام في المسايرة هذا قول الاشعري اعني كون الكلام النفسي مما يسمع فاستبعده رؤية ما ليس بلون فكما يعقل رؤية ما ليس بلون ولا جسم فليعقل سماع ما ليس بصوت ثم قال وبعد الماتريدي سماع ما ليس بصوت [illegible] اتفاق اهل السنة على انه تعالى متكلم لم يزل فمن الاشعري نعم ومن بعض اهل السنة ونقله بعض متكلمي الحنفية عن الكرهم لا شيء منه نور الله مرقده

سوق الكلام يقتضي تاخير هذا النظر عما بعده لعله من اشتباه الناسخ تقديمه

لي وللحجة [illegible] العبرة خفيف [illegible]

الاعتقاد بالاهوا وغرتهم الحمية الذين يتبع نفسه ولا يعول على غيره فلا يقبل عذره عند الله في القيمة اذ قلد شيخه الغالي او وجد اباه والجد ذي

على مذهب الفرقة الزائغة فانه لا ينفعه ذلك يوم القيمة يوم تبرء المتبوعون من اتباعهم ويفرون من اشياعهم وقد نص الله تعالى على ذلك في كتابه ولكن اين الاذان

السامعة والقلوب الواعية وهل يشك العاقل في الصحيح من المقالتين وان مقالة الامامية هي احسن الاقاويل وانها اشبه بالدين وان القائلين بها هم

الذين قال الله تعالى فيهم فبشر عبادي الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه اولئك الذين هداهم الله واولئك هم اولوا الالباب قال الامامية هم

الذين جعلوا احد الاية التصديق بها وهم اولوا الالباب لتنبيههم العاقل عن تقليد من فسخ انه لو جا مشرك وطلب شرح اصول دين المسلمين في العدل والتوحيد

رجاء ان يستحسنه ويدخل فيه معهم هل كان الاولى ان يقال له حتى يرغب في الاسلام ويتبين في قلبه ان جميع افعال الله حكمة وصواب وانا

نرضى بقضائه وانه منزه عن فعل القبايح والفواحش لا يقع منه ولا يعاقب الناس على فعل يفعله فيهم ولا يقدرون على دفعه ولا يتمكنون من امتثال

امر بل خلق فيهم الكفر والشرك ثم يعاقبهم عليهما ويخلق فيهم اللون والطول والقصر ويعذبهم عليه او يقال ان افعاله محكمة وصواب وانه امر بالسو

والفاحشة ولا يجري بقضاء الله وانه يعاقب الناس على افعاله فيهم وهل الاولى ان نقول من ديننا ان الله لا يكلف الناس ما لا يقدرون عليه و

يطيقون ونقول انه يكلف الناس ما لا يطيقون ويقول انه يكلف الناس ما لا يطيقون ويعاقبهم ويعذبهم على تركها لا يقدرون على فعله وهل

الاولى ان نقول انه يكره الفواحش ولا يريدها ولا يحبها ولا يرضيها او نقول انه يحب ان يشتم ويسب ويعصى بانواع المعاصي ويكره ان يمدح

ويطاع ويعبد الناس لم يكونوا كما اراد ولا يكونون كما كره وهل الاولى ان نقول انه تعالى لم يشبه الاشياء ولا يجوز عليه ما يجوز عليها او نقول

انه يشبهها وهل الاولى ان نقول ان الله يعلم ويقدر ويحيي ويدرك لذاته او نقول انه لا يدرك ولا يحيي ولا يقدر ولا يعلم الا بذوات قديمة

لولاها لم يكن قادرا ولا عالما ولا غير ذلك من الصفات وهل الاولى ان نقول انه لما خلق الخلق امرهم ونهاهم او نقول انه لم يزل في القدم ولا بر احد

امنا ثم طول الابد يقول اقيموا الصلوة واتوا الزكوة لا يحل بذلك الخطاب وهل الاولى ان نقول انه تعالى يستحيل رؤيته والادراك له بكنه ذاته او نقول

يرى بالعين اما في جهة من الجهات او اعضاء او صورة او يرى بالعين لا في الجهة وهل الاولى ان نقول ان انبياءه وائمته منزهون عن كل قبيح وسخيف او

نقول انهم اقترفوا المعاصي المنفرة عنهم وانه يقع منهم ما يدل على الخسة والرذالة كسرقة درهم وكذب وفحش وبذا وقد فعل ذلك مع انهم محل وحيه

وحفظة شرعه وان النجاة يحصل بامتثال اوامرهم القولية والفعلية فاذا عرفت انه لا ينبغي ان يذكر هذا السائل عن دين الاسلام الا مذهب الامامية

دون قول غيرهم عرفت عظم موقعهم في الاسلام وتعلم انهم بريئة بصيرتهم لانه ليس في التوحيد دليل ولا جواب عن شبهة الا ومن امير المؤمنين

علي عليه السلام واولاده عليهم السلام اخذ وكان جميع اهل الاسلام ينتسبون اليه علما بانه فكيف لا يجب تعظيم الامامية والاعتراف بعلو منزلتهم فاذا سمعوا

شبهة في توحيد الله تعالى او في عدل بعض افعاله انقطعوا بالفكر فيها عن كل اشغالهم فلا تسكن نفوسهم ولا تطمئن قلوبهم حتى يتحققوا الحق

عنها ومخالفهم اذا سمع دلالة قاطعة على ان الله تعالى لا يفعل الفواحش والقبايح ظل ليله ونهاره مغموما مهموما طالبا لاقامة شبهة يجيب بها

حتى ان يصح عنده ان الله لا يفعل القبيح واظفر بادنى شبهة فنعمت نفسه وعظم سروره بما دلت الشبهة عليه من انه لا يفعل القبيح وانواع

الفواحش غير الله تعالى فشتان ما بين الفريقين وبعد ما بين المذهبين ولنشرع الان في تفصيل المسائل وكشف الحق منها بعون الله تعالى قال

الناصب خفضه الله اقول حاصل ما ذكر في هذا الفصل تحكيم الانصاف والرجوع الى الوجدان والدليل في الترجيح مذهب الامامية وان المنصف اذا ترك

التقليد ونظر الى المذهبين نظر الانصاف علم ان مذهب الامامية مرجح ومثل هذا في الخطاب من يدعو الى الاسلام وقال ان يتبين عنده ترجيح مذهب

من المذاهب فلا شك ان معتقدات الامامية ابين واظهر عند العقول واقرب من سائر المذاهب الى القبول ونحن انشاء الله في هذا الفصل

نحذو حذوه ونجاريه في هذا الفصل ونعتمد على شرط تجنب التهمة والافتراء ومحافظة شرط الصدق والانصاف فنقول لو ان مشركا جاء

بلاد الاسلام واراد ان يسمع كلام الله تعالى ان يستحسنه ويميل قلبه الى الاسلام فطلب من اهل الاسلام اصول دين المسلمين في العدل والتوحيد الذي يعتبر فيه

الملة البيضاء فيا معشر اهل العصر كان الاولى ان يقال له حق عجيب ويثبت في الاسلام في قلبه ان الاله الذي يدعو الى طاعته وعبوديته هو خالق كل

الاشياء وهو الفاعل المختار ولا يجري في ملكه الا ما يشاء وهو يحكم ما يريد لا شريك له في الخلق والتصرف في الكائنات ولا يسقط ورقة ولا يتحرك نملة الا

بحكمه وارادته وقضائه وقدره وقد دبر امور الكائنات في ازل الازال وقدر ما يجري وما يصدر عنهم قبل خلقهم وايجادهم ثم خلقهم وامرهم ونهاهم وافعاله جملة

حكمة وصواب ولا قبيح في فعله ولا يجب عليه شيء وكل ما يفعل في العباد من عطاء الثواب واجراء العقاب فهو تصرف في ملكه ولا يتصور منه ظلم لا يسأل عما

يفعل وهم يسألون وهو منزه عن فعل القبايح اذ لا قبيح بالنسبة اليه ونحن نرضى بقضائه والقضاء غير المقضي هل الاولى هذا او يقال الاله الذي

تدعوك اليه له شركاء في الخلق فانت تخلق افعالك وكل الناس يخلقون افعالهم وهو الموجب الذي لا تصرف له في الكائنات بالارادة والاختيار بل هو كالعامل

الذي اضاف الحق يجب عليه الاجرا وهو العبد اذا عمل حسنة وجب عليه الثواب فهو كالدين على ذمته يجب عليه اداء ثوابها واذا عمل سيئة يجب عليه

عقابها وليس له ان يتفضل ويتجاوز بفضله عن ذلك الذنب بل الواجب اللازم عليه عقابه كالنار الواجب عليها الاحراق وانه خلق العالم بعلم

ضناسا بعد علم متقدم بل يتجدد الاشياء على سبيل الاتفاق وله الشركاء في الخلق هو يخلق والناس يخلقون وهل الاولى ان يقال له ان الله تعالى

خالق قادر مختار يكلف الناس كيف ما شاء لانه متصرف في ملكه فان اراد كلفهم حسب طاقتهم وتجاوز عنهم ولا يمتنع عليه ان يكلف فوق الطاقة لكن بفضله

وكم منهم يكلف الناس فوق الطاقة ولم يقع هذا او يتق انه يجب عليه ان يكلف الناس حسب طاقتهم وليبذل النصرة منهم ويمتنع عليه التكليف جميعا انه وهل
الاولى ان يتق له ان كل ما يجري في العالم فهو بتقديره وارادته ولكن الخير والطاعة برضاه وحبه والشر والمعصية بغير رضاه او نقول انه مغلول اليد فيجب
عليه ان يحب الخير وهو خالقه ولا يخلق الشر فالشيء يقع على غيره وله شركاء في الملك والتصرف وهل الاولى ان يتق له انه تعالى لا يشبه الاشياء ولكن لصفاته
ناخذ معرفتها انه من صفات نفسك غير ان صفات نفسك حادثة وصفاته تعالى قديمة او نقول انه لا صفات له ولا يجوز عليه ان يعرف شيئا من صفات الكمال وهل
الاولى ان يتق له ان الله تعالى عالم بعلم ازلي قادر بقدرة ازلية حي بحيوة ازلية متكلم بكلام ازلي او يتق له ان الصفات مسلوبة عنه ليس له علم ولا قدرة بل ذاته
تعلم الاشياء بلا علم والقادر كيف يفعل بلا قدرة وهل الاولى ان يتق له ان الله تعالى كان في الازل متكلما بكلام نفسي هو صفة ذاته وبعد ما خلق الخلق خاطب
الرسل بذلك الكلام وامر الناس ونهاهم او يتق له انه خلق الكلام وليس هو بمتكلم بل خالق الكلام لا يسمى متكلما وانه احدث الامر والنهي بعد الخلق بلا
نفع [illegible] وهل الاولى ان نقول انه تعالى يرى يوم القيمة العباد وتزداد بذلك شعف عبادته رجاء ان ينظر اليه يوم القيمة ولكن هذه الروية
بلا كيفية كما سيكون ونعلم او يقال له هذا الرب لا ينظر اليه في الدنيا ولا في الاخرة وهل الاولى ان يتق ان انبياء الله تعالى مكرمون معصومون من الكذب
والكبائر ولكنهم بشر لا يؤمن من مكان وقوع الصغائر عنهم فلا باس ان من عفو الله وكرمه ان صدر عنهم معصية فانهم اسوة الناس يمكن ان يقع
منهم الذنب لئلا يقنط من الرحمة او يتق له ان الانبياء كالملائكة ولا يجوز عليهم الذنب فاذا سمع بشيء من ذنوب الانبياء كما جاء في القران وعصى آدم ربه
يتردد في نبوة آدم لانه وقع منه المعصية فلا يكون نبيا وهل الاولى ان يتق له ان رسول الله صلعم لما بعث الى الناس صاحبه جماعة من اصحابه وافقوه ولازموا صحبته في
طول اعمارهم وقاسوا الشدة والبلايا في اقامة الدين ورفع الكفرة وذكرهم الله تعالى في القران واثنى عليهم بكل خير ورضي عنهم ثم بعده اقاموا بوظايف الخلافة
ونشروا الدين وفتحوا البلاد واظهروا احكام الشريعة وحكموا قواعد الحدود حتى بقي منهم الدين وانحفظ من سعيهم الشريعة الى يوم الدين او يتق له ان اكثر
الاصحاب بعد رسول الله صلعم خالفوه وكفروا ورجعوا الى الكفر ولم يبق منهم مسلم الا سبعة عشر نفر فيا معشر العقلاء انظروا الى المذهبين وتاملوا واعتبروا في مثل
الفريقين مثل الفريقين كالاعمى والاصم والسميع والبصير هل يستويان مثلا الحمد لله بل اكثرهم لا يعقلون واما ما ذكر انه ليس في التوحيد دليل ولا
حديث الا ومباينه امير المؤمنين علي ع فان هذا امر لا يخصون به دوننا بل كلما ناخذ من العقائد بعد النقل من الادلة فانها ماخوذة من نقل الصحابة وغيره من
من اكابر الصحابة كالخلفاء الراشدين سواء وكبار الصحابة الذين شهد رسول الله بعلمهم واجتهادهم وامانتهم وهم يذكرون الاشياء من الائمة ويعرجون كلها
ينقلون عنهم بالافك كذبا كالكهنة السامعة لاخبار الغيب ونحن لا نرويه ولا ننقله الا بالاسانيد الصحيحة الصريحة المعتبرة المعتمدة والحمد لله على ذلك والتوفيق
انتهى اقول في جميع ما اتى به الناصب في هذا الفصل والاستفهامية من تقرير مذهب السنة وتقرير مذهب الامامية تمويها واطلاقا وتدليسا الا ان
لو كشف عنها وفصل لحكم كل مؤمن ومشرك بها ولو تقرير مذهب الامامية اما ما ذكره من تقرير مذهب الاشاعرة في الفصل الاول بقوله هو خالق كل الاشياء
فلان فيه اطلاقا ينصرف الذهن منه من حيث لا يشعر الى الفرد الكامل الشيء ما يستحسنه العقل فلو قيل لذلك المشرك المتحير انه خالق لكل الاشياء حتى الشرك
والزنا واللواطة والكذب ونحوها من القبائح والفواحش لانقبض طبعه من ذلك واستنكر مقوله ولو عدله في جملة افعال الله تعالى الشرك الذي هو
منه لتزلزل ذلك في قلبه وفتر رغبته في تحقيق دين الاسلام واتهم صدقهم ان القرآن غير مخلوق وهو شيء فان قالوا ان هذا مما خصه الدليل قلنا
وكذلك افعال العباد خصها الدليل وكذا الكلام في قوله لا يجري في ملكه الا ما يشاء فانه لو ذكر له انه يشاء تلك القبائح والفواحش لفزع وانزعج
وكذا القول في قوله يحكم بما يريد فان ارادة القبيح والحكم بها قبيحة بنفسها عند المشرك ان لم يكن معزولا عن العقل كالناصب واصحابه واما قوله لا شريك
له في الخلق ففيه اجمال يخل بما به الناصب ليثبت المشرك السامع لقوله لا شريك له في الخلق يفهم من الشركة حقيقتها لا ما قصده الاشاعرة من ان حكم اهل
العدل بكون العبد فاعلا لافعاله يوجب اثبات الشريك له تعالى فانه لو اطلع على هذا المقصود علم انهم مع الحكم بكون العباد فاعلين لافعالهم يحكمون
بان العباد انفسهم مخلوقون له تعالى وان قدرتهم وتمكينهم على افعالهم انما هي من الله تعالى وتصرفهم ليس على وجه المقاهرة والمغالبة مع الباري تعالى
بل انما كان التكليف بناء منه الجبر المخلي بينهم وبين افعالهم لما عد ذلك شركا حقيقة ولا مجازا فاجمال الناصب هنا وعدم بيانه لما اراده من الشرك
الذي يسند القول به الى اهل العدل نقيضه لما غش وتلبيس كما لا يخفى واما قوله ولا يسقط ورقة ولا يتحرك نملة الا بحكمه اه فهو من فضول الكلام لان الامامية
اتفقوا على ان فاعلية العباد المكلفين بالنسبة لافعالهم لا يجعلونها لساير الجواهر والاعراض والحيوان والنبات والجماد وحركاتها وسكناتها فان فاعليته تعالى في
خلق الجواهر والاعراض المختصة به امر متفق بين اهل الاسلام واما قوله وافعاله تعالى كلها حكمة وصواب فهو من قبيل يقولون بافواههم ما ليس في قلوبهم
فان قدماء الاشاعرة لم يقولوا بذلك كما ذكرناه سابقا وانما ذكره بعض المتاخرين منهم لضيق الخناق عليه عند مناظرة اهل العدل واما ما ذكره من انه
لا قبح في فعله فهو كذب لان توهم هذا مبني على ما قالوه من ان كل القبائح الواقعة في العالم منه ليس بقبيح ولو علم المشرك المستبصر انهم نفوا القبح بهذا المعنى
لاستقبح رأيهم ولامهم في ذلك واما قوله ولا يجب عليه شيء فكان يجب عليه ان يذكر ان الوجوب المنفي بمعنى ايجاب غيره شيئا عليه وان ما ضمنه من الاسناد
الى ان الامامية يوجبون على الله تعالى شيئا هو بمعنى ايجاب الله تعالى على نفسه شيئا بمقتضى حكمته بايصال ما وعده من الثواب الى عباده كما دل عليه قوله تعالى
كتب على نفسه الرحمة فانه لو سمع المشرك هذا التفصيل فلا ريب يرجح مذهب الامامية لان على هذا يحصل له الوثوق على نيل ما وعده ربه من الثواب
لا على مذهب من ينفي الايجاب ويقول بجواز ان يدخل المطيع في النار والعاصي في جنات تجري من تحتها الانهار واما ما ذكره من ان كل ما يفعل في العباد

من عطاء

فيتحير ذلك المسكين ان العالم كيف يعلم بلا علم

راي كالقضية القائمة الاشاعرة ... افعال العباد

من اعطاء الثواب وانجاز العقاب فهو تصرف في ملكه فلا وجه لذكره في منفردات اهل السنة اذ لا خلاف للامامية في ذلك لعله لما لم يجد لناصب من مذهب اصحابه شيئا
معقولا يرغب فيه العاقل ويوجب انتسابه المشترك المستعجم المحتاج الى ذكر ما شارك فيه سائر المذاهب في ما قوله ولا يتصور منه ظلم فيه انه كاذب في ذلك
فان الاشاعرة قائلون بجميع القبائح كما عرفت كما تريها وهذا عين الظلم وانما الحاكم بذلك حقيقة اهل العدل دونهم واما قوله لا يسئل عما يفعل فهم
يعنون به ان الله تعالى مالك الملك فله التصرف في ملكه بما يشاء فلا يسئل عنه فيما يفعل من الحسن والقبيح ونحن نقول انه تعالى مالك الملك لكن لا يلزم منه ان يتصرف في
ملكه ابتداء بما يشاء بان يخلق العبد اصم وابكم او اكمه ويخلق من اصناف الجواهر والاعراض والحيوانات والنباتات والمعادن ما يشاء واما اذا خلق العبد وكلفه
بالفعل الحسن وترك القبيح ووعده بالثواب على الاول وبالعقاب على الثاني فمثل العبد وتأدى الى الطاعة لا يليق منه تعالى التصرف فيه بخلاف ما وعده
بان يدخل هذا العبد في النار ويدخل من عصاه في الجنة كما انه لا يليق منا بعد غرس الاشجار في الاراضي المملوكة وحصول الثمار منها على الوجه الاتم
ان نأخذ فاسا او منشارا ونقطع تلك الاشجار بلا عوض وحكمة ومصلحة ظاهرة يترجح على ابقاء تلك الاشجار فان ذلك يعد ظلما وسفها وحماقة كما لا يخفى
وكما اذا ملك انسان عبدا مسلما افضله من غيره ان يجد حدثا فان جميع العقلاء يعدونه ظالما سفيها سفاكا وبهذا ظهر ان الظلم ليس بمنحصر في التصرف
في ملك الغير بغير اذنه هذا وانما معنى قوله تعالى لا يسئل عما يفعل على ما ذهب اليه اهل العدل انه لما ثبت حكمته تعالى وعدله في محكمة العقل والنقل
فلا وجه لان يسئل عن فعله اذا خفي وجهه كما لا يسئل المريض الطبيب الحاذق عن حقيقة الدواء الذي ناوله اياه ولا عن كيفية مناسبته لمرضه وتأثيره
في دفع مرضه واما قوله ونحن نرضى بقضائه فهو امر مشترك بين الفريقين واما حديث مغايرة القضاء والمقضي فقد سبق انه ليس بمرضي عند ذكره واما
ما ذكره في هذا الفصل في تعريف مذهب الامامية من ان الاله الذي ندعوه ليس له شركاء في الخلق فقد سبق منا بيان ان ذلك لا يستلزم وجود
الشريك في الالوهية لاستناد الكل اليه واليه يرجع الامر كله واما قوله وهو الموجب للذي لا ينفرد له في الكائنات بالاختيار فهو افتراء على الامامية
وسائر اهل العدل لانهم قائلون بان تصرفه تعالى في افعاله المخصوصة به من خلق السموات والارض والجواهر والاعراض بارادته واختياره وان افعاله تعالى
تنقسم الى ثواب وعوض وتفضل وحكمته تقتضي ان لا يخلف وعده ووعيده وعدله يقتضي اعطاء العوض لا انه تعالى مجبور على ذلك
ولا ان غيره اوجب عليه شيئا من ذلك والوجوب بالمعنى المذكور لا يقتضي الايجاب وسلب الاختيار كما في صدور الاحراق من النار ولا يلزم ايضا ان يكون
وجوب الثواب عليه كالدين ولو سلم فنلتزم ان ما وعده الكريم لغيره يكون عليه كالدين وكما ان المكلف لا يكون في اداء الدين مجبورا موجبا كذلك لا
يكون الله سبحانه في ايفاء ما وعده الى عبده مجبورا او موجبا واما ما تضمن كلامه من نسبة الوجوب الى الله تعالى فهو مما تفوه به امام الناصبة احمد بن
حنبل واتباعه من المجسمة واما الامامية فحاشاهم عن التفوه بذلك واما قوله ليس له ان يتفضل ويتجاوز بفضله عن الذنب فافتراء على الامامية
اذ عندهم ان خلف الوعد قبيح دون خلف الوعيد لانه كرم ورحمة ولهذا اثبتوا العفو والشفاعة قال المحقق الطوسي طيب الله مشهده في كتاب التجريد والعفو
واقع لانه حقه تعالى فجاز اسقاطه ولا ضرر عليه في تركه فحسن اسقاطه ولانه احسان وللسمع والاجماع على الشفاعة واما قوله ولم يجر عليه قضاء سابق وعلم متقدم
فهو افتراء بلا امتراء ايضا لانهم انما ينكرون القضاء بمعنى الخلق الشامل لخلق افعال العباد واما القضاء بمعنى الايجاب فصحيح عندهم في الافعال الواجبة وبمعنى الاعلام والتبيين
صحيح مطلقا كما صرح به المحقق قدس سره في التجريد والعلامة طاب ثراه في شرحه ومثلوا للمعنى الاول من الاخيرين بنحو قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وقوله
تعالى نحن قدرنا بينكم الموت وللمعنى الثاني منهما بنحو قوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن في الارض الاية وقوله تعالى الا امرأته قدرناها من
الغابرين اي اعلمنا بذلك وكتبناه في اللوح المحفوظ فعلى الاول يكون الواجبات بقضاء الله وقدره وعلى الثاني يكون جميع الافعال بالقضاء والقدر وقد اشار الى
هذا مولانا امير المؤمنين علي عليه السلام في حديث الشيخ المشهور المذكور في التجريد وغيره وسنذكره في موضعه اللائق به عن قريب ان شاء الله تعالى وبالجملة ان القضاء والقدر يستعملان
في معان بعضها في حقه تعالى صحيح وبعضها فاسد وكل لفظ هذا حاله لا يجوز اطلاقه الا مع البيان لا بالنفي ولا بالاثبات لايهامه الخطاء فلا يجوز اطلاق القول بان افعال العباد
بقضاء الله وقدره لايهامه معنى الخلق والالزام الذي قال به المجبرة ولا اطلاق القول بانها ليست من قضائه وقدره لايهامه نفي العلم والكتابة والاخبار
ونحو ذلك مما هو صحيح في حقه تعالى وكذا الكلام في كل لفظة هذا سبيلها من المشتركات لا بد فيها من التقييد بما يزيل الايهام هذا وروي عن الحسن البصري انه مر على
المخالفين قوما يقصرون في امر دينهم ويعتذرون بزعمهم على القدر ثم لا يرضون في امر دنياهم الا بالجد والاجتهاد في الطلب والاخذ بالحزم فاذا امر احدهم بشيء
من امور الاخرة قال لا استطيع قد جفت الاقلام وقضي الامر ولو قلت له لا تتعب نفسك في طلب الدنيا وفيها مشقة الاسفار والحر والبرد والمخاطرة فانه سيأتيك
ما قدر لك ولا تشق نفسك ولا تحرص ولا تقعد بصيرتك ولا تغلق بابك ولا تلتمس لعيالك معاشا فانه لا يأتيك في جميع ذلك الا ما قدر لك لانكر ذلك
عليك لما رضي في امر دنياه وقد كان امر الدين بالاحتياط اولى ومن اللطائف ما حكي عن عدلي انه قال للمجبرة اذا ناظرتم اهل العدل فقلتم بالقدر واذا دخلتم
منزلكم تركتم ذلك الاجل فلسفا وكيف قال انا كسرت جاريته كوزا يساوي فلسا ضربها وشتمها ونسي ما صنعه سلام الفارسي المائة ويشرف على بيته فوجد
غلاما يحمل جاريته فصاح ويضربهما فقال الغلام القضاء والقدر سافا فقال العدلي القضاء والقدر احب الي من كل شيء انت حر لوجه الله تعالى ورأى شيخ يلمسها
رجلا يجمع باهله فجعل يضرب امرأته وهي تقول القضاء والقدر فقال يا عدوة الله تزنين وتعتذرين بمثل هذا فقالت اوه تركت السنة واخذت بمذهب ابن عباس
الرافضي فتنبه والقى السوط وقبل ما بين عينيها وقال انت سنية حقا وجعل لها كرامة على ذلك واما قوله وله الشركاء في الخلق فمنكر لما ادعاه
نصوصا فيه ثم ما ذكره في الفصل الثالث من تقرير عقائد الاشاعرة بقوله انه تعالى حاكم فاذا دعونا ويكلف الناس ما يشاء لانه يتصرف في ملكه فهو تكرار للمذكور

فى الفصل الاول مع ان فى تعبيره التلفظ واتفاق تركيب ذلك بخلو كتبهم عن النقد الذى يروج على لساننا فى التبصرة واما قوله ولا يمتنع عليهم ان يكلف فوق الطاقة
فالظاهر انه لو سمع المشرك المستبصر لا يمتنع الانكار واخذ طريق الفرار ولم يعتمد بعد ذلك على ضما ثم الاشاعرة له بعدم الوقوع فلا يغنى من جوع ولما ماذكره
فى تقرير مذهب الامامية من انهم قالوا يجب على الله ان يكلف الناس بحسب طاقتهم ومن البين انه قوى فى رغبة المكلفين من القول بتكليفهم فوق طاقتهم كما عرفت فاما
ماذكره من انهم يقولون للنبى لم التصرف فيهم فكذب صريح لانهم يقولون بان خلقهم واقدارهم وتمكينهم وحياتهم وعافيتهم وابقاءهم وافناءهم ونحو ذلك كله
من الله تعالى فكيف يصح نسبة نفى تصرفه تعالى فى عبادة اليهم نعم انهم ينفون تصرفه تعالى فى القبائح والفواحش الصادرة من العباد وهذا تنزيه لا يوجب كماله سبحانه وتعالى
اضافه الى الله تعالى ورسوله والسلف مثل ذلك الى ابليس لعنه الله وقد ذكر عن ابى بكر انه قال فى مسئلة هذا ما راه ابو بكر فان يكن صوابا فمن الله فان يكن خطأ فمنى ومن
الشيطان والله ورسوله برى ان منه ومثله عمر وابن مسعود وهذا شئ لا ينكر الامكابر على الحق واما قوله يمتنع التكليف عليه تعالى بحسبما اراد فلبس يصح على الطلاقه
لانهم يقولون ان الله تعالى يكلف عباده فيما يليق به بحسبما اراد ولا يكلفهم بما لا يليق به من القبائح والفواحش وهذا غاية التنزيه والتقديس كما لا يخفى
ولما ماذكره فى الفصل الثالث من تقرير مذهب اهل السنة بقوله كما جرى فى العلم تقديره وارادته فيه خلط ظاهر لانهم انما ينفون ارادة الله تعالى
للقبائح كما مر لا انها فى العالم ثم انهم انما ينفون التقدير بالمعنى الشامل للخلق فى افعال العباد لا بمعنى خلق افعاله تعالى المخصوص به المنفرد فى ايجادها وايجاد
الاشياء والاعلام كما مر فيها عصر ريب ولما ماذكره من ان الخير والطاعة برضا وجهه والشرور والمعصية بغير رضا فمتحد مع مقالة الامامية ووافقوا الفرق فى ان
الامامية ينفون ارادة الله تعالى للشرور والمعاصى والاشاعرة لا ينفونه ويفرقون بين الارادة والرضا كما مر مع بيان بطلانه واما ماذكره من ان الامامية يقولون
انه تعالى مغلوب العبد فيجب عليه ان يحب الخير ففيه ان مغلوب العبد لا يحب الخير فكيف يقول الامامية انه تعالى مغلوب العبد ثم يزعمون عليه وجوب الخير واما
قوله ولا يخلق الشر امكن الامام منه عجزا او اضطرارا ولما ماذكره فى الفصل الرابع من تقرير مذهب اهل السنة بقوله وهل الاولى ان يقول انه تعالى لا يشبهه
ولكن له صفات ناخذ معرفتها انه من الصفات نفسه ففيه ان القول بانه تعالى لا يشبهه لا شيئا مشترك بين اهل الاسلام واما ماذكره من معرفته بصفاته
بالقياس الى معرفة انفسنا من صفاتنا ففيه ان معرفة الذات فى الواجب تعالى والممكن لا يحصل من نفس الصفات بل من نتائجها وثمراتها وقد قال الامامية وسائر
اهل التوحيد والعدل بحصول ذلك التنايج والثمرات من نفس الذات فيمكن معرفة الذات من غير القول بما يؤدى الى الشرك من اثبات الصفات القديمة زائدة على
الذات وبهذا ظهر ان ما نسبه بعد ذلك الى الامامية بقوله او يقول انه لا صفات له اصلا حق لا ريب فيه فلا تغفل واما ماذكره فى الفصل الخامس من تقرير
مذهب اهل السنة بقوله هل الاولى ان يقول ان الله تعالى عالم بعلم ازلى قادر بقدرة ازلية الى آخره فالامامية مشاركون معهم فى ذلك غاية الامر انهم يجعلون تلك
الصفات الازلية عين ذاته بمعنى ان الذات نائب عنها فى حصول نتايجها وثمراتها منه لا انها مغايرة زائدة عليه قائمة به كما قال به اهل السنة ليلزم
ما مر من اثبات قدماء سوى الله تعالى كما لزم النصارى فى اثباتهم للاقانيم الثلثة واما الكلام النفسى فقد مر انه غير معقول فلا يعقله المشرك المستبصر فهو يتحير و
يتشبث بما دينهم الى التعبير والاعتقاد وحاشا ان يتحير المؤمن والمشرك ان لم يتبادل الاشاعرة فى قلة الشعور فيما قال الامامية من انه تعالى عالم بلا علم زائد
وقادر بلا قدرة زائدة ومريد بلا ارادة زائدة بل عالم بعلم هو عين الذات وقادر بقدرة هى عين ذاته ومريد بارادة كذلك الى غير ذلك ولو فرض تحيره فى
الجملة فنوضحه له بالضوء والمثل حتى يهتدى ويتضح له كضوء النهار ولما ماذكره فى الفصل السادس من تقرير مذهب اهل السنة بقوله هل الاولى ان يقول انه تعالى يرى
يوم القيمة لعباده الى آخره فهو تكرار لما ذكره المصنف سابقا اثباتا ونفيا فلا وجه لاعادته ثم كيف يزداد شغف المشرك المستبصر بقوله انه تعالى يرى يوم القيمة بعد ما
ذكروا له انه يرى بلا كيف وكيف يعقل ان للسمع ان القائلين بها لم يعقلوه الى الان وانما هو كلام غير معقول المعنى يستر وانهم شنع لو سألهم سائل
منه بها لحكم بجهلهم تعالى كما مر نقلا عن صاحب الكشاف لعلهم لو سئل الكشف الناس الذى قال به الامامية ان من الرؤية بلا كيف ولهم عجائب تشنيع لشناعة
الشنع على اهل العدل بنفى الرؤية مع اعتراف علمائهم الراسخين بالعجز عن اثباتها كما ذكره فى كتاب الاربعين مكررا والحمد لله ولما ماذكره فى الفصل السابع من
تقرير عقيدة اهل السنة بقوله وهل الاولى ان يقول ان انبياء الله تعالى مكرمون معصومون من الكذب بعد الكبائر فهو مقالة اهل العدل وقد ذكرها
المصنف عند تقرير مذهب الامامية سابقا واما اهل السنة فهم لا ينزهون الانبياء عن الكبائر مطلقا بل بعد النبوة فقط على خلاف فى ذلك بينهم واما
قبل النبوة فقد مر انهم جوزوا صدور الكبائر عليهم حتى الكفر وسيجىء ما يزيد ذلك بيانا فى مسئلة النبوة ان شاء الله تعالى واما ماذكره بقوله
ولكنهم بشر لا يأمنون من وقوع الصغائر عنهم فلا ييأسون من عفو الله تعالى الخ ففيه ان الله تعالى قد اخبر المذنبين بعدم اليأس والقنوط من رحمته بقوله
ولا تقنطوا من رحمة الله فلا حاجة فى ذلك الى اثبات الذنب المعصومين عليهم السلام واما قوله فى تقرير مذهب الامامية من انهم يقولون ان الانبياء
كالملائكة ليس لهم علم الذنب ففيه ان هذا كذب وافتراء وذلك لان العصمة عندهم مفسرة بملكة يخلقها الله فى المكلف لطفا منه بحيث لا يكون له داع
الى الطاعة وترك المعصية مع قدرته على ذلك كيف ولو كان الذنب ممتنعا عن المعصوم لما صح تكليفه بترك الذنب واللازم باطل بالاتفاق ويؤيده قوله تعالى
قل انما انا بشر مثلكم يوحى الى وقوله تعالى ولا تجعل مع الله الها آخر الى غير ذلك من النصوص واما ماذكره من انه اذا سمع المشرك المستبصر شيئا من نوع
الانبياء كما جاء فى القرآن وعصى آدم ربه فغوى يتردد فى نبوة آدم لانه وقع منه المعصية فلا يكون نبيا ففيه ان هذا التردد لازم له سواء اعتقد
عصمة الانبياء كقول الامامية او عدمها كقول اهل السنة فانه اذا ارتكز فى طبعه ان غير المعصوم لا يصلح للنبوة منع الآية المذكورة عكس نفى
نبوة آدم سواء قال له اهل السنة انه لا يجب عصمة النبى او لم يقل له ذلك لكن اذا رجع فى تحقيق الآية الى احد من علماء الامامية وقيل له ان المراد بعصيان

الادم

الأمر في ذلك الا انه يصلح رد خلافة الاولين ممن لو لا ان الذي هو حسنا عند اهل صد ورضا من عند هم لان حسنات الابرار سيئات المقربين كما قيل فظهر انه دفع ما زعموا

ما ذكره في الفصل الثامن من تفسيره مذهب اهل السنة بقوله هل الاولى ان تقوله ان رسول الله صلى الله عليه وآله لما بعث الى الناس تابعه جماعة من اصحابه ثم نهيه لجهالة انها

وجملة يكشف عنها من حضرها منا من الامامية فيقول لنعم كان من صحبه جماعة على تلك الاوصاف الحسنة لكن كان فيهم ايضا من كان منافقا في دين الله

وصحبته نبيه ونظهر الاخلاص طاعة لتطمع في جاهه ولم يعين الله تعالى احدا منهم في القرآن ولا سماهم باسمائهم فلا يجوز الركون الا الى من ثبت انه منهم

بعد النبي على متابعة الكتاب والسنة وعدم ارتداده على اعقابه القهقرى كما وقع عن قوم موسى في حياته بدليل حديث الحوض المذكور في الصحاح حيث وقع ذلك

اصحاب نبينا بعده وقد نبه اما ما ذكره من انهم قاموا بعده بوظايف الخلافة ونشروا الدين اه فلعل الامامي الحاضر هناك يقول ان الثلثة الذين قاموا بوظايف

الخلافة من بين الصحابة كانوا من المتهمين بالنفاق في زمان النبي صلى الله عليه وآله غصبوا الخلافة بعده عمن نص الله تعالى ورسوله عليه بذلك كما تبرهنه الامامية من اهل

محمد والحاصل ان هؤلاء وان كانوا من اصحاب النبي ومنتسبين الى الاسلام والى نصرته لكنهم كانوا اعداء في الحقيقة وانما كانوا يظهرون شيئا من شعائر

الاسلام اهلا لا وانتظام رياستهم الباطلة في ذلك كانوا يخرجون عداوة الاسلام واهله كما في الباطن الى الاهل العلم واصلاح وورع وصلاح ومعونته

الجهل والافساد والبعد عن الفوز والفلاح فكم من ركن للاسلام قد هدموه وكم من حصن له قد قلعوا اساسه وضربوه وكم من علم له قد طمسوه وكم من

لواء مرفوع له فكسروه وضعفوه كما اشار اليه مولانا امير المؤمنين علي عليه السلام في دعاء صنمي قريش بقوله اللهم العن صنمي قريش وجبتيهما وطاغوتيهما اللذين خالفا

امرك وانكرا وحيك وجحدا انعامك وعصيا رسولك وقلبا دينك وحرفا كتابك وعطلا احكامك وابطلا فرائضك والحدا في اياتك وعاديا

اوليائك واحبا اعدائك وخربا بلادك وافسدا عبادك اللهم العنهما واتباعهما واوليائهما واشياعهما ومحبيهما اللهم العنهما فقد خربا بيت النبوة الى ان

سمائه ما رضه وعلوه بسفله وتلخصه بخافضه الى اخر الدعاء الشريف المروي في فضائل الخلفاء هذا هو الحق لا يدفع بمكابرة اهل الزيغ والتخليط وانهم

لن تغنوا الا تفتر كم كيدهم شيئا ان الله بما يعملون محيط ولنعم ما قال بعض العارفين في فظم كو رود ابجا ابنى بعوى باطل ارتيست دعقيلات

رو زجرا بهيد استكيبست واما ما ذكره في تفسيره مذهب الامامية بقوله اوبقا الرهط من الاصحاب بعد رسول الله صلى الله عليه وآله الفوه وكفروه اه ففيه اجمال و

اخلال لان الامامية لا يقولون بمخالفة جميع الصحابة للنبي بعده بل بمخالفة الثلثة او الستة او التسعة كما زعم فقد تابعهم اكثر الناس وبعضهم

في هذه الطامة اما او فعولي قلوبهم من الشبهة التي سنذكرها في مسألة الامامة ثم تنبهوا ورجعوا فتابوا واطلعوا الندامة وتمسكوا بذيل اصحاب

الحق وفازوا بالكرامة واما ما ذكره من ان الاخذ عن امير المؤمنين ليس مما يختص به الامامية دوننا فهو مما يقولونه بافواههم والله يعلم ما في

صدورهم من بغضه عليه السلام واخفاء فضائله وكتمانه وانكارهم من اتهم بمحبته ومواتاته والحمد لله الذي رزقنا محبته محبينا المخبتا واهل بيته الطاهرين

وصان اثني قلوبنا عن غبار تودد الاغيار ونسأله ان يحشرنا معهم في دار القرار وان يعفو بجاههم ما صدر عنا من الآثام والاصرار قال المصنف

رفع الله درجته **المطلب الثاني** في اثبات الحسن والقبح العقليين ذهبت الامامية ومن تابعهم من المعتزلة الى ان من الافعال ما هو معلوم الحسن والقبح بضرورة

العقل كعلمنا بحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار فان كل عاقل لا يشك في ذلك وليس جزمه بهذا الحكم بادون من الجزم بافتقار الممكن الى السبب وان

الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية ومنها ما هو معلوم بالاكتساب انه حسن او قبيح كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع ومنها ما يعجز العقل عن العلم

بحسنه وقبحه فيكشف الشرع عنه كالعبادات وقالت الاشاعرة ان الحسن والقبح شرعيان ولا يقضي العقل بحسن شيء ولا بقبحه بل القاضي بذلك هو الشرع

فما حسنه فهو حسن وما قبحه فهو قبيح وهو باطل بوجوه انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول لابد ان الحسن والقبح يقال لمعان ثلثة **الاول** صفة الكمال

والنقص يقال العلم حسن والجهل قبيح ولا نزاع في ان هذا امر ثابت للصفات في انفسها وان مدركه العقل ولا تعلق له بالشرع **الثاني** ملائمة الغرض

ومنافرته وقد يعبر عنهما بهذا المعنى بالمصلحة والمفسدة وذلك ايضا عقلي اي يدركه العقل كالمعنى الاول **الثالث** تعلق المدح والثواب بالفعل عاجلا

وآجلا والذم والعقاب كذلك فما تعلق به المدح في العاجل والثواب في الآجل يسمى حسنا وما تعلق به الذم في العاجل والعقاب في الآجل يسمى قبيحا وهذا

المعنى الثالث محل النزاع فهو عند الاشاعرة شرعي وذلك لان افعال العباد كلها ليس شيء منها في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله وثوابه ولا ذم فاعله و

عقابه وانما صارت كذلك بواسطة امر الشارع بها ونهيه عنها وعند المعتزلة ومن تبعهم من الامامية كما ذكره هذا الرجل هذا هو المذهب ويشتبه كثيرا ما

على الناس احد المعاني الثلثة بالاخر ويحصل منه الغلط فيحفظ عليه وانما كتبنا ذكر هذا البحث واعدنا في هذا الموضع ليحفظ عليه انتهى **واقول**

استثناء بعض المعاني الثلثة عن محل النزاع من تصرفات متأخري الاشاعرة فرارا منهم عن صريح الافحام وقد انطق الله تعالى الناصب بذلك فيما سيجيء

من المطلب العاشر حيث قال ان الاشاعرة لم يقولوا بالحسن العقلي اصلا وناهيك في ذلك كلام ابن الحاجب في مختصره حيث قال الخ وانما ذكره العضد

الايجي في شرحه له وفي كتاب المواقف وناقض نفسه ايضا فيه كما سنبينه وتوضيح ذلك فههنا امران بل اصلان احدهما ان الفعل نفسه

مشتمل على صفة اقتضت حسنه او قبحه بحيث ينشأ الحسن والقبح منه فيكون منشأ لهما ام لا والثاني ان الثواب المترتب على حسن الفعل والعقاب

المترتب على قبحه ثابت بل واقع بالعقل ام لا يقع الا بالشرع فذهب الامامية وسائر اهل العدل الى اثبات الامرين وقال الاشاعرة

بنفيهما راسا وجعلوا الافعال كلها سواء في نفس الامر وانها غير منقسمة في ذواتها الى حسن وقبيح ولا يتميز القبيح بصفة اقتضت قبحه ان يكون

هذا القبيح وكذا الحسن فليس للفعل عندهم منشأ حسن ولا قبح ولا مصلحة ولا مفسدة ولا نقص ولا كمال ولا فرق بين السجود للشيطان والسجود

[illegible]

للرحمن في نفسه لا فرق بين الصدق والكذب ولا بين النكاح والسفاح الا ان الشارع اوجب هذا وحرم هذا فمعنى حسنه كونه مامورا به من الشارع لا انه
منشأ مصلحة ومعنى قبحه كونه منهيا عنه منه لا انه منشأ مفسدة وهذا المذهب بعد تصوره وتصور لوازمه يجزم العقل ببطلانه وقد دل القرآن
على فساده في غير موضع وتشهد به الفطرة السليمة وصريح العقل فان الله فطر عباده على استحسان الصدق والعدل والعفة والاحسان ومقابلة النعم
بالشكر وفطرهم على استقباح اضدادها ونسبة هذا الى فطرهم كنسبة الحلو والحامض الى اذواقهم وكنسبة رائحة المسك ورائحة النتن الى مشامهم
وكنسبة الصوت اللذيذ وضده الى اسماعهم وكذلك كل ما يدركونه بمشاعرهم الظاهرة والباطنة فيفرقون بين طيبه وخبيثه ونافعه
وضاره وقد اجاب بعض المتأخرين من نفاة التحسين والتقبيح بان هذا متفق عليه وهو راجع الى النقص والكمال او الملائمة والمنافرة بحسب
اقتضاء الطباع وقبولها للشيء وانتفاعها به ونفرتها من ضده وانما النزاع في كون الفعل متعلقا بالمدح عاجلا والثواب والعقاب آجلا و
هذا هو الذي نفيناه وقلنا انه لا يعلم الا بالشرع وقال خصومنا انه معلوم بالعقل والعقل مقتض له وانت خبير بما قررناه لك من كلامهم ان
هذا الجواب مع كونه قرارا واضحا لا ارتباط له بدفع الاصل الاول اصلا لما مر من ان المتنازع فيه في هذا الاصل هو ان ما حسنه الشارع
فامر به كان سابقا حسنا ثم امر به ام لا ونحن نقول نعم وهم يقولون لا بل لما امر به الشارع صار حسنا واثبات حسن الفعل بمعنى النقص والكمال ونفرة
الطبع ومنافرته بل بأي معنى كان مثل الذي لك لا يجدي وقد اعترف بذلك صاحب المواقف فيما نقله عنه الناصب سابقا في مبحث صدق كلامه تعالى
من قوله واعلم انه لا يظهر فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي فيه فان النقص في الافعال هو القبح العقلي بعينه فيها وانما يختلف العبارة
انتهى وقد اوضحناه هنالك ودفعنا ما اورده الناصب عليه فتذكر والحاصل ان الكمال والنقص يجريان في الافعال وان تسليم الحسن والقبح بهذا المعنى
في الافعال مستلزم للقول بالحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه كما اشار اليه صاحب المواقف وغيره لان بديهة العقل حاكمة بانه لا يجوز من
الحكيم الكامل النهي عن الصدق وجعله متعلقا للعقاب والامر بالكذب وجعله متعلقا للثواب فانكار هذا يكون مناقضا للاعتراف بذلك وينقدح
منه بطلان ما قاله لو امر به لصار حسنا او نهى عنه لصار قبيحا ويمكن ان ينبه على ذلك بان من رأى من احد بعض الافعال الحسنة عند العقل يجد من نفسه
اقدامها بالاحسان اليه اما بالمدح واما بغيره بل يجعل الاحسان اليه حقا ثابتا في ذمته ولذا وجد لك من نفسه حكم يقينا بان الجواد المطلق احق بان يجعل الاحسان
اليه ولا سيما بعد الاسرار بالافعال المذكورة حقا ثابتا في ذمته فيحسن اليه في الاجل اما باللذات الغير الصورية واما باعادته الى شكل افضل من الاول وينقدح
من ذلك ان الشرع الصريح والعقل الصحيح في ادراك ما يستقل العقل بادراكه متوافقان متطابقان فان العقل الصحيح الخالي عن شوائب الوهم حجة من حجج الله وسراج
منير هو والحجة الالهية غير راجحة والسراج الالهي لا يصير موجبا للضلالة التي هي ظلمة وما اشتهر من التخالف بين قواعد الشرع ومقاصد العقل فيما بين الناس
فاما لان الوهم تصرف في قواعد العقل واسقطها عن درجة الفطرة الالهية التي فطر الناس عليها واما بواسطة ان حكم الشرع ليس معلوما ومنهيا عند من ظن
المخالفة ويحسبان العقل مخالفا لما ورد به الشرع والحال انه ليس بعارف بحكم الشرع والعقل فيما ظن المخالفة فيه وقد مثل الغزالي هذا بان بيتا يكون
فيه الامتعة والاثاث موضوعا كل واحد في مكانه كالسراج والثياب الكونها يكون في البيت فيدخل رجل اعمى في ذلك البيت ولا يرى مكان كل شيء من الاثاث
فيعثر به ويسقط على وجهه ويقول لاي شيء وضع هذا في غير مكانه والحال ان كل شيء موضوع في مكانه ولكن هو اعمى ولا يرى الامكنة فيحسب الامتعة غير
موضوعة في مكانه حتى تعثر به ويقرب منه ما قال الشاعر نظم عاشق از بيطالعي هر دم بجانی ميرسد عشق خوابش رده پيدا دركه مي انديشد داست وهكذا
الذي يحسب ان الشرع غير موافق للعقل لانه لا يعلم ما عليه الشرع اسفر وما عنده انما العقل يغير حسب التناقض والتنازع واما بواسطة التعصب ومجادلة
ارباب العقل مع اصحاب النقل فان بهذا يظهر الخلاف ويحصل المانع عن الائتلاف وبعد طول التامل والانصاف يظهر حقيقة الموافقة وترتفع الاختلاف
هذا والى ما قررناه من تحقق اللزوم بين المعنيين قد اشار صاحب التوضيح وصاحب التلويح في مقام المنع حيث قال ان الاشعري يسلم الحسن والقبح عقلا بمعنى الكمال
والنقصان ولا شك ان كل كمال محمود وكل نقصان مذموم وان اصحاب الكمالات محمودون بكمالهم واصحاب النقائص مذمومون بنقائصهم فانكار الحسن والقبح
بمعنى انهما صفتان لاجلهما يحمد او يذم الموصوف بهما في غاية التناقض انتهى كلامه واذا جعل الاشارة الى ما قررنا يندفع عنه ما اورد عليه الفاضل التفتازاني
في التلويح حيث قال بعد ذكر بعض المناقشات على صاحب التوضيح واعجب من ذلك توجيهه سند المنع بصفات الله تعالى وانه يحمد عليها وبكمالات الانسان ونقائصه
حيث يحمد عليها ويذم وادعاؤه التناقض في كلام الاشعري حيث جعل كل كمال حسنا وكل نقصان قبيحا مع انه قرر في اول الفصل ان النزاع في الحسن والقبح بمعنى استحقاق
المدح والذم في الدنيا والثواب والعقاب في الآخرة انتهى كلامه ووجه الدفع ان التناقض لازم من كلام الاشعري كما قررناه ولم يدع صاحب التوضيح ان ذلك
مستفاد من صريح كلام الاشعري اذ ظاهره خلاف ذلك فهمه واما الحد الاخر الذي سنتلوه ابعد عن محل النزاع وهو ملائمة الغرض ومنافرته الذي قد
يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة كما في المواقف فهو من باب التحسين الطبعي وتقبيحه دون العقل كما اشار اليه المصنف قدس سره في النهاية حيث قال واعلم ان الاشاعرة
يلزمهم نفي القبح بالكلية لانه لا واقع مستندا الى غير الله تعالى وكلما يفعله الله تعالى عندهم فهو حسن فيكون انواع الكفر والظلم وجميع القبائح الصادرة من
البشر غير قبيحة واعتذارهم بان القبح المعلوم بالضرورة انما هو القبح بمعنى ملائمة الطبع ومنافرته ضعيف فان الظالم العاقل يميل طبعه الى الظلم ومع ذلك
فانه يجد صريح عقله حاكما بقبحه والقبح من طلب الجماد فان الطبع منافرة له لا ينفر طبعه عنه وهو قبيح قطعا ومن انشأ قصيدة حسنة في شتم الانبياء والملائكة
ورزق ما يستطيب حسن فانه يميل الطبع اليه وينفر العقل منه فعلمنا المغايرة بين نفرة العقل والطبع انتهى وايضا لو كان الحسن والقبح عبارة عن الملائمة والمنافرة بالطبع

بالالات العقلية البالية ... بالالات العقلية والنائم

لوجب اختلاف العقلاء في ذلك الا انا نجدهم يختلفون فيما يميل اليه طباعهم وينفر عنه ولم نجدهم يختلفون في حسن الصدق وامثاله وقبح الكذب ونظائره ولهم لو كان
ذلك لسقط ذم العقلاء ممن فعل قبيحا اذ العقلاء لموافقته لغرضه وبالجملة ما اشتهر من تقسيم معنى الحسن والقبح على الوجوه الثلثة واستثناء بعضها عن محل كما مر
النزاع مما اشتهر من فحاوى الاشاعرة وجعلوه مهربا لهم فيما اورد عليهم من شبهات خصومهم وجعلوه اصل التحقيق فيقولون ان مثل حسن الاحسان وقبح الظلم متفق عليه بالمعنى
الذي هو محل النزاع ولم يتفطنوا لما ذكرنا من الاستلزام او تغفلوا عنه وتوجيه الكلام على القاصرين من الاثام هذا ويدل على هذا الاصل
من الادلة النقلية ما يعرض بها المتكلم في هذا المقام قوله تعالى واذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله امرنا بها قل ان الله لا يامر بالفحشاء اتقولون على
الله ما لا تعلمون قل امر ربي بالقسط الى قوله قل انما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والاثم والبغي بغير الحق وان تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا
وان تقولوا على الله ما لا تعلمون فاخبر سبحانه ان فعلهم فاحشة قبل نهيه عنه وامر باجتنابه والفاحشة ههنا طوافهم بالبيت عراة الرجال والنساء الا
قريش ثم قال الله تعالى ان الله لا يامر بالفحشاء اي لا يامر بما هو فاحشة في العقل والفطرة ولو كان انما علم كونه فاحشة بالنهي وانه لا معنى لكونه فاحشة الا تعلق
النهي به لصار معنى الكلام ان الله لا يامر بما ينهى عنه وهذا مما يصان عن التكلم به آحاد العقلاء فضلا عن كلام العزيز الحكيم واي فائدة في قوله ان الله لا يامر
بما ينهى عنه كما يقتضي تفسيره عند الاشاعرة فعلم انه اراد انه لا يامر بما تستفحشه العقول كما تقتضيه راي الامامية ومن تابعهم ثم قال تعالى قل امر ربي
بالقسط والقسط عند الاشاعرة يلزم ان يكون هو المامور به لا ما هو قسط في نفسه فحقيقة الكلام قل امر ربي بما امر به ثم قال قل من حرم زينة الله التي
اخرج لعباده والطيبات من الرزق فدل على انه طيب قبل التحريم وان وصف الطيب فيه مانع من تحريمه مخالف للحكمة ثم قال انما حرم ربي الفواحش
ولو كان كونها فواحش انما هو لتعلق التحريم بها وليست فواحش قبل ذلك لكان حاصل الكلام قل انما حرم ربي ما حرم وكذلك تحريم البغي والاثم فكونه ذلك
فاحشة واثما وبغيا بمنزلة كون الشرك شركا فهو شرك في نفسه قبل النهي وبعده فمن قال ان الفاحشة والقبائح والاثم انما صارت كذلك بعد النهي فهو بمنزلة
من يقول الشرك انما صار شركا بعد النهي وليس شركا قبل ذلك ومعلوم ان هذا وهذا مكابرة صريحة للعقل والفطرة والظلم ظلم في نفسه قبل النهي
وبعده والقبيح قبيح في نفسه قبل النهي وبعده وكذلك الفاحشة والشرك لا ان هذه الحقائق صارت بالشرع كذلك نعم الشارع كساها بنهيه عنها قبحا الى
قبحها فكان قبحها من ذاتها وازداد قبحها عند العقل بنهي الرب تعالى عنها وذمه لها واخباره ببغضها وبغض فاعلها كما ان العدل والصدق والتوحيد ومقابلة
نعم المنعم بالثناء والشكر حسن في نفسه وازداد حسنا الى حسنه بامر الرب به وثنائه على فاعله واخباره بانه يحب ذلك ويحب فاعله بل من اعلام نبوة محمد صلى الله عليه وسلم
انه يامرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث فلو كان كونه معروفا ومنكرا وطيبا وخبيثا انما هو لتعلق الامر والنهي
والحل والتحريم به لكان بمنزلة ان يقال يامرهم بما يامرهم به وينهاهم عما ينهاهم عنه ويحل لهم ما يحله ويحرم عليهم ما يحرمه واي فائدة في هذا واي علم
يبقى فيه لنبوته وكلام الله يصان عن ذلك ان يظن به مثله وانما المدح والثناء والعلم الدال على نبوته ان ما يامر به تشهد العقول الصحيحة حسنه وكونه معروفا
وما ينهى عنه تشهد قبحه وكونه منكرا وما يحله تشهد كونه طيبا وما يحرمه تشهد كونه خبيثا وهذه دعوة الرسل وهي بخلاف دعوة المتغلبين الكاذبين
والسحرة فانهم يدعون الى ما يوافق اهواءهم واغراضهم من كل قبيح ومنكر وبغي وظلم ولهذا قيل لبعض الاعراب وقد اسلم لما عرف دعوته صلى الله عليه وسلم عن اي شيء
اسلمت وما رايت منه مما دلك على انه رسول الله فقال ما امر بشيء فقال العقل ليته نهى عنه ولا نهى عن شيء فقال العقل ليته امر به ولا احل شيئا فقال
العقل ليته حرمه ولا حرم شيئا فقال العقل ليته اباحه فانظر الى هذا الاعرابي وصحة عقله وفطرته وقوة ايمانه واستدلاله على صحة دعوته صلى الله عليه وسلم بمطابقة امره
لكل ما هو حسن في العقل وكذا مطابقة نهيه لما هو قبيح في العقل وكذلك مطابقة تحليله وتحريمه ولو كان جهة الحسن والقبح والطيب والخبث مجرد تعلق الامر
والنهي والاباحة والتحريم لم يحسن منه هذا الجواب لكان بمنزلة ان يقول وجدته يامر وينهى ويبيح ويحرم واي دليل في هذا وكذلك قوله تعالى ان الله
يامر بالعدل والاحسان وايتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي وهؤلاء يزعمون ان الظلم في حق عباده هو المحرم المنهي عنه لا انه في نفسه ظلما
نهي عنه وكذلك الظلم الذي نزه الله تعالى نفسه عنه هو الممتنع المستحيل عندهم لا ان هناك امرا ممكنا مقدورا لو فعله لكان ظلما فليس عندهم ظلم منهي عنه
ولا منزه عنه انما هو المحرم في حقهم والمستحيل في حقه تعالى فالظلم المنزه عنه عندهم محصور في المحالات العقلية كالجمع بين النقيضين وجعل الجسم الواحد في
مكانين في آن واحد ونحو ذلك والقرآن صريح في ابطال هذا المذهب قال تعالى قال قرينه ربنا ما اطغيته ولكن كان في ضلال بعيد قال لا تختصموا لدي
وقد قدمت اليكم بالوعيد ما يبدل القول لدي وما انا بظلام للعبيد اي لا اؤاخذ عبدا بغير ذنب ولا امنعه من اجر ما عمله من صالح ولهذا قال
قبله وقد قدمت اليكم بالوعيد المتضمن لاقامة الحجة وبلوغ الامر والنهي فاذا آخذتكم بعد التقدم فلست ظالما بخلاف من يؤاخذ العبد قبل
التقدم اليه بامره ونهيه فذلك الظلم الذي نزه عنه سبحانه وقال تعالى ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن فلا يخاف ظلما ولا هضما يعني لا يحمل عليه من سيئات
ما لم يعمله ولا ينقص من حسنات ما عمله ولو كان الظلم هو المستحيل الذي لا يمكن وجوده لم يكن لعدم الخوف منه معنى ولا للامن من وقوعه فائدة وقال تعالى
من عمل صالحا فلنفسه ومن اساء فعليها وما ربك بظلام للعبيد اي لا يحمل المسيء عقاب ما لم يعمله ولا يمنع المحسن ثواب عمله وقال تعالى وما كان ربك
ليهلك القرى بظلم واهلها مصلحون فدل على انه لو اهلكهم مع اصلاحهم لكان ظلما وعندهم يجوز ذلك وليس بظلم لو فعله ويؤولون الآية على انه سبحانه
اخبر انه لا يهلكهم مع اصلاحهم وعلم انه لا يفعل ذلك وخلاف خبره ومعلومه مستحيل وذلك حقيقة الظلم ومعلوم ان الآية لم يقصد بها هذا قطعا ولا
اريد بها ولا يحتمله بوجه اذ يؤول معناها الى انه ما كان ليهلك القرى بسبب اجتماع النقيضين وهم مصلحون وكلامه تعالى يتنزه عن هذا ويتعالى عنه وكل

ومعنى ان الفعل في نفسه حسن او قبيح ١٢

عنده شيء لا امر فيه والعبث والسدى والباطل كلها من المستحيل الممتنعة التي لا تدخل تحت المقدور وانه تقدس وتنزه عنها لانها اضداد لحمده وملكه وحكمته
وعند المنكرين لا سر فيه فاخبر ان ذلك يستلزم كون الخلق عبثا وباطلا وحكمته وعزته يأبى ذلك ثم قال افحسبتم انما خلقناكم عبثا اي تتركون
لا تؤمرون ولا تنهون ولا تثابون ولا تعاقبون والعبث قبيح فدل على ان قبح هذا مستقر في الفطر والعقول ولذلك انكره عليهم انكار منبه لهم على الرجوع الى
عقولهم وانهم لو فكروا وبصروا لعلموا انه لا يليق به ولا يحسن ان يخلق خلقه عبثا لا لامر ولا لنهي ولا لثواب ولا لعقاب وهذا يدل على ان حسن
الامر والنهي والجزاء مستقر في العقول والفطر وان من جوز على الله الاخلال به فقد نسبه الى ما لا يليق به ويأباه اسماؤه الحسنى وصفاته العليا وكذلك قوله تعالى
ايحسب الانسان ان يترك سدى اي لا يؤمر ولا ينهى او لا يثاب ولا يعاقب وهذا استفهام انكار على من يحسب ذلك فدل على انه قبيح لا يليق به ولهذا استدل على انه
لا يتركه سدى بقوله الم يك نطفة من مني يمنى ثم كان علقة فخلق فسوى الى آخر السورة ولو كان قبحه انما علم بالسمع لكان انما يستدل عليه بانه خلاف السمع
وخلاف ما اعلمنا واخبرنا به ولم يكن انكاره لكونه قبيحا في نفسه بل لكونه خلاف ما اخبر به ومعلوم ان هذا ليس وجه الكلام وكذلك قوله تعالى وما خلقنا
السموات والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا والباطل الذي ظنوه ليس هو الجمع بين النقيضين بل الذي ظنوه انه لا شرع ولا جزاء
ولا امر ولا نهي ولا ثواب ولا عقاب فاخبر ان خلقها لغير ذلك هو الباطل الذي نزه نفسه عنه وان الحق الذي خلقت به هو التوحيد وحقه وجزاؤه
جزاء من جحده واشرك به وقال تعالى ام حسب الذين اجترحوا السيئات ان نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم ساء ما يحكمون
فانكر سبحانه هذا الحسبان انكار منبه للعقل على حكمه وانه حكم سيء لا يليق بالحاكم ويوصف به ظالم ولو كان انما قبح لكونه خلاف ما اخبر به لم يكن الانكار لما اشتمل
عليه من القبح اللازم من التسوية بين المحسن والمسيء المستقر قبحه في عقول العالمين كلهم ولا كان هذا الحكم سيئا في نفسه ينكر على من حكم به وكذلك
قوله تعالى ام نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الارض ام نجعل المتقين كالفجار وهذا استفهام انكار فدل على ان هذا قبيح في
نفسه منكر ينكره العقول والفطر افتظنون ان ذلك يليق بنا او يحسن منا فعله فانكره سبحانه انكار منبه للعقل والفطر على قبحه وانه لا يليق به سبحانه
نسبته اليه وكذلك انكاره سبحانه قبح الشرك به في الالهية وعبادة غيره معه بما ضربه لهم من الامثال واقام على بطلانه من الادلة العقلية ولو كان انما قبح
بالشرع لم يكن لتلك الادلة والامثال معنى وعند نفاة التحسين والتقبيح يجوز في العقل ان يأمر بالاشراك به وعبادة غيره وانما علم قبحه بمجرد النهي عنه فيا عجبا
اي فائدة يبقى في تلك الامثال والحجج والبراهين الدالة على قبحه في صريح العقول وانه اقبح القبيح واظلم الظلم واي شيء يصح في العقل اذا لم يكن فيه علم بقبح الشرك
الذاتي وان العلم بقبحه بديهي فذلك معلوم بضرورة العقل وبان الرسل نبهوا الامم على ما في عقولهم وفطرهم من قبحه وان لم ينتبه لبست لهم
عقول ولا الباب ولا افئدة بل نفى الله تعالى عنهم السمع والبصر والمراد سمع القلب وبصره فاخبر انهم لم يكونوا الا صم بكم عمي وشبههم بالانعام التي لا تعقل
ما يميز به بين الحسن والقبيح والحق والباطل وكذلك اعترفوا في النار بانهم لم يكونوا من اهل السمع والعقل وانهم لو رجعوا الى اسماعهم وعقولهم
لعلموا حسن ما جاءت به الرسل وقبح مخالفتهم قال تعالى وقالوا لو كنا نسمع او نعقل ما كنا في اصحاب السعير وكم يجيء لهم في كتابه افلا تعقلون لعلكم تعقلون
فينبههم على ما في عقولهم من الحسن والقبح ويحتج عليهم بها ويخبر انه اعطاهموها لينتفعوا بها ويميزوا بها بين الحسن والقبيح وكم في القرآن من مثل
عقلي وحسي ينبه به العقول على حسن ما امر به وقبح ما نهى عنه فلو لم يكن في نفسه كذلك لم يكن لضرب الامثال للعقول معنى ولكان اثبات ذلك بمجرد
الامر والنهي دون ضرب الامثال وتبيين جهة القبح المشهودة بالحس والعقل والقرآن مملوء بهذا لمن تدبره كقوله ضرب لكم مثلا من انفسكم
هل لكم من ما ملكت ايمانكم من شركاء فيما رزقناكم فانتم فيه سواء تخافونهم كخيفتكم انفسكم كذلك نفصل الآيات لقوم يعقلون يحتج سبحانه
عليهم بما في عقولهم من قبح كون مملوك احدهم شريكا له فاذا كان احدكم يستقبح ان يكون مملوكه شريكا له ولا يرضى بذلك فكيف تجعلون لي
من عبيدي شركاء تعبدونهم كعبادتي وهذا يبين ان قبح عبادة غيره تعالى مستقر في العقول والسمع نبه العقول وارشدها الى معرفة ما اودع فيها من قبح ذلك
وكذلك قوله تعالى ضرب الله مثلا رجلا فيه شركاء متشاكسون ورجلا سلما لرجل هل يستويان مثلا الحمد لله بل اكثرهم لا يعلمون احتج سبحانه على قبح الشرك
بما تعرفه العقول من الفرق بين حال مملوك يملكه اربابا متعاسرون سيئو الملكة وحال عبد يملكه سيد واحد قد سلم كله له فهل يصح في العقول استواء حال العبدين
وكذلك حال المشرك والموحد الذي قد سلمت عبوديته لالهه الحق لا يستويان وكذلك قوله تعالى ممثلا لقبح الرياء المبطل للعمل والمن والاذى المبطل للصدقة
بصفوان وهو الحجر الاملس عليه تراب غبار قد لصق به فاصابه مطر شديد فازال ما عليه من التراب فتركه صلدا املس لا شيء عليه فهذا المثل في غاية المطابقة
لمن تأمله فان الصفوان وهو الحجر كقلب المرائي والمان والمؤذي والتراب الذي لصق به ما تعلق به من اثر عمله وصدقته والوابل المطر الذي به حياة الارض فاذا
صادف تربة قابلة ينبت فيها الكلاء واذا صادف الصخور والحجارة الصم لم ينبت فيها شيئا فجاء هذا الوابل الى التراب الذي على الحجر فصادفه رقيقا فازاله
فافضى الى حجر غير قابل للنبات وهذا يدل على ان قبح المن والاذى والرياء مستقر في العقول فلذلك نبهها على شبهه ومثاله وعكس ذلك قوله مثل
الذين ينفقون اموالهم ابتغاء مرضات الله وتثبيتا من انفسهم كمثل جنة بربوة اصابها وابل فآتت اكلها ضعفين فان لم يصبها وابل فطل
والله بما تعملون بصير فكان هذه الجنة التي هي موضع عال حيث لا يحجب عنها الشمس والرياح وقد اصابها مطر شديد فاخرجت ثمرها ضعفي ما
يخرج غيرها ان كانت تستحسن في العقل والحس فكذلك نفقة من انفق ماله لوجه الله لا للجزاء من الخلق ولا لشكورهم بتثبيت من نفسه وقوة على الانفاق لا يخرج النفقة
وقلبه يرجف على خروجها ويتعدد ويضعف قلبه ويخور عند الانفاق بخلاف نفقة من لم يكن صاحب التثبيت والقوة ولما كان الناس في الانفاق على صنفين

المتصدق

الشمين كان مثل نفقة صاحب الاخلاص والتثبت كمثل الوابل ومثل نفقة الاخر كمثل الطل وهو المطر الضعيف فهذا بحسب كثرة الانفاق وقلته وكمال الاخلاص وقوة
اليقين فيه وضعفه افلا تراه سبحانه نبه العقول على ما فيها من اشتهاء هذا واستقباح فعل الاول وكذلك قوله تعالى ايود احدكم ان تكون له جنة من نخيل واعناب تجري
تحتها الانهار له فيها من كل الثمرات واصابه الكبر وله ذرية ضعفاء فاصابها اعصار فيه نار فاحترقت كذلك يبين الله لكم الايات لعلكم تتفكرون فهو سبحانه
على منع ما فيها من الاعمال السيئة التي تحبط ثواب الحسنات وشبهها بحال شيخ كبير له ذرية ضعفاء بحيث يخشى عليهم الضيعة على نفسه وله بستان هو مادة معيشته وعيش
ذريته فيه النخيل والاعناب ومن كل الثمرات اذا اصابه اعصار شديد فاحرقه فنبه العقول على ان قبح المعاصي التي تحرق الطاعات بعدها كقبح هذه الحال ولهذا فسره ابن
عباس برجل عمل بطاعة الله زمانا فبعث الله اليه الشيطان فعمل بمعاصي الله حتى احترق اعماله ذكره البخاري في صحيحه فلا تراه نبه العقل على قبح المعصية بعد الطاعة وضرب
لقبحها هذا المثل ونفاة التعليل والاسباب والحكم يجعلون ضرب الامثال وفيها يقولون ما ثم الا محض المشيئة لا ان بعض الاعمال تبطل بعضا ولبعض منها ما هو مقتضٍ لشبيه بعينه
بعينه اخر ولبعض منها ما هو منشأ لمفسدة ومصلحة يكون سببا لها ولا لها علة غائية هي مقتضية اليها وانما هو متعلق المشيئة والارادة والامر والنهي فقط و
الفقهاء لا يمكنهم البناء على هذه الطريقة كما مر واجمعوا عند التكلم بلسان الفقه على بطلانها اذ يتكلمون في العلل والمناسبات الداعية لشرع الحكم ويفرقون بين المصالح
الخالصة او الراجحة والمرجوحة والمفاسد التي هي كذلك ويقدمون راجح المصلحتين على مرجوحها ويدفعون اقوى المفسدتين باحتمال ادناهما ولا يتم لهم ذلك الا باستخراج
الحكم والعلل ومعرفة المصالح والمفاسد الناشئة من الافعال ومعرفة رتبها وكذلك الاطباء لا يصلح لهم الطب وعمله الا بمعرفة قوى الادوية والاغذية والامزجة
وطبايعها ونسبة بعضها الى بعض ومقدار تأثير بعضها في بعض وانفعال بعضها عن بعض والموازنة بين قوة الدواء وقوة المرض ودفع الضد بضده وحفظ ما يراد
حفظه بمثله ومناسبه فصناعة الطب وعلمه مبنية على معرفة الاسباب والعلل والقوى والطبايع والخواص فلو نفوا ذلك وابطلوه واحالوا على محض المشيئة ومحض
الارادة المجردة عن الاسباب والعلل وجعلوا حقيقة النار مساوية لحقيقة الماء وحقيقة الدواء مساوية لحقيقة الغذاء ليس في احدهما خاصية ولا قوة يتميز بها عن
الاخر لفسد علم الطب وبطلت حكمة الله تعالى بل العالم مربوط بالاسباب والقوى والعلل الفاعلية والغائية وعلى هذا انتظم الوجود بتقدير العزيز العليم والكل
مربوط بعضها ببعض وقدرته ومشيته واقداره وتمكينه ولعل غرض بعض الاشاعرة من نفيهم لذلك بان القول بقطع النظر عن تاثير الاسباب في مسبباتها وجعل ذلك
تاثير الله تعالى قصد واخلاص بان لا يجعل مع الله تعالى في العالم خالق اخر ولا يخفى ان هذا العذر فاسد والاعتقاد رديء وانما الاخلاص والفوز والفلاح في الصدق
والحق لا في الكذب والافتراء بما يعلم انه ليس كذلك مع تضمنه الكثير من المفاسد كالجبر والظلم وخلو بعثة الانبياء عن الفائدة ومخالفة العقل بما ورد في الكتب المنزلة
ولسان الانبياء من ذكر الاسباب واثبات المسببات اليها مع ان القول بخلق الاسباب وتفويض المسببات اليها من الدلالة على قدرة الفاعل لذلك وانفاذه لنفعها
وبيان الحكم بها وحسن صنعها فانه يكون مع ان الواحد منها دالا له على قدرتين وحكمتين خلقها وخلق تاثيرها وحصول الاحكام في خلقها وفي ترتيب هذه المسببات
عنها وكونها اسبابا لها وجعل تلك الاسباب مؤثرة في مسبباتها وحصول تلك المسببات متقنة محكمة عنها وهذا طريق مستقيم يوصل الى الحقيقة والتوحيد نعم و
ظهور قدرته ونور حكمته يوجب للعبد اذا انبصر فيه الصعود من الاسباب الى مسببها والتعلق به دونها وانها لا تضر ولا تنفع الا باذنه وانه اذا شاء جعل نافعها ضارا
ودواءها داء فالالتفات اليها بالكلية شرك مناف للتوحيد وانكارها ان تكون اسبابا بالكلية قدح في الشرع والحكمة والاعراض عنها مع العلم بكونها اسبابا
نقصان في العقل وتنزيلها منازلها ومدافعة بعضها ببعض وتسليط بعضها على بعض وشهود الجمع في تفرقها والقيام بها هو محض العبودية والمعرفة واثبات
التوحيد والشرع والقدر والحكمة والله اعلم **قال المص** رفع الله درجته وهو باطل لوجوه **الاول** انا نعلم كل عاقل من حسن الصدق النافع وقبح الكذب
الضار ان اريد بهما صفة الكمال والنقص او المصلحة والمفسدة فلا شك انهما عقليان كما سبق وان اريد بهما تعلق المدح بالثواب والذم بالعقاب فلا نسلم انه ضروري
بل هو موقوف على اعلام الشرع وكيف يكون تعلق الثواب وهو من الله تعالى لا بالشرع والاعلام من الشارع انتهى **وانا اقول** قد توارد بعض الفضلاء المعاصرين
في حاشيته على شرح اصول ابن الحاجب بهذا الجواب ظنا منه انه وجد ثمرة الغراب حيث قال ان الحكم بانا نعلم بالضرورة او بالنظر ان الصدق النافع والكذب
النافع يترتب عليهما الثواب والعقاب في العقبى بعيد لان العقل لا يستقل في امر الاخرة انتهى وقد دفعنا قبل ذلك في تعليقاتنا على ذلك الشرح بان الاستبعاد
انما يتوجه لو اريد الثواب والعقاب بخصوصياتهما المعلومة من عرف الشرع ككون الثواب عطية يستحقها العبد من الله تعالى دائما في دار الاخرة واما اذا اريد به العطاء
الذي يستحقه العبد من الله تعالى فلا اذ بديهة العقل حاكمة بان العبد المطيع الفاعل لما يوجب المدح يستحق العطاء من المولى الجواد الحكيم كما اشرنا اليه سابقا و
نعيد الاخرى فنقول ان العقل حاكم قطعا بان من فعل ما يوافق امر مولاه الجواد الحكيم يجزى بخير ومن خالفه يجزى بشر فان اراد هذا الفاضل ان العقل لا يحكم بهذا
المجمل فهو مكابرة ظاهرة وان اراد انه لا يحكم على ذلك مع خصوصيتهما ككون الثواب بالتخليد في الجنة ونيل الحور والقصور وكون العقاب بالنار والحيات وخلود
في الاجل قلنا انا لا ندعي حكم العقل بهذه الخصوصيات غاية الامر انه قد يقع التقييد بذلك في بعض العبارات لكونها من لوازم ذلك المجمل اتفاقا من الفريقين
وان علم ذلك من الشرع فقط ونظيره او ... ما وقع عن العلامة الدواني في بحث الوجود من حاشيته القديمة عند الكلام على قول الشارح الجديد بد
للتعريف وما قيل من ان صحة الحكم مطابقته لما في العقل الفعال فان صور جميع الكائنات واحكام الموجودات والمعدومات باسرها مرتسمة فيه باطل لان
كل واحد من العقلاء يعرف ان قولنا اجتماع النقيضين محال صادق وحق مع انه لم يتصور العقل الفعال اصلا فضلا عن علمنا بثبوته وارتسام الكائنات فيه
مع انه ينكر ثبوته على ما هو راي المتكلمين صور الكائنات فيه انتهى حيث اورد اولا نقضا اجماليا فان هذا الكلام من قبيل ان يقال كون المثلث البنية
بانا الجوهر المجرد باطل لان كل واحد من العقلاء يعرف ... مع انه لم يتصور الجوهر المجرد اصلا بل مع انه ينكر ثبوته على ما هو راي المتكلمين او يقال كون الزمان

ويؤيد ان اصل معنى الثواب ما ذكرناه ما ذكره المص قدس سره في شرح الياقوت من ان الثواب عبارة عن النفع المستحق المقارن للتعظيم والاجلال انتهى والنفع يؤيده تعبير الحكماء الثبتين للمعاد الروحاني عن جزاء الاعمال بالثواب والعقاب ايضا كما صرح به المحقق قدس سره في قواعد العقايد حيث قال المسئلة الرابعة في الثواب والعقاب وهما اما بدنيان كاللذات الحسية والآلام الجسمية واما نفسانيان كالتعظيم والاجلال وكالخزي والهوان وتفصيلهما لا يعلم الا بالشرع انتهى وقال في موضع اخر واما القائلون بالثواب والعقاب النفسانيين قالوا النفوس باقية ابدا وان كانت مدركة لذاتها لذاتها الباقية معتقدة بما يجب عليه ان تعتقدها متخلقة بالاخلاق الفاضلة والاعمال الصالحة منقطعة العلائق عن الاشياء الفانية وكان جميع ذلك ملكة راسخة فيها كانت من اهل الثواب الدائم وان كانت عديمة الادراك للذات الباقية معتقدة لان يكون مطابقا لنفس الامر مايلة الى اللذات البدنية منغمسة في الامور الدنياوية متخلقة بالاخلاق الفاسدة وكان ذلك ملكة راسخة فيها كانت من اهل العقاب الدائم لفقدان ما يعني لها ووجود ما لا يعني معها دائما وبين ما لهم تبيين مراتب لا نهاية لها بعضها اميل الى السعادة وبعضها اميل الى الشقاوة وان كانت الخيرات والشرور غير متمكنة فيها تمكن الملكات بل كانت الخ منه

... كان منافيا ... شرع اولا ... الناصب ... التصديق النافع ... الكذب الضار ...

... الدفع ... الناصب ... الشق الاول ... ذكرناه ... بين معاني ... منه

مقدار الحركة الفلك باطل لان كل احد يقسم الزمان الى اجزاء مع عدم تصوره مقدار حركة الفلك الى غير ذلك من النظائر التي لا يخفى شيء منها على من خاض في
تيار بحار الحكمة ثم ذكر حله وتفصيله فقال المشكل ان يمنع هذا التصور كل واحد من العقلاء العقل اصلا ويقول بل تصور العقل بهذا الوجه وهو انه الواقع
ونفس الامر ومطابق الصواب وان لم يتصور بخصوصيته كونه عقلا ومحلا لانتقاش صور الكائنات ثم يدل البرهان على ان المتصور بهذا الوجه هو العقل المتصف بتلك
الصفات كما في اثبات النفس والزمان وغيرهما من المطالب الحكمية التي لا يخفى على من ذاق الحكمة انتهى ومن العجب ان هذا الفاضل المعاصر مع طول ملازمته ومدا
ومته لذلك الشرح والحاشية قد غفل عن جريان نظير ذلك النقض والحل فيما نحن فيه واعجب من ذلك ان هذا الفاضل انكر ههنا استقلال العقل في امر الاخرة
مطلقا وسلم استقلاله في بعض احوال المعاد في اوايل حاشيته على الشرح الجديد للتجريد **قال المصنف** رفع الله درجته **الثاني** لو خير العاقل الذي
لم يسمع الشرايع ولا علم شيئا من الاحكام بل نشأ في بادية خاليا من العقايد كلها بين ان يصدق ويعطى دينارا وبين ان يكذب ويعطى دينارا ولا ضرر عليه
فيهما فانه يرجح الصدق على الكذب ولولا حكم العقل بقبح الكذب وحسن الصدق لما فرق بينهما ولا اختار الصدق دائما **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد سبق جوابه
هذا وان مثل هذا الرجل لو فرضنا انه يختار الصدق بحكم عقله فانه يختاره لكونه صفة كمال او موجب مصلحة وهذا لا نزاع فيه انهما عقليان لا انه يختاره
لكونه موجبا للثواب والعقاب وكيف وهو لا يعرف الثواب والعقاب انتهى **واقول** قد سبق دفعه حيث بينا سابقا استلزام تلك المعاني لما هو محل
النزاع وقررنا مبلغ الدليل الافضل ان خصوصيتي الثواب والعقاب غير معتبرة وانه قد ظهر لك مما فصلنا سابقا من تحقيق الاصلين وان النزاع واقع منهما
ان قول الناصب انه لا نزاع في ان حسن الصدق وقبح الكذب ونحوهما عقليان لا يصح على اطلاقه لان احد الاصلين المتنازع فيه هو ان ما حسنه الشارع
وامر به هل كان سابقا حسنا بوجه وجهة ثم امر به ام لا ونحن نقول نعم لانا نعلم بالبديهة ان الصدق كان حسنا ثم امر به لا انه امر به ثم صار حسنا فلا يجوز
عندنا النهي عن الصدق بالضرورة فبطل ما ذهب اليه الاشاعرة من انه امر به ثم صار حسنا وكذا الكلام في الظلم والعدل ونحوهما فكيف يقع ههنا
ان الصدق والكذب كانا قبل الامر والنهي مشتملان على الجهة المحسنة او المقبحة التي يترتب عليهما الثواب والعقاب فتامل فانه كاشف عن مغالطة القوم و
فرارهم عن الاعتراف بالحق كما مر **قال المصنف** رفع الله درجته **الثالث** لو كان الحسن والقبح شرعيين لما حكم بهما من ينكر الشرع والتالي باطل
فان البراهمة باسرهم ينكرون الشرايع والاديان كلها ويحكمون بالحسن والقبح مستندين الى ضرورة العقل في ذلك **وقال الناصب** خفضه الله اقول جوابه
ان البراهمة المنكرين للشرايع يحكمون بالحسن والقبح للاشياء لصفة الكمال والنقص والمصلحة والمفسدة لا لتعلق الثواب والعقاب كما مر وكيف يحكمون بالثواب
والعقاب وهم لا يعرفونهما انتهى **واقول** جوابه هذا انه مثل ما مر في الفصلين السابقين والحاصل ان حكم البراهمة بمجرد حسن الاشياء وقبحها عقلا
يثبت احد جزئي المدعى وهو ان في الفعل قبل ورود الامر والنهي جهة محسنة وصفة موجبة للحسن او جهة مقبحة واما الجزء الاخر وهو ترتب الثواب والعقاب
فهم يعرفونها كما يعرفها ارباب الشرايع لان البراهمة وان انكروا النبوات والشرايع فلم ينكروا الالهيات حتى يلزم ان لا يعرفوا الثواب والعقاب على الاعمال غاية
الامر انهم قالوا ان معرفة ذلك لا يتوقف على تعليم الانبياء عليهم السلام بل العقل مستقل به كما نقله عنهم الشهرستاني في كتاب الملل والنحل عند نقل
شبههم على نفي النبوات حيث قال انهم قالوا انه قد دل العقل بان الله تعالى حكيم والحكيم لا يتعبد الخلق الا بما يدل عليه عقولهم وقد دلت الدلائل العقلية ان للعالم
صانعا عالما قادرا حكيما وان له على عباده نعماء يوجب الشكر فننظر في آيات خلقه بعقولنا ونشكره بآلائه علينا واذا عرفنا وشكرنا له استوجبنا ثوابه واذا
انكرنا وكفرنا به استوجبنا عقابه فما بالنا نتبع بشرا مثلنا فانه ان كان يأمرنا بما ذكرنا من المعرفة والشكر فقد استغنينا عنه بعقولنا وان كان يأمرنا
بما يخالف ذلك كان قوله دليلا على كذبه انتهى فظهر ان قول الناصب انهم لا يعرفونهما انما نشأ من جهله وعدم معرفته بما ينبغي معرفته لمدعي الفضل
والعرفان والله المستعان **قال المصنف** رفع الله درجته **الرابع** الضرورة قاضية بقبح العبث كمن يستاجر اجيرا ليرمي من ماء الفرات في
دجلة ويبيع متاعا اعطي في بلده عشرة دراهم في بلد آخر يحمله اليه بمشقة عظيمة ويعلم ان سعره في بلده بعشرة دراهم ايضا وقبح تكليف ما لا
يطاق كتكليف الزمن الطيران الى السماء وتعذيبه دائما على ترك هذا الفعل وقبح من يذم العالم الزاهد على علمه وزهده وحسن مدحه وقبح
مدح الجاهل الفاسق على جهله وفسقه وحسن ذمه عليهما ومن كابر في ذلك فقد انكر اجلى الضروريات لان هذا الحكم حاصل للاطفال و
الضروريات قد لا يحصل لهم انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول جوابه ان قبح العبث لكونه مشتملا على المفسدة لا لكونه موجبا لتعلق الذم
بالعقاب وهذا ظاهر وقبح مذمة العاقل وحسن مدحه الزاهد للاشتمال على صفة الكمال والنقص فكلما ذكر هذا الرجل من الدلايل بل هو ادلة اقامها
على غير محل النزاع فان الاشاعرة معترفون بان كل ما ذكره من الحسن والقبح عقليان والنزاع في غير هذين المعنيين انتهى **واقول** قد مر مرارا انه لا يفيد دفعا
لهذا الجواب فتذكر **قال المصنف** رفع الله درجته **الخامس** لو كان الحسن والقبح باعتبار السمع لا غير لما قبح من الله تعالى شيء ولو كان كذلك
لما قبح منه تعالى اظهار المعجزات على يد الكذابين وتجويز ذلك يسد باب معرفة النبوة فان اي نبي اظهر المعجزة عقيب ادعاء النبوة لا يمكن تصديقه
مع تجويز اظهار المعجزة على يد الكاذب في دعوى النبوة انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول جوابه انه لم يقبح من الله شيء قوله لو كان كذلك
لما قبح منه اظهار المعجزات على يد الكذابين قلنا عدم اظهار المعجزة على يد الكذابين ليس لكونه قبيحا عقلا بل لعدم جريان عادة الله تعالى الجاري
مجرى المحال العادي بذلك الاظهار قوله تجويز هذا يسد باب معرفة النبوة قلنا لا يلزم هذا لان العلم العادي حاكم باستحالة هذا الاظهار
فلا يسد ذلك الباب انتهى **واقول** قد مر بيان فساد هذا الحكم بعدم قبح صدور القبائح المعلومة قبحها بالعقل من الله تعالى وسبق ايضا ان العادة

قال المصنف في نهاية الوصول في هذا المذهب ان الحكم بكون الحسن والقبح عقليين صار اليه جميع الامامية والكرامية والخوارج والبراهمة والثنوية وغيرهم سوى الاشاعرة حتى ان الفلاسفة حكموا بحسن كثير من الاشياء وقبح بعضها بالعقل انتهى منه

[illegible]

جر

جريان العادة مع بطلانها بما مر لا يفيد المعرفة لان ذلك الجريان غير واجب على اصل الاشاعرة اذ لا يجب عليه تعالى شيء عندهم فيجوز تخلف العادة فلا يحصل الجزم
بصدق النبوة قال المصنف رفع الله درجته السادس لو كان الحسن والقبح شرعيين لحسن من الله ان يامر بالكفر وتكذيب الانبياء وتعظيم الاصنام و
المواظبة على الزنا والسرقة والنهي عن العبادة والصدق لانها غير قبيحة في انفسها فاذا امر الله تعالى بها صارت حسنة اذ لا فرق بينها وبين الامر بالطاعة وان شكر
المنعم ورد الوديعة والصدق ليست حسنة في انفسها ولو نهى الله تعالى عنها كانت قبيحة لكن لما اتفق انه تعالى امر بهذه مجانا لغير غرض ولا حكمة صارت حسنة بل
واتفق انه نهى عن تلك فصارت قبيحة وقبل الامر والنهي لا فرق بينهما ومن اداه عقله الى تقليد من يعتقد ذلك فهو اجهل الجهال واحمق الحمقاء اذ علم ان معتقد
رئيسه ذلك وان لم يعلم ووقف عليه ثم استمر على تقليده فكذلك فلهذا وجب علينا كشف معتقدهم لئلا يضل غيرهم ولا يستوعب البلية جميع الناس او اكثرهم
انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول جوابه انه لا يلزم من كون الحسن والقبح شرعيين بمعنى ان الشرع حاكم بالحسن والقبح ان يحسن من الله الامر بالكفر والمعاصي لان
المراد بهذا الحسن ان كان استحسان الاشياء فمنع هذه الملازمة ظاهر لان من الاشياء ما يكون مخالفا للمصلحة لا يستحسنه الحكيم وقد ذكرنا ان المصلحة والمفسدة
حاصلتان للافعال بحسب ذواتها وان كان المراد بهذا الحسن عدم الامتناع عليه فقد ذكرنا انه لا يمتنع عليه شيء عقلا لكن جرى عادة الله تعالى على الامر بما
اشتمل على مصلحة من الافعال والنهي عما اشتمل على مفسدة من الافعال فالعلم العادي حاكم بان الله تعالى لم يامر بالكفر وتكذيب الانبياء قط ولم ينه عن شكر
المنعم ورد الوديعة فحصل الفرق بين هذا الامر والنهي بجريان عادة الله الذي يجري مجرى المحال العادي فلا يلزم شيء مما ذكره هذا الرجل وبعد زعم انه لو
الشرع فيه تدقيق هذا السؤال الطام ودفعه عند اهل الحق حتى رتب عليه التشنيع والتفضيح فبال له من بحال الجهلة انتهى واقول ما ذكره في منع الملازمة
من ان من الاشياء ما يكون مخالفا للمصلحة لا يستحسنه الحكيم مردود بانه مخالف لما اشتهر من ان الاشاعرة جعلوا الافعال كلها سواء في نفس الامر وانها غير
منقسمة في ذواتها الى الحسن والقبح ولا يتميز القبيح بصفة اقتضت قبحه ان يكون هو هذا القبيح وكذا الحسن فليس للفعل عندهم منشأ حسن وقبح ولا مصلحة ومفسدة و
لا نقص ولا كمال ولا فرق بين السجود للشيطان والسجود للرحمن في نفس الامر ولا بين الصدق والكذب ولا بين النكاح والسفاح الا ان الشارع اوجب هذا
وحرم هذا وقد صرح بذلك ايضا صاحب المواقف حيث قال القبيح عندنا ما نهي عنه شرعا والحسن بخلافه ولا حكم للعقل في حسن الاشياء وقبحها وليس ذلك
حسن الاشياء وقبحها عائدا الى امر حقيقي حاصل في الفعل قبل الشرع يكشف عنه الشرع كما يزعمه المعتزلة بل الشرع هو المثبت له والمبين فلا حسن ولا قبح للافعال
قبل ورود الشرع ولو عكس الشارع القضية فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعا وانقلب الامر فصار القبيح حسنا والحسن قبيحا اه ثم قال وعندنا المعنى المتنازع
فيه وعند المعتزلة عقلي فانهم قالوا للفعل في نفسه مع قطع النظر عن الشرع جهة محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله مدحا وثوابا او مقبحة مقتضية لاستحقاق
فاعله ذما وعقابا ثم انها اي تلك الجهة المحسنة والمقبحة قد يدرك بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار وقد يدرك بالنظر كحسن الصدق الضار
وقبح الكذب النافع مثلا وقد لا يدرك بالعقل لا بالضرورة ولا بالنظر لكن اذا ورد الشرع به علم ان ثمة جهة محسنة كما في صوم آخر يوم من رمضان حيث اوجبه
الشارع او جهة مقبحة كصوم اول يوم من شوال حيث حرمه الشارع فادراك الحسن والقبح في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بامره ونهيه واما كشفه
عنهما في القسمين الاولين فهو مؤيد لحكم العقل بهما اما بضرورة او بنظره ثم انهم اختلفوا فذهب الاوائل منهم الى ان حسن الافعال وقبحها لذواتها لا لصفة
فيها تقتضيهما وذهب بعض من بعدهم من المتقدمين الى اثبات صفة حقيقية توجب ذلك مطلقا اي في الحسن والقبح جميعا فقالوا ليس حسن الفعل وقبحه لذاته كما
ذهب اليه من تقدمنا من اصحابنا بل لما فيه من صفة موجبة لاحدهما وذهب ابو الحسين من متأخريهم الى اثبات صفة في القبيح دون الحسن اذ لا حاجة الى صفة
محسنة له بل يكفيه لحسنه انتفاء الصفة المقبحة وذهب الجبائي الى نفي الوصف الحقيقي فيهما مطلقا فقال ليس حسن الافعال وقبحها لصفات حقيقية فيها بل لوجوه
اعتبارية واوصاف اضافية يختلف بحسب الاعتبار كما في لطمة اليتيم تاديبا وظلما انتهى كلامه والحاصل ان اعتراف الاشاعرة باشتمال الفعل على ما يجعله
الفعل قبل الشرع من صفة الكمال والنقص والمصلحة والمفسدة الصالحتين لمنشائية الامر والنهي كما وقع عن صاحب المواقف وقلده فيه الناصب ههنا ينافي
حكمهم بان الافعال سواء في نفس الامر وبعدم اشتمالها على ما يصلح ان يكون منشأ الحسن والقبح لا بحسب الذات ولا بحسب شيء من الصفات الحقيقية او الاعتبارية
التي قال بها الامامية والمعتزلة وبعدم الفرق بين سجود الرحمن وسجود الشيطان ونحو ذلك قبل ورود الشرع وبجواز عكس القضية في الحسن والقبح وقلب
الامر والنهي فان تكرار هذه الكلمات في كلام الفريقين على وجه الاطلاق اثباتا ونفيا يابى عن ارادة التخصيص ببعض الوجوه فتوجه هذا واما حديث
جريان العادة فقد جرى عليه ما جرى وان كان الناصب قد زعم انه خرق العادة وفلق البحر في اجرائه ههنا فتذكر قال المصنف رفع الله
درجته السابع لو كان الحسن والقبح شرعيين لزم توقف وجوب الواجبات على مجيء الشرع ولو كان كذلك لزم افحام الانبياء لان النبي اذا ادعى الرسالة
واظهر المعجزة كان للمدعو ان يقول انما يجب علي النظر في معجزتك بعد ان اعرف انك صادق وانا لا انظر حتى اعرف صدقك ولا اعرف صدقك الا بالنظر وقبله لا
يجب علي امتثال الامر فينقطع النبي ولا يبقى له جواب انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول جواب هذا قد مر في بحث النظر وحاصله انه لا يلزم الافحام
لان المدعو ليس له ان يقول انما يجب علي النظر في معجزتك بعد ان اعرف انك صادق بل النظر واجب عليه بحسب نفس الامر ووجوب النظر لا يتوقف على معرفته
له للزوم الدور كما سبق فلا يلزم الافحام انتهى واقول قد سبق منا دفعه هناك ايضا بان ثبوت الوجوب في نفس الامر لا يدفع الافحام وانما يندفع بان يثبت
الوجوب على المكلف اذ لا نزاع لاحد في تحقق الوجوب في نفس الامر بل يتوقف على العلم بالوجوب وانما النزاع في ان وجوب الامتثال بقوله حين امر المكلف بالنظر
في المعجزة انما يثبت اذا ثبت حجية قوله وهو لا يثبت عقلا على ذلك التقدير لو كان بالسمع فيلزم ان يثبت السمع لا يثبت ذلك الوجوب والسمع انما يثبت

[illegible]

[illegible]

بالنظر فله ان لا ينظر ولا يأثم لانه لم يترك ما هو الواجب عليه بعلمه كما اذا وجب علينا حكم في نفس الامر مكتوب في اللوح المحفوظ ولم يظهر عندنا وجوبه علينا فلم
نأت به لم نأثم فيلزم الافحام بخلاف ما اذا ثبت الوجوب بالعقل فانه اذا لم ينظر ليظهر له صدق مقالتي لنبوة تركه الوجوب عقلا الثبوت الحسن العقلي الحاكم
بحسن التكليف ومن المكلف بهما لا يستقل العقل بالاهتداء الى ادراكه فيجب الرجوع في مثله الى المؤيد من عند الله تعالى **قال المصنف رفع الله**
درجته الثامن لو كان الحسن والقبح شرعيين لم يجب المعرفة لتوقف معرفة الايجاب على معرفة الموجب المتوقفة على معرفة الايجاب فيدور **وقال الناصب**
خفضه الله اقول جواب هذا ايضا قد مر فيما سبق وان توقف وجوب المعرفة على الايجاب تم انتهى **واقول** قد سبق منا ما اسقط منعه المورد وابطل الذي
قطع منه من واليه المهذب بما اسالك فليطالع او ليبانه هنالك **قال المصنف** رفع الله درجته **التاسع** الضرورة قاضية بالفرق بين من احسن الينا
دائما ومن اساء الينا دائما وحسن مدح الاول وذم الثاني وقبح ذم الاول ومدح الثاني ومن تشكك في ذلك فقد كابر بمقتضى عقله انتهى **وقال الناصب**
خفضه الله اقول هذا الحسن وهذا القبح مما لا نزاع فيه بانهما اعقليتان لانهما يرجعان الى الملائمة والمنافرة او الكمال والنقص على انه قد يقال لم لا يجوز ان يكون هناك
عرف عام هو مبدأ لذلك الجزم المشترك وبالجملة هو من اقسام الذي لا يجدي في غير محل النزاع والله تعالى اعلم هذه جملة ما اورده من الدلائل على ابطال قد
وفقنا الله تعالى لاجوبتها كما يرتضيه انشاء الله تعالى اولى الآراء الصائبة ولنا في هذا البحث تحقيق نريد ان نذكره في هذا المقام فنقول اتفقت كلمة الفريقين
من الاشاعرة والمعتزلة على ان من افعال العباد ما يشتمل على المصالح او المفاسد او ما يشتمل على الصفات الكمالية والنقصانية وهذا مما لا نزاع فيه وبقي
النزاع في ان الافعال التي يقتضي الثواب والعقاب هل في ذواتها جهة محسنة صارت تلك الجهة سبب المدح بالثواب وجهة مقبحة صارت سببا للذم
بالعقاب او لا فمن نفى وجود هذه الجهة في الفعل ماذا يريد من هذا النفي ان اراد عدم هاتين الجهتين في ذوات الافعال فيرد عليك انك سلمت وجود الكمال عليه
والنقص والمصلحة والمفسدة في الافعال وهذا عين التسليم بان الافعال في ذواتها جهة الحسن والقبح لان المصلحة والكمال حسن والمفسدة والنقص قبيح وان اراد نفي والمفاسد
كون هذين الجهتين مقتضيتين للمدح والثواب بل الحكم الشرعي باحدهما لان تعيين الثواب والعقاب للشارع والمصالح التي يدركها العقول لا يقتضي تعيين
الثواب والعقاب بحسب العقل لان العقل عاجز عن ادراك اقسام المصالح والمفاسد في الافعال ومزج بعضها ببعض حتى يعرف الترجيح ويحكم بان هذا الفعل حسن لاشتماله
على المصلحة او قبيح لاشتماله على المفسدة فهذا الحكم خارج عن طوق العقل فتعين تعينه للشرع فهذا كلام صالح صحيح لا ينبغي ان يرده المعتزلي مثلا شرب الخمر كان
مباحا في بعض الشرايع فلو كان شربه حسنا في ذاته بالحسن العقلي كيف صار في بعض شرايع الاخرى حراما فعليه حسنه الذاتي قبيحا وهذا مما لا يجوز فتبقى انه
كان مشتملا على مصلحة ومفسدة كل واحد منهما بوجه والعقل كان عاجزا على درك المصالح والمفاسد بالوجوه المختلفة فالشرع صار حاكما بترجيح جهة
المصلحة في زمان وترجيح جهة المفسدة في زمان اخر فصار حلالا في بعض الازمنة حراما في بعض الاخرى فعلى الاشعري ان يوافق المعتزلي لاشتمال ذوات الافعال
على جهة المصالح والمفاسد وهذا مما يدركه العقل ولا يحتاج في ادراكه الى الشرع وهذا في الحقيقة هو الجهة المحسنة والمقبحة في ذوات الافعال وعلى المعتزلي ان
يوافق الاشعري في ان هاتين الجهتين في الفعل لا يقتضي حكم الثواب والعقاب والمدح والذم باستقلال العقل بعجز عن مزج جهات المصالح والمفاسد في الافعال
وقد سلم المعتزلي هذا فيما لا يستقل العقل به فليسلم في جميع الافعال لان العقل في الواقع لا يستقل في شيء من الاشياء بادراك تعلق الثواب والعقاب اذن
كان النزاع بين الفريقين مرتفعا فاحفظ هذا التحقيق وبالله التوفيق **واقول** اما ما ذكره من ان هذا الحسن والقبح خارجان عن محل النزاع فقد
بينا مرارا انه اختيار للفرار على القرار وتغميض لتولي الادبار واما ما ذكره من العلاوة فهو مما ذكره العضد الايجي في شرح المختصر موافقا لبعض
لبعض قوانينه وعليه المولى الفاضل ملا مرزا جان محمد الباغنوي الشيرازي الحنفي في شرحه على المختصر ايضا بان كون العرف والعادة مدركا للحكم مدفوع بان المدرك
للحكم اما الشرع والعقل او الاجماع انتهى ووافقه ايضا سيد المحققين قدس سره في حاشيته على شرح العضد حيث قال في هذا المقام من حاشيته
المتعلقة بما قال لو اراد المعتزلة ثالثا واذا بطل كونه شرعيا ثبت كونه عقليا اذ لا مخرج عنهما اجماعا انتهى واما ما ذكره الناصب في تذييل هذا المقام
وسماه تحقيقا وان كان باسم ضده حقيقا فيتوجه عليه اولا ان ما تضمنه كلامه من تقسيم الافعال الى ما يشتمل على المصالح والمفاسد او النقص
والكمال والى ما يقتضي الثواب والعقاب تقسيم ثعيم لان القسم الاول ايضا مما تقتضي الثواب والعقاب عند الامامية والمعتزلة فان ما اشتمل عليه
الفعل من المصلحة او المفسدة او النقص او الكمال صالح لكونه سببا مقتضيا للثواب والعقاب ايضا كما لا يخفى وثانيا ان ما ذكره في الشق الثالث من ترديده
اعتراف بالجزء الثاني من المدعى الذي وقع فيه النزاع والحمد لله على الوفاق وترك الخلاف والشقاق واما ما ذكره في الشق الثاني وحكم بانه كلام صالح صحيح
لا ينبغي ان يرده المعتزلي فمردود بما ذكرناه في الفصول السابقة من الاستلزام وغيره من النقض والابرام وثالثا ان ما ذكره من ان شرب الخمر كان مباحا في
بعض الشرايع فهو كذب على الشرايع وليس غرضنا من ذلك المناقشة في المثال بل التنبيه على ما هو الحق من ان الخمر مما امر حرمته خالف في بعضها اهل
السنة فقد صح عندنا من طريق اهل البيت عليهم السلام ان خمسة لم تكن حراما حلالا في شيء من الشرايع الخمسة لوروده لحفظ الدين والقتل لغير حق
لحفظ النفس والمسكر لحفظ العقل والزنا لحفظ النسب والسرقة لحفظ المال واما ثانيا فتصريحه بحرمة الخمر واما في بعض الشرايع بعد ما كان حلالا في بعض
فلا يخفى ما فيه من الاختلال اذ على تقدير كون الخمر حلالا في بعض الشرايع السابقة انما يلزم الانقلاب الذاتي عند الحكم بحرمته لو قلنا بان حسن الافعال
وقبحها الذاتيان واما لو قلنا ان قبحها لما هو اعم من الذات ومن الصفات الاضافية والجهات الاعتبارية فلا كما لا يخفى وقد ظهر مما قررنا ان ما اداه من ان ما
من المحاكمة بين اهل العدل وبين الاشاعرة محاكمة فاجرة ناظرة الى محاكمة الحكمين ابي موسى الاشعري وعمرو بن العاص بين مولانا امير المؤمنين وبين الفئة

الباغية

الفرقة الطائفة الخارجة عن الاسلام **قال المصنف** رفع الله درجته **المطلب الثالث** في ان الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب ذهبت الامامية ومن تابعهم ووافقهم من المعتزلة الى انه تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب بل جميع افعاله تعالى حكمة وصواب ليس فيها ظلم ولا جور ولا عدوان ولا كذب ولا فاحشة لان الله تعالى غني عن القبيح وعالم بقبح القبائح لانه عالم بكل المعلومات وعالم بغناه عنه وكل من كان كذلك فانه يستحيل عليه صدور القبيح عنه والضرورة قاضية بذلك ومن فعل القبيح مع الاوصاف الثلاثة استحق الذم واللوم وايضا الله تعالى قادر والقادر انما يفعل بواسطة الداعي والداعي اما داعي الحاجة او داعي الجهل او داعي الحكمة اما داعي الحاجة فقد يكون للعالم بقبح القبيح محتاجا اليه فيصدر عنه دفعا للحاجة واما داعي الجهل فبان يكون القادر عليه جاهلا بقبحه فيصدر عنه واما داعي الحكمة بان يكون الفعل حسنا فيفعله لدعوة الداعي اليه والتقدير ان الفعل قبيح فانتفت هذه الدواعي فيستحيل القبيح منه تعالى وذهبت الاشاعرة كافة الى ان الله تعالى قد فعل القبائح باسرها من انواع الظلم والشرك والجور والعدوان ورضي بها واحبها انتهى **وقال الناصب** خفضه الله تعالى اقول قد سبق ان الامة اجمعت على ان الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب فالاشاعرة من جهة ان لا قبيح منه ولا واجب عليه واما المعتزلة فمن جهة ان ما هو قبيح منه يتركه وما يجب عليه يفعله وهذا الخلاف فرع قاعدة التحسين والتقبيح اذ لا حاكم بقبح القبيح منه ووجوب الواجب عليه الا العقل فمن جعله حاكما بالحسن والقبح قال بقبح بعض الافعال منه ووجوب بعضها عليه ونحن قد ابطلنا حكمه وبينا ان الله تعالى هو الحاكم فيحكم ما يريد ويفعل ما يشاء لا وجوب عليه ولا استقباح منه هذا ما ذهب اليه الاشاعرة وما نسب هذا الرجل المفتري اليهم اخذه من قولهم ان الله خالق كل شيء فيلزم ان يكون خالقا للقبائح ولم يعلموا ان خلق القبيح ليس بفعله اذ لا قبح بالنسبة اليه بل بالنسبة الى المحل المباشر للفعل كما ذكرنا غير مرة وسنذكر تحقيقه في مسئلة خلق الاعمال انتهى **واقول** قد ابطل الناصب اكثر ما ذكره نصرة للاشاعرة بقوله واما المعتزلة فمن جهة ان ما هو قبيح منه تركه وما يجب عليه يفعله فان ذكره هذا الفرق ملة قول الاشاعرة صريح في ان الاشاعرة قائلون بان الله تعالى لا يترك ما هو قبيح في الشاهد بل يفعل الكل فان هذا القدر يكفينا في اصل المقصود وبقي الكلام في انهم يدعون ان ما هو قبيح في الشاهد وبالنسبة الينا ليس بقبيح بالنسبة الى الله تعالى وهو تحكم كما عرفت غير مرة واما قوله ونحن قد ابطلنا حكم العقل فقد عرفت بطلانه مع منافاته لما صرح به سابقا في تلك المحاكمة المردودة من حكومة العقل في الجملة واما قوله خالق القبيح ليس فاعله اذ لا قبح بالنسبة اليه فقد مر مكابرة ظاهرة وسيأتي الكلام فيه فيما بعد ان شاء الله تعالى **قال المصنف** رفع الله درجته فلزمهم من ذلك محالات منها امتناع الجزم بصدق الانبياء لان مسند الكذب لا قبح له بل القبيح الذي يصدر عنه من الله تعالى عندهم فجاز ان يكون جميع الانبياء كذابين وانما نعلم صدقهم لو علمنا انه تعالى لا يصدر عنه القبيح فلا نعلم حينئذ نبوة نبينا ولا نبوة موسى وعيسى وغيرهما من الانبياء البتة فاي عاقل يرضى ان يقلد من لم يجزم بصدق نبي من الانبياء البتة وانه لا فرق عنده بين نبوة محمد صلى الله عليه وآله وبين نبوة مسيلمة الكذاب فليحذر العاقل من اتباع اهل الاهواء والانقياد الى طاعتهم ليبلغهم مرادهم ويربح هو الخسران والخلود في النيران ولا ينفعه عذره غدا في يوم الحساب انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد مر مرارا ان صدق الانبياء مجزوم به وجزمه ماخوذ من المعجزة وعدم جريان عادة الله تعالى على اجراء المعجزة على يد الكذابين وانه يجري مجرى المحال العادي فنحن نجزم ان مسيلمة كذاب لعدم المعجزة ونجزم ان الله تعالى لم يظهر المعجزة على يد الكذاب فيفيدنا هذا الجزم العلم العادي فالفرق بينه وبين الانبياء ظاهر مستند بالعلم العادي لا بالقبح العقلي الذي يدعيه وما ذكره من الطامات والتنفير فهو الجري على عادته في المزخرفات والترهات انتهى **واقول** قد مر منا ايضا مرارا ان قاعدة جريان العادة مهدومة على انها مع ذلك لا يجب جريانها ولهذا يتعقبها الخارق من المعجزات وغيرها فيجوز وقوع الخرق والتخلف فيها سيما مع ضم العلم بجواز صدور القبيح عن الله تعالى يمنع الجزم بصدق الانبياء كما لا يخفى وبالجملة انهم لا ينكرون انه يجوز على الله تعالى فعل ما هو قبيح في الشاهد لا قبيح بالنسبة اليه فليجوزوا ان يظهر المعجزة على يد الكاذب ولا قبح بالنسبة اليه بعينه اخرى اذا صح ان الله تعالى يفعل القبائح ولا يقبح منه فلم لا يجوز ان ينصب دلالة من المعجزات وغيرها على الباطل ويكون للحق عكس ما يقتضيه الادلة فلا يحصل الثقة بان النبي الذي اظهر دلالة المعجزة صادق وكذا لا يحصل الثقة بان ما عليه المسلمون من الادلة حق وبطلت النبوة وثبت ان مسيلمة الكذاب ادعى النبوة وقال له اصحابه صدقت في انك نبي الى البشر كلامهم هذا تصديق لقوله فلا بد من نبي فيه اذا كان نفس هذا التصديق من فعل الله تعالى وقد صدقه فلم لا يقولون بصدقه وما الفرق بينه وبين من يدعي النبوة من منطوق الانبياء والاجماع صدق بان يفعل الله فيه ذلك التصديق فلو ان محمدا صلى الله عليه وآله قال لا نبي بعدي قيل لهم ما انكرتم ان يكون هذا من جملة الاكاذيب التي يفعلها الله في العباد ولا يقبح بالنسبة اليه وح لم يكن محمد اولى بالتصديق من مسيلمة وقد صدقهم الله على حد واحد **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه يلزم تكذيب الله تعالى في قوله تعالى ان الله لا يحب الفساد وان الله لا يرضى لعباده الكفر وما الله يريد ظلما للعباد وما ربك بظلام للعبيد ولا يظلم ربك احدا وما كان ربك ليهلك القرى بظلم واهلها مصلحون كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها واذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله امرنا بها قل ان الله لا يامر بالفحشاء ومن يعتقد اعتقادا يلزم منه تكذيب القرآن العزيز فقد اعتقد ما يوجب الكفر وحصل بالاعتقاد الخروج عن ملة الاسلام فليتق الجاهل الغافل من هذه المقالة الردية المؤدية الى ابلغ انواع الضلال وليحذر من حضور الموت عنده وهو على هذه العقيدة فلا يقبل توبته وليخش من الموت قبل تفطنه بخطاء نفسه فيطلب الرجعة فيقول رب ارجعون لعلي اعمل صالحا فيما تركت فيقال له كلا انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد عرفت ان كل ما يفهم من الدلائل هو اقامة الدليل في غير محل النزاع فان الاشاعرة مذهبهم المصرح به في كتبهم انه تعالى لا يفعل القبيح ولا يرضى بالقبائح والارادة غير الرضا وما ذكر من الآيات ليس حجة عليهم انما هي حجة على من جوز الفعل على الله والرضا بالكفر ومثل هذا الرجل الاصم الاطروش لا يسمع نداء المنادي وصنع عند نفسه مذهبا وافترى انه مذهب الاشاعرة ولو رد عليه الاعتراض وانكر

من المسلمين قائلا بانه تعـ ظالم او راض بالكفر تعـ عن ذلك وما يزعم انه يلزم هذا الاشاعرة فهو باطل لان الخالق غير الفاعل والجبر انما يناسب اصلهم لو قالوا
تعـ بهذه العقيدة الباطلة التي هي اثبات الشركاء لله تعـ في الخالقية مثل المجوس وكذلك لم نعم ابدا من مذهب المجوس بوجه لان المجوس لا يثبتون الا
شريكا واحدا يسمونه اهرمن وهؤلاء يثبتون شركاء لا يحصى ولا يخفى انهم اذا قيل لهم لا اله الا الله يستكبرون واقول نعم الاشاعرة يقولون انه
تعـ لا يفعل القبيح لكن بمعنى ان ما هو قبيح في الشاهد ليس قبيحا بالنسبة اليه تعـ وليس في هذا نفي صدور القبيح عنه تعـ بحسب الحقيقة بل بمجرد اللفظ والعبارة
فلا يكون الكلام فيه خارجا عن محل النزاع واما الفرق بين الارادة والرضا فهو انه غير مرضي واما ما ذكره من ان الاهانات انما هي حجة على من يجب الحكم
على الله واشار به الى ان الاشاعرة لا يجوزون ذلك عليه ففيه ان عدم تجويزهم للظلم عليه انما هو بمعنى ان ما نراه ظلما في الشاهد ليس ظلما اذا صدر
عنه تعـ بل يقولون هو ليس بظلم في نفسه قبل النهي واتيانا كذلك بالشرع وبعد وروده فكل ما صدر عنه او امر به ليس بظلم وهذا سفسطة ظاهرة كما
مر مرارا واما ما ذكره في دفع لزوم ما الزمه المصـ على الاشاعرة بان الخالق غير الفاعل فهو دعوى كما ذكرنا وذكره شارح العقائد في دفع تمسك المعتزلة
بانه لو كان تعـ خالقا لافعال العباد لكان هو القائم والقاعد والاكل والشارب والزاني والسارق الى غير ذلك جهبة فمر بان ذلك جهل عظيم لان المتصف
بالشيء من قام به ذلك الشيء لا من اوجده اولا يرون ان الله تعـ هو الخالق للسواد والبياض وسائر الصفات في الاجسام ولا يتصف بذلك انتهى وفيه ان حكمه
بالجهل جهالة عظيمة لان القيام قد يكون بمعنى الحصول والصدور من الشيء كما في اسم الفاعل من الضارب والاكل ونحوهما وقد يكون بمعنى الوقوع على الشيء
وعروضه له فبالمعنى الاول يتصف الفاعل بصدور الفعل عنه لانه الفاعل حقيقة سواء كان صانعا او مصنوعا لان الضارب مثلا هو من صدر عنه الضرب
فاذا صدر الضرب عن الله تعـ يلزم صحة اطلاق الضارب عليه واتصافه بالضاربية واما ما زعمه من ان ذلك يستلزم كونه خالقا للسواد انه لا يتوق
له ذلك فغلط واشتباه وقع له من اشتراك لفظ الفاعل بين الفاعل الكلامي الذي نحن فيه اعني الموجد وبين الفاعل النحوي اعني المسند اليه ووضع
احدهما مكان الاخر لان الاسود في قولنا اسود زيد مفعول كلامي لا فاعل كلامي بمعنى خالق السواد والذي نتصف بالنسبة مع الضارب الاكل الفاعل فيما
نحن فيه يكون اسود هو الفاعل النحوي الذي هو مفعول كلامي كزيد في المثال المذكور دون الفاعل الكلامي فلا يلزم من كون فاعل الضرب ضاربا ومتصفا
به كما زعم ان فاعل السواد هو المسود فاذا كان السواد صادرا من الله تعـ واقعا على زيد فالله تعـ مسود وزيد لا اسود غاية ما في الباب ان عدم اطلاقه عليه تعـ
لعدم الاذن الشرعي لا انه ليس مسودا حقيقة كما يظهر من كلامه لا يرى ان الزاني مثلا هو المصدر المتصف بالمصدر والله تعـ مصدر غير متصف به لانا نقول
عدم صحة اتصافه تعـ بالزنا انما هو لدلالة العقل والشرع على استحالته عليه والكلام في اثباته بحسب مقتضى اللغة وهو لازم بحسبه كما لا يخفى وايضا
يلزم على هذا ان لا يوجد زان اصلا اما عندكم فلان الزاني هو الله تعـ فلما ذكرنا انه مصدر غير متصف به واما انه ليس هو العبد فلانه ليس بمصدر بمعنى الخالق
عندكم وكونه مصدرا بمعنى الكسب لم يثبت بعد ودون اثباته خرط القتاد واما قوله المجوس لا يثبتون الا شريكا واحدا وهؤلاء لا يثبتون شركاء لا يحصى
ففيه ان الاشاعرة لو ارتقوا الى السماء لما امكن لهم الخلاص عما مر من لزوم مشاركتهم للنصارى في اثبات الشركاء القدماء ولا يمكنهم معارضة ذلك بالزام
شيء من الشركاء وكذلك لظهور انه انما يلزمنا مشاركة المجوس فيما ذكره لو قلنا ان الشيطان بنفسه او نسائر العباد انفسهم ليسوا مخلوقين لله تعـ وقلنا انهم
مضطرون مع الباري سبحانه في مقاهرة ومغالبة ونحن لا نقول بشيء من ذلك بل عندنا ان ابليس كسائر شياطين الانس والجن لا يتمكن من اضلال من
الانبياء وغيرهم مع ضعفهم فكيف بخالق السموات والارضين وقد قال تعـ ان كيد الشيطان كان ضعيفا وقال وخلق الانسان ضعيفا لكن لما كان التكليف بينهما
الجبر على الباري تعـ بين الانسان والشيطان المبين الخبيث كالمناسب والمضرا به من الطبيب فقد نطق بذلك القران في قوله تعـ لاحتنكن ذريته الا قليلا و
قوله لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين وقوله الا عبادك منهم المخلصين وقوله ولقد اضل منكم جبلا كثيرا وامثال ذلك وكذا الكلام في
تخلية سائر العباد بينهم وبين فعلهم وبالجملة انما يلزم مشاركة غيره تعـ معه في الفاعلية او عجزه ومغلوبيته عنهم كما قد يتوهم لو لم يقدر الله سبحانه
على سلب القدرة والاختيار عنهم بقدرته ومشيته القاهرة اما لو قلنا بانه تعـ قادر على ذلك وانه لم يكن كراهته تعـ لا يجاد العباد تلك الافعال
على سبيل الجبر بل كان بسبب نهيه اياهم من ايقاعهم على سبيل الاختيار فلا يلزم المشاركة ولا المغلوبية وقد قال تعـ ولو شاء الله لهديكم اجمعين
ولو شئنا لاتينا كل نفس هديها اي على سبيل الجبر والقهر ولكن ذلك ينافي التكليف المنوط بالاختيار والحاصل ان المشاركة او العجز والمغلوبية انما يلزم
اذا تخلف مراده تعـ عن المشية القطعية التي يسميه اهل العدل مشية قسر والجاء وهم لا يقولون بالتخلف عنها واما المشية التفويضية فلا عجز في التخلف
عنها مثل ان تقول لعبدك اريد منك كذا ولا اجبرك وارادة طاعة العاصي من قبيل الثاني عندهم فلا اشكال وايضا المجوس قالوا باصلين احدهما
فاعل الخير وهو يزدان المعبر عنه تارة بالنور واخرى بالشيطان واهل العدل لا يقولون الا باصل واحد هو الله سبحانه
وقدرة العبد ليست اصلا بل فرع القدرة الله تعـ مع ان قدرة العبد ليست علة للشر فقط بل الكل من الخير والشر الصادر عنه فلا مناسبة بين القولين
عند التحقيق وانما يظهر حقيقة المناسبة بين قول المجوس وقول المجبرة وذلك من وجوه منها ان المجوس قائلون باصلين احدهما فاعل الخير والاخر
فاعل الشر كما مر وليس للعباد عندهم فعل اصلا كما عند الاشاعرة فهم احق بمشابهة المجوس ومنها ان المجوس اختصوا بمقالات سخيفة واعتقادات واهية
معلومة البطلان وكذلك المجبرة الناصبية ومنها ان مذهب المجوس ان الله تعـ يفعل فعلا ثم يتبرء منه كما خلق ابليس ثم يتبرء منه وينفر عنه وكذلك
المجبرة قالوا انه تعـ يفعل القبائح ثم يتبرء منها ومنها ان المجوس يقولون ان نكاح الاخوات والامهات بقضاء الله وقدره وارادته ووافقهم المجبرة حيث قالوا

حاصل اشتباهه ان الفاعل
في قولنا اسود زيد فلو كان
اتصافه بكونه اسود لاجل الفاعلية
وجب اتصاف الله تعـ ايضا بكونه
اسود على تقدير القول بكونه
فاعلا خالقا للسواد ووجه
الدفع ظاهر مما
ذكرناه منه

ا نكاح

ان نكاح المجوس لاخواتهم وامهاتهم بقضاء الله وقدره وارادته ومنها ان المجوس قالوا ان القادر على الخير لا يقدر على الشر وبالعكس والمجبرة قالوا ان القدرة
موجبة للفعل غير متقدمة عليه فلا يكون القادر على الخير قادرا على الشر وبالعكس ومنها ان المجوس يعلقون هذه الاحكام من مدح وذم وامر ونهي بما لا
يفعل وهو طبع النور والظلمة والناصبة علقوا ذلك بما لا يفعل وهو الكسب فهذا جزاؤهم بما كسبوا وغضبوا والحمد لله رب العالمين قال المصنف
رفع الله درجته ومنها انه يلزم عدم الوثوق بوعده ووعيده لانه لو جاز منه فعل القبيح لجاز منه الكذب وح ينتفي الجزم بوقوع ما اخبر بوقوعه من
الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية ولا يبقى للعبد جزم بصدقه بل ولا ظن به لانه لما وقع منه انواع الكذب والشرور في العالم كيف يحكم العقل
بصدقه في الوعد والوعيد وح ينتفي فائدة التكليف وهو الحذر من العقاب والطمع في الثواب ومن يجوز لنفسه ان يقلد من يعتقد جواز الكذب على الله
تعالى وانه لا جزم بالبعث والنشور ولا بالحساب والثواب ولا بالعقاب وهل هذا الا خروج عن الملة الاسلامية فليحذر الجاهل من تقليد هؤلاء وليعتقد
بالحق ما عرف من مذهبهم فهذا هو عين مذهبهم وصريح مقالتهم نعوذ بالله منها ومن امثالها ومنها انه يلزم نسبة المطيع الى السفه والحمق ونسبة العاصي
الى الحكمة والكياسة والعمل بمقتضى العقل بل كلما يزداد المطيع في طاعته وزهده ورفضه الامور الدنيوية والانقطاع الى الله تعالى بالكلية والانقياد
الى امتثال اوامره واجتناب مناهيه نسب الى زيادة الجهل والحمق والسفه وكلما ازداد العاصي في عصيانه ولج في غيه وطغيانه واسرف في ارتكاب الملاهي
المحرمة واستعمال الملاذ المزجور عنها بالشرع نسب الى العقل والاخذ بالحزم لان الافعال القبيحة اذا كانت مستندة اليه جاز ان يعاقب المطيع على طاعته
ولا تفيد طاعته الا الخسران والتعب حيث جاز ان يعاقبه على امتثال امره ويحصل في الاخرة بالعذاب الاليم السرمد والعقاب المؤبد وجاز ان يثيب
العاصي فيحصل بالربح في الدارين ويتخلص من المشقة في المنزلين ومنها انه تعالى كلف المحال لان الاثار كلها مستندة اليه تعالى ولا تاثير لقدرة العبد
فيه فجميع الافعال غير مقدورة للعبد فقد كلف ببعضها فيكون قد كلف ما لا يطاق وجوزوا بهذا الاعتبار وباعتبار وقوع القبيح منه تعالى
ان يكلف الله تعالى العبد ان يخلق مثله تعالى ومثل نفسه وان يعيد الموتى في الدنيا كادم ونوح وغيرهما وان يبلع جبل ابي قبيس في ضمه ويشرب ماء دجلة
في جرعة وانه متى لم يفعل ذلك عذبه بانواع العذاب فلينظر العاقل في نفسه هل يجوز له ان ينسب ربه تبارك تعالى وتقدس الى مثل هذه التكاليف
الممتنعة وهل ينسب ظالم منا الى مثل هذا الظلم تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ومنها انه يلزم منه عدم العلم بنبوة احد من الانبياء عليهم السلام لان دليل
النبوة هو ان الله تعالى فعل المعجزة عقيب الدعوى لاجل التصديق وكل من صدقه الله تعالى فهو صادق فاذا صدر القبيح منه لم يتم الدليل اما الصغرى
فلجواز ان يخلق المعجزة للاغواء والاضلال واما الكبرى فلجواز ان يصدق المبطل في دعواه ومنها ان القبايح لو صدرت عنه لوجبت الاستعاذة منه لانه
اضر على البشر من ابليس لعنه الله وكان الواجب على قولهم ان يقول المتعوذ اعوذ بالشيطان الرجيم من الله تعالى وهل يرضى عاقل لنفسه المصير الى
مقالة يؤدي الى التعوذ من ارحم الراحمين واكرم الاكرمين وتخليص ابليس من اللعن والبعد والطرد نعوذ بالله من اعتقاد المبطلين والدخول في زمرة الضالين
ولنقتصر في هذا المختصر على هذا القدر انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قد عرفت فيما سبق مذهب الاشاعرة في عدم صدور القبيح من الله
تعالى وان اجماع الملتين منعقد على انه تعالى لا يفعل القبيح فكل ما اقام من الدلايل فقد ذكرنا انه اقامه في غير محل النزاع فان المدعى شيء ودليلهم نسبته بالقبح

في غير محل النزاع

العقلي والاشاعرة يستدلون الى انه لا يقبح منه ولا يجب عليه ثم ان المعتزلة لو ارادوا من نسبة فعل القبيح اليه تعالى انه يخلق القبايح من افعال
العباد على راي الاشاعرة فهذا شيء يلزمهم لان القبايح من الاشياء كما تكون في الاعراض كالافعال تكون في الجواهر والذوات فالخنزير قبيح والعقرب
والحية والحشرات قبايح وهم متفقون ان الله تعالى يخلقهم فكل ما يلزم الاشاعرة يلزمهم في خلق القبايح الجوهرية وان ارادوا انه يفعل القبايح
فان هذا شيء لم يلزم من كلامهم ولا هو معتقدهم كما صرحنا به مرارا انتهى واقول قد بينا انفا ان قول الاشاعرة بعدم صدور القبيح من
الاشياء التي لا يسمونها قبايحا الا التي لا يمكن لها حقيقة فهم لبسوا وخلطوا في اجماع الملتين في الحقيقة واما ما ذكره من انهم لو ارادوا من نسبة فعل
القبيح اليه تعالى انه يخلق القبايح من افعال العباد على راي الاشاعرة فهذا شيء يلزمهم اه ففيه اشتباه وحاشا ان يلزم اهل العدل مثل ذلك لان مرادهم
بالشرور والقبايح التي لا يفعله الله تعالى ما يكون مفاسده في نظام الوجود اكثر من مصالحه عند العقل وما هو محل النزاع من القبايح والمفاسد
الصادرة من العباد كالزنا واللواطة والسرقة ونحوها مما لا يجد العقل السليم فيها فائدة ونفعا اصلا في حفظ النظام ولو كانت فيها مصلحة نفعي
اقل من مفاسدها بخلاف ما قد يستقبحه العقل في بادي النظر من افعاله تعالى فانه اذا تامل فيها العاقل وتنبه يطلع على ما فيها من حكم ومصالح يخفى لا
يجوز الاستقباح في نظره استحسانا كما في قصة موسى مع الخضر عليهما السلام من خرق السفينة وقتل الغلام وكما في تعذيب الاطفال ولد
اوعقلا للتاديب والزجر عن المنكرات واليه اشار تعالى بقوله اني اعلم ما لا تعلمون وبه يتبين حسن خلق الحشرات والسباع الموذيات وابليس و
ذريته وتبعته وامثال الانبياء واما ما ذكره بعض متصوفة اهل السنة موافقا لبعض المتفلسفة من ان الشهوة مثلا من حيث انها ظل المحبة
الذاتية السارية في الوجود محمودة وعلمها وهو الفتنة مذمومة من حيث انها الباعث سبب بقاء النوع ومن حيث انها موجبة للذة التي هي نوع
من التجليات الالهية ايضا محمودة وعند وقوعها على غير موجب الشرع مذمومة لكونها سببا لانقطاع النسل وموجبا للفتن الغالبة الى
الفساد وهكذا جميع صور المراتب فكل منه والبداية حيث الكمال انتهى فلا يخفى ما فيه من ترويج سوق الزنا ومخالفته لبداهة العقل ولما عليه
الشرع وذووه واعلم ايدك الله ان جناية المجبرة على الاسلام كثيرة وبليتها على الامة عظيمة بجعلهم المعاصي على الله تعالى وقولهم انه لا يكون الا

ما اراده الله وانه لا قدرة على الكافر على الخلاص من كفره ولا سبيل للفاسق الى ترك فسقه وان الله تعالى قضى بالمعاصي على قوم وخلقهم لها وفعلها فيهم ثم يعذبهم عليها وقضى بالطاعات على قوم وخلقهم لها وفعلها فيهم ليثيبهم عليها وهذا الاعتقاد القبيح يسقط عن المكلف الحرص على الطاعة والاجتهاد في الارتداع عن المعصية لانه يرى ان اجتهاده لا ينفع وحرصه لا يغني بل لا اختيار له في الحقيقة ولا حرص لانه مفعول فيه غير فاعل وموجد فيه غير موجود ومخلوق لشيء لا محيد له عنه ومسوق الى امر لا انفصال له منه فاي خوف مع هذا يقع واي رجاء معه ينفع نعوذ بالله مما يقولون ونبرء مما يعتقدون ونعم ما انشد بعض العدل اشارة الى ما اعتقده هؤلاء خذلهم الله تعالى سالت المخنث عن فعله علام تخنث يا مادق فقال ابتلاني بداء العضال واسلمني القدر السابق ولمت الزناة على فعلهم فقالوا بهذا قضى الخالق وقلت لاكل مال اليتيم اكلت وانت امرء فاسق فقال وجادلني قوله اكلت واطعمني الرازق وكل يحيل على ربهم وما فيهم احد صادق ولنختم هذا المقام بمحاكمة يحكم بحسنها العاقل المتصف بالانصاف وهو ان نقول ان اراد الاشاعرة بقولهم انه لا مؤثر في الوجود الا الله انه علة قريبة لجميع الموجودات بان يكون مؤثرا فيها لا بواسطة شيء اخر فهو بعيد عن الثواب خروج عن الملة الاسلامية واسناد القبايح والشرور اليه تعالى وكل ذلك مستلزم للمحال ونقول للمعتزلة ان ارادوا بكون العبد موجدا لفعله انه علة تامة لوجود اثره وانقطاع تاثير الله تعالى اليه سواء كان بواسطة او بلا واسطة فهذا ايضا بعيد عن الصواب لان فعل العبد بالضرورة متوقف على قدرته والاته وبالضرورة ليسا منه فلا يكون هو علة تامة في وجود اثره ثم نقول علة العلة هل هي علة بالحقيقة ام لا فان كان علة العلة علة حقيقية كان الجميع مستندا الى الله تعالى لكن الامر ليس كذلك بل علة العلة علة على سبيل المجاز لو جواسناد الاثر الى المباشر القريب لما كان العبد مباشرا وقريبا لفعله اسند افعاله الواقعة بحسب قصده اليه لانه السبب في وجودها مثال ذلك ان النحل موجد للعسل ولا نقول ان النحل موجد الحلاوة في الذائقة بل الموجد لها هو العسل لانه العلة القريبة فيها والنحل اوجد الحلاوة بواسطة العسل فهو علة للعلة لا علة حقيقية وعلى هذا يحمل الايات الواردة في القران العزيز التي بعضها يدل على اسناد الافعال اليه تعالى وبعضها الى اسناد الافعال الينا وينطبق على المذهب الحق اعني قولنا انه لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين كما روي عن الامام الهمام جعفر بن محمد الصادق واختاره الشارح القديم للتجريد فقال والحق في هذه المسألة ان لا جبر ولا تفويض بل امر بين امرين وذلك لان لقدرة العبد تاثيرا في افعال نفسه لكن قدرته على الفعل لا يكون مقدورا له بل يخلقها الله تعالى فيه ولقدرة الله تعالى ايضا مدخل في صدور الفعل عنه فلا يكون جبرا صرفا ولا تفويضا صرفا بل امرا بين الامرين **قال المصنف** رفع الله درجته **المطلب الرابع** في ان الله تعالى يفعل لغرض وحكمة قالت الامامية ان الله تعالى انما يفعل لغرض وحكمة وفائدة ومصلحة ترجع الى المكلفين ونفع يصل اليهم وقالت الاشاعرة انه لا يجوز ان يفعل شيئا لغرض ولا لمصلحة ترجع الى العباد ولا لغاية من الغايات ولزمهم من ذلك محالات منها ان يكون الله تعالى لاعبا عابثا في فعله فان العابث ليس الا الذي يفعل لا لغرض وحكمة بل مجانا والله تعالى يقول وما خلقنا السماء والارض وما بينهما لاعبين ربنا ما خلقت هذا باطلا والفعل الذي لا غرض للفاعل فيه باطل ولعب تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا **اقول قال الناصب** خفضه الله تعالى اقول قد سبق ان الاشاعرة ذهبوا الى ان افعال الله تعالى ليست معللة بالاغراض وقالوا لا يجوز تعليل افعاله تعالى بشيء من الاغراض والعلل الغائية ووافقهم على ذلك جماهير الحكماء وطوائف الالهيين وذهبت المعتزلة ومن تابعهم من الامامية الى وجوب تعليلها دلائل الاشاعرة انه لو كان فعله تعالى لغرض من تحصيل مصلحة او دفع مفسدة لكان هو ناقصا لذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض لانه لا يصلح غرضا للفاعل الا ما هو اصلح له من عدمه وذلك لان ما استوى وجوده وعدمه بالنظر الى الفاعل او كان وجوده مرجوحا بالقياس اليه لا يكون باعثا له على الفعل وسببا لاقدامه عليه بالضرورة فكل ما كان غرضا وجب ان يكون وجوده اصلح للفاعل واليق به من عدمه وهو معنى الكمال فاذن يكون الفاعل مستكملا بوجوده ناقصا بدونه هذا هو الدليل وذكر هذا الرجل انه يلزم من هذا المذهب محال لان منها ان يكون الله تعالى لاعبا عابثا والجواب التحقيقي ان العبث ما كان خاليا عن الفوائد والمنافع وافعاله تعالى محكمة متقنة مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى جعلها الى مخلوقاته تعالى لكنها ليست اسبابا باعثة على اقدامه وعللا مقتضية لفاعليته فلا تكون اغراضا له ولا عللا غائية لافعاله حتى يلزم استكماله بها بل يكون غايات ومنافع لافعاله واثارا مترتبة عليها فلا يلزم ان يكون شيء من افعاله عبثا خاليا عن الفوائد وما ورد من الظواهر الدالة على تعليل افعاله تعالى فهو محمول على الغاية والمنفعة دون الغرض والعلة انتهى **واقول** سبق ان ما نسبه الى الحكماء الالهيين افتراء عليهم وانما نفوا عنه تعالى الغرض المستلزم للاستكمال او لا ظهار الكمال لا مطلقا وقد ايدنا ذلك هناك بكلام بعض المتالهين ونشد عضده هاهنا بكلام بعض المحققين حيث قال في الاقل الاسفار ان واجب الوجود تام وفوق التمام وجواد مطلق وهو المعطي لا لغرض ولا لطلب المجازاة والتعويض في مقابلة تلك الافاضة بل ولا مع قصد ذلك لان كل من كان فاعلا لذلك لا يعد جوادا بل صانعا ومناجرا ومستفيدا فلا يكون جوادا مطلقا بل الجواد المطلق من تنزه فيضه عطاءه عن قصد شيء من ذلك فهذا تنزه افعاله عن الاغراض المستلزمة لشيء مما ذكرنا حتى قصد افاضة الكمال لاجل الكمال او لاظهار الكمال فانه لا يكون كاملا مطلقا ولا جوادا كذلك واما ما ذكره من دليل الاشاعرة فهو مما اخذ بعض متاخري الاشاعرة من ظاهر كلام الاقل الاسفار نقوية لمذهب شيخه الاشعري مع تشنيعهم دائما على الامامية والمعتزلة بتوهم موافقتهم اياهم في بعض المطالب الدلائل وفيه نظر اذ لا يلزم من قوله لو كان فعله تعالى لغرض ان يكون مستكملا بتحصيل ذلك الغرض بل اللازم كونه مستكملا لوجود ذلك الفعل لان الاستكمال عبارة عن الحصول بالفعل لما له ذلك الحصول ولا حصول هاهنا متجددا الا لوجود ذلك الفعل لا للفاعل بل هو منبع جميع الكمالات من الازل الى الابد ولا سيما الكمالات الغيرية التي هي صفات واعتبارات لذاته من جملتها التكميل والايجاد الحاصل له دائما من غير تجدد بل المتجدد له هو تعلقه بافراد المكلفين وايضا انما يلزم الاستكمال ان لو كان الغرض

خابداليه

عايد اليه تعالى ونحن لا نقول بذلك بل الغرض انما عايد الى مصلحة العبد او الى اقتضاء نظام الوجود بمعنى ان نظام الوجود لا يتم الا بذلك الغرض فيكون الغرض عايدا الى النظام لا اليه وعلى كل من الامرين لا يلزم الاستكمال فان قيل ولو تم عود الغرض الى الغير يعيد استكماله بالغير قلنا وانما بالنسبة اليه في باب الغرضية على ان تخليد الكفار في النار وامانة الانبياء وابقاء ابليس وغيرها لا مصلحة فيها اصلا قلت لا نم انه لو اشتمل على حصول الغرض وعدم حصوله بالنسبة اليه تعالى مصلحة لان يكون غرضا داعيا الى فعله وانما يلزم لو لم يكن الفعل اولى من الترك بوجه من الوجوه وههنا ليس كذلك فانه بالنسبة الى العبد اولى ولو سلم فنقول الغرض كالاحسان مثلا اولى وارجح من عدمه عنده تعالى بمعنى انه عالم بارجحية الاحسان في نفس الامر ولا يلزم من اولوية الاحسان بالمعنى المذكور عنده استكماله تعالى لان الانفع ارجح في نفس الامر فلو لم يكن عالما بالارجحية يلزم عدم علمه بكونه انفع فيلزم النقص فيه وهو تعالى منزه عن النقص هذا والنفع في التخليد راجع الى المؤمنين حيث يلتذون بما انهم عند علمهم بتخليد الكفار في النار كما ينبئهم من قوله تعالى ونادى اصحاب الجنة اصحاب النار ان قد وجدنا ما وعدنا ربنا حقا فهل وجدتم ما وعد ربكم حقا وفي امانة الانبياء راجع اليهم عليهم السلام وهو خلاصهم من مكاره الدنيا وتنورهم بتزايد العقبى واتصالهم بنور القدس وفي ابقاء ابليس راجع الى المؤمنين حيث يحاربونه ويجاهدونه فيفوزون بسبب ذلك الى الاجر والثواب فظهر ان فعله تعالى لا بد ان يشتمل على غرض سواء كان راجعا الى المفعول او الى غيره ثم اقول انه يمكن ان يختار في الجواب ان فعله تعالى لغرض عايد اليه ويمنع لزوم نقصانه قبل حصول ذلك الغرض لجواز ان يكون حصول ذلك الغرض في هذا الوقت كمالا لا انه يلزم ان يكون لو لم يحصل قبل حصوله ناقصا ولا ان يكون عاريا عن صفة كمال بل اللازم ان يكون عاريا عن شيء لم يكن كمالا الى ذلك الزمان وايضا لا نسلم ان يكون الاحتياج في الفاعلية الى الغير مطلقا موجبا للنقصان فانه تعالى محتاج في صفات الفعلية الى المخلوقات وايضا لا يجوز ان يكون الواجب علة تامة لوجود الحادث والا يلزم قدمه فيحتاج ايجاد الحادث الى حادث اخر وهكذا فيلزم ان يكون كل حادث مسبوقا بحوادث غير متناهية والاحتياج في فاعليته الى غيره ليس بمستلزم للنقصان فكيف يكون الاحتياج فيها الى الغرض مستلزما له وايضا يحتاج الواجب في ايجاد العرض الى وجود المحل وفي ايجاد الكل الى وجود الجزء والشيخ الاشعري وان قال بانه لا علاقة بين الحوادث المتعاقبة الا باجراء العادة بخلق بعضها عقيب بعض كالاحراق عقيب مماسة النار والري عقيب شرب الماء وليس للمماسة والشرب مدخل في الاحراق والري لكن بديهة العقل شاهدة بان وجود المحل له مدخل في وجود العرض ووجود الجزء في وجود الكل وايضا تعليل افعاله تعالى راجع الى الصفات والكمالات الفعلية كخالقية العالم ورازقية العباد والخلو عنها ليس بنقص قطعا وانما النقص خلوه عن الصفات الحقيقية وبهذا يندفع ما قيل ان الغرض علة لعلية العلة الفاعلية فلو كان لفعله تعالى غرض لاحتاج في عليته اليه والمحتاج الى الغير مستكمل به بلا مرية انتهى ووجه الدفع ظاهر بما ذكرنا ويمكن ان يدفع بوجه اخر وهو ان غرض الفاعل يكون سببا للفاعل على الاقدام بفعله بمعنى ان العلم بالغاية المترتبة على الفعل يكون سببا للفاعل على الاقدام بالفعل الا ترى ان الغرض باعتبار الوجود الذهني لغيره لا يصلح يكون باعثا على الاقدام وهو بهذا الوجود كيفية قبل علم فعلى هذا انما يلزم استكماله تعالى عن علمه من جهة الاشاعرة وهو عندهم جايز بل يجوز عنهما برا واوصافا الثابتة وعندنا علمه ليس صفة موجودة حتى يلزم الاستكمال من الغير بل ليس ههنا الا عالمية محضة وذات عالم يعبر عنه في الفارسية بدانا فلا يلزم علينا استكماله من الغير ويلزم عليهم استكماله عن امر اخر سوى ما جوزوا استكماله عنه لا يقال ان الاشاعرة انما قالوا لو ابعدوا الغرض في افعاله تعالى لان الغرض عندهم ما له مدخل في فاعلية الفاعل وهم لا يقولون بفاعل غير الله تعالى لانا نقول لا نسلم ان الغرض فاعل لفاعلية الفاعل بل المشهور انه علة وهو اعم من الفاعل ولو سلم فنقول انهم لا يقولون بفاعل غير الله تعالى يكون موثرا في الوجود والفاعلية امر اعتباري وايضا لو صح ذلك يلزم ان لا يقولوا بالغرض في افعالنا ايضا ويمكن ان يجاب عن اصل الشبهة ايضا بان الغرض انما كان عادة كما ان التاسبب على ذلك الحراق عند الاشاعرة لا يلزم منه الاستكمال فان الذات يمكن ان يفعل بلا سبب فلا يكون ناقصا لا يقال ان الاشاعرة انما استدلوا على نفي تعليل افعاله تعالى بالغرض حقيقة وليس مقصودهم نفي السببية العادية لانا نقول لا فرق بين الباعث الحقيقي والعادي في انه لا بد ان يكون وجوده اولى واصلح بالنسبة الى الفاعل وايضا يتوجه على اصل مدعى الخصم ما مر من انهم يقولون بحجية القياس وهي فرع ان يكون افعاله تعالى معللة بالاغراض ونقل شارح الطوالع عن اكثر الفقهاء انهم قالوا بتعليلها وقد اعترف بذلك شارح المقاصد حيث قال الحق ان تعليل بعض الافعال سيما شرعية الاحكام بالمصالح ظاهر كايجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات وما اشبه ذلك والنصوص ايضا شاهدة بذلك كقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ومن اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل الاية فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج الاية ولهذا يكون القياس حجة الا عند شرذمة واما تعميم ذلك بانه لا يخلو شيء من الامور وفيه ان النصوص كما دلت على اثبات الغرض في البعض يدلت على الكل لان الحديث القدسي لولاك لما خلقت الافلاك وايات خلقت الاشياء لاجلك وخلقتك لاجلي وكنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لاعرف وامثالها يدل على التعميم وايضا العقل كاف في الحكم بان المختار لا بد لفعله من غرض والا لكان النقص فاذا اندفع النقض بالوجوه السابقة بقي الحكم صحيحا مؤيدا بالنقل والحق ان القول بتعليل الافعال هو الحق الذي ليس للشبهة الى ساحته مجال والقول الذي ليس يعجوله خطأ وخلل لكن الاشعري قد يستولي على الشاذلك الحال الغفلة شعوره وتورط في مخالفة اهل الاعتزال وطمع بذلك رفعة شانه عند الجهال ثم وسع اصحابه بترويج المقال بضم اضعافه من الاغاليط والبنيات الموقعة في الاوهام انا نذكر شبههم كلام دقيق لا يفهم ولا يرام الا بعد طول تربية النقض والابرام والذي يشهد على ذلك ما ذكره السيد معين الدين الايجي الشافعي في رسالته التحقيق مسئلة الكلام حيث قال الكلام بينهما

فانا نعلم قطعا ان ثبوت بعض الصفات الكمالية في بعض الاوقات كمال دون بعض مثلا بالنسبة الى ابن عشر سنين فلم لا يجوز ان يكون في الغاية كذلك منه

والحاصل ان كل ما نعقد به كمالا من النسب المتجددة فكما تعتد بتجدده وتلك النسب لم يكن كمالا قبل تجددها فلا يكون ناقصا قبل تجدده منه

[illegible] ان الغرض [illegible]

فدلالة الحديث الاول على ثبوت الغرض في جميع افعاله تعالى نظر لظهور ان يقال اذا خلقت الافلاك وهي الاشرف خلقت لغرض هو حيوة النبي صلعم ثبت كون الارض وما فيها لتطفيل وجوده بطريق الاولى او يقال المراد انك مستجمع ما فيها او يقال بالفضل منه

القيل والقال لفظ فارسي مولد يطلق على الكلام المشتمل على الخطاء والخطا والكثير الذي لا ياتي الا الاحمق الذي لا شعور له كالاشعري ومن تبعه من معاشر الاشاعرة الفاجرة منه

تشنيع شيخه الاشعري في تلك المسئلة على ما ذكرنا مشابها الى تشنيعه في هذه المسئلة فهل العلم انه رضي الله عنه قد يرجع الى عفة حد يقو يجرد
اقتباس قياس لا اساس له مع انه مناف لصرايح القران وصحاح الاحاديث مثل ان افعال الله تعالى غير معلل بغرض و دليله كما صرح به في كتبه انه يلزم تاثر
الرب عن شعوره بخلقه وانت تعلم انه لا يشك و مرتاب عالم تعلق علمه بالممكنات والغايات المترتبة عليها صفة ذاتية وفعله موقوف على صفة ذاتية
وكم من الصفات الذاتية موقوفة على صفة مثلها و تعهد ربنا عن ان يحصل له بواسطة شعور بمنافاة الشيء شوق وانفعال في ذاته الاقدس
كما في الحيوانات انتهى كلامه ولا يخفى انه كما يدل على ان كلام الاشعري في هذه المسئلة مبني على قياس لا اساس له يدل على ان ذلك القياس
قياس الغائب على الشاهد مع ان اهل السنة لا يجوزون ذلك فتأمل فان الفكر فيه طويل والله الهادي للسبيل واما ما ذكره من الجواب
الذي سماه تحقيقا فبطلانه ظاهر لانه مع مناف لما ذكروه في بحث الحسن والقبح من انه ليس في الافعال قبل ورود الامر والنهي جهة محسنة او مقبحة
بهما منشأ للامر والنهي مردود بان الفاعل اذا فعل فعلا من غير ملاحظة فائدة ومصلحة فيه يعد ذلك الفعل عبثا او في حكم العبث
في القبح وان اشتمل على فوائد ومصالح في نفس الامر لان مجرد الاشتمال عليها لا يخرجه عن ذلك ضرورة انها لا يكون ملحوظا للفاعل عند
ايقاع الفعل ولا مؤثرا في اقدامه عليه في حكم العبث كما لا يخفى على من اتصف بالانصاف **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه
يلزم ان لا يكون الله تعالى محسنا الى العباد ولا منعما عليهم ولا راحما ولا كريما في حق عباده ولا جوادا وكل هذا ينافي نصوص الكتاب العزيز والمتواتر
من الاخبار النبوية واجماع الخلق كلهم من المسلمين وغيرهم فانهم لا خلاف بينهم في وصف الله تعالى بهذه الصفات على سبيل الحقيقة لا على
سبيل المجاز وبيان لزوم ذلك ان الاحسان انما يصدق لو فعل المحسن نفعا لغرض الاحسان الى المنتفع فانه لو فعله لا لذلك لم يكن محسنا ولهذا
لا يوصف مطعم الدابة لتسمن حتى يذبحها بالاحسان في حقها ولا بالانعام عليه ولا بالرحمة لان التعطف والشفقة انما يثبت مع قصد الاحسان
الى الغير لاجل نفعه لا لغرض اخر يرجع اليه وانما يكون كريما وجوادا لو نفع الغير للاحسان والتفضل ولو قصد منه النفع لا لغرض لم يكن كريما
ولا جوادا فتعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فلينظر العاقل المنصف من نفسه هل يجوز ان ينسب ربه جل وعز الى العبث في افعاله وانه ليس بجواد ولا
محسن ولا رحيم ولا كريم نعوذ بالله من مزال الاقدام والانقياد الى مثل هذه الاوهام انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول الجواب منع الملازمة
لان خلو الفعل من الغرض لا يستدعي كون الفاعل غير محسن ولا راحم ولا منعم فان معنى الغرض ما يكون باعثا للفاعل على الفعل ويمكن صدور
الاحسان والرحم والانعام من الفاعل من غير باعث له بل لاقتضاء الذاتية التي يلزم ذات الفاعل نعم لو كان خاليا من المصلحة والفائدة
لكان ذلك الفعل عبثا وقد بينا ان افعاله تعالى مشتملة على الحكم والغايات والمصالح فلا يكون افعاله عبثا واما قوله ان التعطف والشفقة
انما يثبت مع قصد الاحسان الى الاجل الغير نفعه فان اراد بالقصد الغرض والعلة الغائية فممنوع وان اراد الاحسان وارادة ايصال الاحسان الى
المحسن اليه بالتعيين فذلك في حقه تعالى ثابت وهذا لا يتوقف على وجود الغرض والعلة الغائية انتهى **واقول** ما ذكره في منع الملازمة منع لمقدمة
اثبتها المصنف بقوله فانه لو فعله لا لذلك لم يكن محسنا اه وقد اشرنا اليه في دفع ما سبق من جوابه الذي سماه تحقيقا وكذا الكلام فيما ذكره
في تأييد الاول من المنع على انه ما سلمه في هذا الترديد من ان يراد من قصد الاحسان الى المحسن اليه هو عين القول بالغرض في المعنى لان ارادة ايصال الاحسان الى
المحسن اليه يستلزم ما ذكرنا من ملاحظة فائدة ذلك الفعل ومصلحته فيه وهو معنى الغرض والعلة الغائية كما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله
درجته ومنها انه يلزم ان يكون جميع المنافع التي جعلها الله تعالى منوطة بالاشياء غير مقصودة ولا مطلوبة لله تعالى بل وضعها وخلقها عبثا فلا يكون خلق
العين للابصار ولا خلق الاذن للسماع ولا اللسان للنطق ولا اليد للبطش ولا الرجل للمشي وكذا جميع الاعضاء التي في الانسان وغيره من الحيوانات ولا خلق
الحرارة في النار للاحراق ولا الماء للتبريد ولا خلق الشمس والقمر والنجوم للاضاءة ومعرفة الليل والنهار للحساب وكل هذا مبطل للاغراض والحكم
والمصالح ويبطل علم الطب بالكلية وانه لم يخلق الادوية للاصلاح ويبطل علم الهيئة وغيرها ويلزم العبث في ذلك كله تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا
وقال الناصب خفضه الله اقول اذا قلنا ان افعاله تعالى محكمة متقنة مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى راجعة الى مخلوقاته تعالى لا يلزم انه
ان يكون منافع الاشياء غير مقصودة لله تعالى بل هو الحكيم خلق الاشياء ورتب عليها المصالح وقيل خلق الاشياء قدرها ودبرها ولكن ليست افعاله معللة
بالعلة الغائية كافعالنا الاختيارية فانا لو فقدنا العلة الغائية لم نقدر على الفعل الاختياري وليس هو تعالى كذلك للزوم النقص والاحتياج بل الحكم
والمصالح تترتب على افعاله من غير قصد الاحتياج الى العلة الغائية الباعثة للفاعل ولولا ما لم يتصور الفعل الاختياري من الفاعل هذا هو المطلوب
من كلام الاشاعرة لا نفي منافع الاشياء وانها لم يكن معلومة لله تعالى وقت خلق الاشياء مثلا اقتضت حكمته خلق العالم ان يخلق الشمس مضيئة وفي
اضاءتها منافع للعباد فالله تعالى قبل ان يخلق الشمس كان يعلم هذه المنافع المترتبة عليه لخلقها وترتب المنافع عليها من غير احتياج الى الباعث الى هذا
المخلوق فلا يلزم ان لا يكون المنافع مقصودة بل هي مقصودة بمعنى ملاحظة المصلحة والغاية المترتبة عليها لا بمعنى الغرض الموجب لاثبات النقص انتهى **واقول**
ان قوله اولا لا يلزم ان يكون منافع الاشياء غير مقصودة لله تعالى كقوله ثانيا بل هي مقصودة بمعنى ملاحظة المصلحة اه كلام مجمل ان اراد به انها مقصودة لله
لله تعالى وملحوظة له عند الاتيان بالفعل فقد ثبت الغرض كما مر بيانا وان اراد انه ملحوظ قبل ذلك غير ملحوظ عنده الاتيان بالفعل فهو عبث او في حكم
العبث كما مر فيه واما ما ذكره من انا لو فقدنا العلة الغائية لم نقدر على الفعل الاختياري وليس هو تعالى كذلك للزوم النقص والاحتياج اه فيتوجه عليه

يلزم ... ان علمه تعالى بالممكنات وبغاياتها المرتبة صفة ذاتية له تعالى فلو توقف فعله تعالى عليها لا يلزم الاستكمال عن الغير بل اللازم توقف فاعليته على بعض الصفات ولا محذور فيه لان صفات الذات بعضها متوقف على البعض كالقدرة على العلم والحيوة فلا يلزم من توقف فاعليته التي هي صفة اضافية على العلم محذور منه

ما ذكره فانه

ما ذكرناه آنفاً من أن الاتمام لا احتياج في فاعليته الى الغير وانما موجب للنقصان فانه تعالى محتاج في صفاته الفعلية الى مخلوقاته اتفاقاً على انا قد ذكرنا سابقاً
ما يدفع ذلك بوجه آخر وهو ما حاصله انه انما يلزم استكماله تعالى عن علمه واختياره اليه وهو جائز عند الاشاعرة فتذكر **قال المصنف** رفع الله
درجته ومنها انه يلزم منه الطامة العظمى والداهية الكبرى عليهم وهو ابطال النبوات باسرها وعدم الجزم بصدق احد منهم بل يحصل الجزم بكذبهم اجمع لان النبوة
انما يتم بمقدمتين احدهما ان الله تعالى خلق المعجزة على يد مدعي النبوة لاجل التصديق والثانية ان كل من صدقه الله تعالى فهو صادق ومع عدم القول باحدهما لا يتم
دليل النبوة فانه تعالى لو خلق المعجزة لا لغرض التصديق لم يدل على صدق المدعي اذ لا فرق بين النبي وغيره فان خلق المعجز لو لم يكن لاجل التصديق لكان لكل احد ان يدعي
النبوة ويقول ان الله تعالى صدقني لانه خلق هذه المعجزة فيكون نسبة النبي وغيره الى هذه المعجزة على السواء ولانه لو خلقه لا لاجل التصديق لزم الاغراء بالجهل لانه
دال عليه في مجرى الشاهد فلو ادعى شخص انه رسول السلطان وقال للسلطان ان كنت صادقاً في دعوى رسالتك فخالف عادتك واخلع خاتمك ففعل السلطان
ذلك ثم تكرر هذا القول من يدعي رسالة السلطان وتكرر من السلطان هذا الفعل عقيب الدعوى فان الحاضرين باجمعهم يجزمون بانه رسول السلطان
كذا هنا اذا ادعى النبي الرسالة وقال ان الله تعالى يصدقني بان يفعل فعلاً لا يقدر الناس عليه مقارناً للدعوى وتكرر هذا الفعل من الله تعالى عقيب تكرر الدعوى
فان كل عاقل يجزم بصدقه فلو لم يفعله لاجل التصديق لكان الله تعالى مغرياً بالجهل وهو قبيح لا يصدر عنه تعالى وكان مدعي النبوة كاذباً حيث قال ان الله تعالى
خلق المعجز على يدي لاجل تصديقي فاذا استحال عندهم ان يفعل لغرض كيف يجوز للنبي هذه الدعوى والمقدمة الثانية وهي ان كل من صدقه الله تعالى
فهو صادق ممنوعة عندهم ايضاً لانه يخلق الاضلال والشرور وانواع الفساد والشرك والمعاصي الصادرة من بني آدم فكيف يمتنع عليه تصديق الكاذب فبطل
المقدمة الثانية ايضاً فهذا نص مذهبهم وصريح معتقدهم نعوذ بالله من عقيدة ادت الى ابطال النبوات وتكذيب الرسل والتسوية بينهم وبين مسيلمة
حيث كذب في ادعاء الرسالة فلينظر العاقل المنصف ويخاف ربه ويخشى من أليم عقابه ويعرض على عقله هل بلغ كفر الكافر الى هذه المقالات الردية والاعتقادات
الفاسدة وهل هؤلاء اعذر في مقالتهم ام اليهود والنصارى الذين حكموا بنبوة الانبياء المتقدمين عليهم السلام وحكم عليهم جميع الناس بالكفر حيث انكروا نبوة
محمد صلى الله عليه وآله وهؤلاء قد لزمهم انكار جميع الانبياء عليهم السلام فهم شر من اولئك ولهذا قال الصادق عليه السلام حيث عدهم وذكر اليهود والنصارى
انهم شر الثلاثة ولا يعلن المقلد نفسه من فساد هذا القول معلوم لكل احد وهم معترفون بنفسه ايضاً انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول حاصل ما يعتقد هذا
الاستدلال من هذا الكلام ان الله تعالى لو لم يخلق المعجزة لغرض تصديق الانبياء لم يثبت النبوة فعلم ان بعض افعاله تعالى معللة بالاغراض والجواب انه ان اراد
بهذا الغرض العلة الغائية الباعثة للفاعل المختار على فعله الاختياري فهو ممنوع وان اراد ان الله تعالى يعقب المعجزة بالقصد الاختياري وغايته وفائدته
تصديق النبي من غير ان يكون تصديق النبي باعثاً له على افاضة المعجزة فهذا مسلم ويحصل من تصديق الانبياء من غير اثبات الغرض وهذا مذهب الاشاعرة
كما قدمنا ثم ان هذا الرجل يفتري عليهم المذاهب المخترعة من عند نفسه من غير فهمهم لكلامهم وتأمل في غرضهم فانهم يعنون بنفي الغرض نفي
الاحتياج من الله تعالى ووافقهم في ذلك جميع الحكماء الالهيين فان كان هذا المدعى صادقاً فكيف يكفرهم ويرجح عليهم اليهود والنصارى وان كان باطلاً
فيكون غلطاً منهم في عقيدتهم على اختيار ما ينزه به الله تعالى من الاغراض والنقص والاحتياج فكيف يجوز ترجيح اليهود والنصارى عليهم ومع ذلك
افترى على الصادق عليه السلام كذباً في حقهم وان كان قد قال الصادق هذا الكلام فيجب حمله على طائفة اخرى غير الاشاعرة كيف والشيخ الاشعري الذي هو مؤسس
هذه المقالة تولد بعد سنين كثيرة من زمان الصادق عليه السلام والاشاعرة كانوا بعده فكيف ذكرهم الصادق في هذه المقالة فعلم ان الرجل مفتري كذاب مثل
كوادن حلة وبغداد لا افلح من رجل سوء انتهى **واقول** قد تورده ما يتفوه به الناصب الحمار المهذار من الترديد بتسفيه وتبيان كذب ما ادعاه من موافقة الحكماء
مع الاشاعرة في هذه المسألة واما قوله وان كان هذا المدعى باطلاً فيكون غلطاً منهم في عقيدتهم ففيه انهم اصروا على تلك العقيدة الباطلة ولم يتأملوا
في حجج اهل الحق عناداً واستكباراً ولم يلتفتوا الى نصحهم اياهم وايضاحهم ذلك لهم باوضح بيان ان النقص والاحتياج الذي توهموه غير لازم كما مر وهذا
دليل التعنت والجرأة على الله تعالى ورسوله عليه السلام فان الاصرار فيما يؤدي الى انكار جميع الانبياء صح انهم اشر من اليهود والنصارى ثم ما توهمه من
تأخر الشيخ الاشعري عن زمان مولانا الصادق عليه السلام لتصحيح الحديث الذي رواه المصنف عنه مدفوع بانه لا يلزم من وصف شخص احد او جماعة بوصف كلي ان يكون
ذلك الواحد المبهم الموصوف به او جميع الجماعات الموصوف به موجودة عند الوصف وذلك ظاهر والا لزم ان يكون الموصوفون بالايمان في قوله تعالى يا ايها
الذين آمنوا ونحوه الموجودين في زمان نزول الآية دون من بعدهم من المؤمنين وبطلانه ظاهر وبالجملة مرجع الضمير البارز في قول المصنف حيث عدهم صنف الناس
المجبرة وهذا الوصف صادق على الاشعري واتباعه المجبرة المتسترين بالكسب الذي لا محصل له كما مر وسيجيء وان وجدوا بعد زمان مولانا الصادق عليه السلام
وكذا الحال في الحديث المشهور من ان القدرية مجوس هذه الامة فان المعتزلة يقولون المراد بالقدرية الاشاعرة والاشاعرة يقولون المراد بها
المعتزلة مع ان مبدأ ظهور كل من هاتين الفرقتين متأخر عن زمان النبي صلى الله عليه وآله باكثر من مائتي سنة ولا يخفى ان فضول شغل الناصب عن ايراد هذا المعنى المعلوم
المعهود من اعدل الشهود على انه اجهل وابلد من كودن اليهود **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه يلزم مخالفة الكتاب العزيز لان الله تعالى
قد نص صريحاً في عدة مواضع من القرآن انه يفعل لغرض وغاية لا عبثاً ولعباً قال الله تعالى وما خلقنا السماء والارض وما بينهما لاعبين وقال الله تعالى
أفحسبتم انما خلقناكم عبثاً وقال الله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وهذا الكلام نص صريح في الغرض والغاية وقال الله تعالى فبظلم من الذين
هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم وبصدهم عن سبيل الله وقال الله تعالى لعن الذين كفروا من بني اسرائيل على لسان داود وعيسى بن مريم ذلك بما عصوا

وكانوا يعبدون وقال الله تعالى ولنبلوا اخباركم والآيات الدالة على الغرض والغاية في افعال الله تعالى اكثر من ان يحصى فليتق الله المقلد في نفسه ويخشى عقاب
ربه وينظر الى ما قال ولا ينظر الى من قال وليستعد لجواب رب العالمين حيث قال اولم نعمركم ما يتذكر فيه من تذكر وجاءكم النذير فهذا كلام الله تعالى على لسان
النذير وما يتلى من الادلة العقلية المستندة الى العقل الذي جعله الله تعالى حجة على بريته وليدخل في زمرة الذين قال الله تعالى عنهم فبشر عبادي الذين يستمعون
القول فيتبعون احسنه اولئك الذين هداهم الله واولئك هم اولوا الالباب ولا يدخل نفسه في زمرة الذين قال الله عنهم قالوا ربنا ارنا اللذين اضلانا
من الجن والانس نجعلهما تحت اقدامنا ليكونا من الاسفلين ولا يعتذر بقصر العمر فهو طويل على المتفكر لوضوح الادلة وظهورها ولا يعتذر بعدم المرشد
فالرسل متواترة والائمة متتابعة والعلماء متظافرة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قد ذكرنا فيما سبق ان ما ورد من الظواهر الدالة على تعليل افعاله تعالى
فهو محمول على الغاية والمنفعة دون الغرض والعلة فقوله وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فالمراد منه ان غاية خلق الجن والانس والحكمة والمصلحة فيه
كانت هي العبادة لا ان العبادة كانت باعثا له على الفعل كما في ارباب الارادة الناقصة الحادثة وكذا غيره من نصوص الآيات فانها محمولة على الغاية و
الحكمة لا على الغرض انتهى واقول قد بينا فيما سبق ان ما توهمه من استلزام اثبات الغرض للنقص مردود لا يصلح للمعارضة وتأويل النصوص والصواب
ابقاؤها على ظواهرها قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه يلزم تجويز تعذيب اعظم المطيعين لله تعالى كالنبي صلى الله عليه وآله باعظم انواع العذاب واثابة
اعظم العاصين له كابليس وفرعون باعظم مراتب الثواب لانه اذا كان يفعل لا لغرض وغاية ولا لكون الفعل حسنا ولا يترك الفعل لكونه قبيحا بل مجانا
لغير غرض لم يكن تفاوت بين سيد المرسلين وبين ابليس في الثواب والعقاب فانه لا يثيب المطيع لطاعته ولا يعاقب العاصي لعصيانه فهذان الوصفان اذا
تجردا عند الاعتبار في الاثابة والانتقام لم يكن لاحدهما اولوية الثواب والعقاب دون الآخر فهل يجوز لعاقل ان يخاف الله تعالى وعقابه ان يعتقد في
الله تعالى مثل هذه العقائد الفاسدة مع ان الواحد منا لو نسب غيره الى انه يسيء الى من احسن اليه ويحسن الى من اساء اليه قابله بالشتم والسب ولم يرض بذلك
منه فكيف يليق ان ينسب ربه الى شيء يكرهه ادون الناس لنفسه وقال الناصب خفضه الله اقول هذا الوجه بطلانه اظهر من ان يحتاج الى بيان
لان احدا لم يقل بان الفاعل المختار الحكيم لم يلاحظ غايات الاشياء والحكم والمصالح فيها فانهم يقولون في اثبات صفة العلم ان افعاله متقنة وكل
من كان افعاله متقنة فلا بد ان يلاحظ الغاية والحكمة فملاحظة الغاية والحكمة في الافعال لا بد من اثباته بالنسبة اليه تعالى واذا كان كذلك كيف يجوز
التسوية بين العبد المطيع والعبد العاصي وعندي ان الفريقين من الاشاعرة والمعتزلة ومن تابعهم من الامامية لم يحرروا محل هذا النزاع ولم يبينوا
محله فان جل ادلة المعتزلة دلت على انهم فهموا من كلام الاشاعرة نفي الغاية والحكمة والمصلحة وانهم يقولون ان افعاله اتفاقيات كافعال من لم يلاحظ
الغايات واعتراضاتهم واردة على هذا فنقول الافعال الصادرة من الانسان مثلا مبدؤها دواع مختلفة ولا بد لهذه الدواعي المختلفة من ترجيح بعضها على
بعض والمرجح هو الارادة الحادثة فذلك الداعي الذي بعث الفاعل على الفعل مقدم على وجود الفعل ولولاه لم يكن للفاعل فهذا الفاعل الاختياري محتاج
في صدور الفعل عنه الى ذلك الباعث وهو العلة الغائية والغرض هذا تعريف الغرض في اصطلاح القوم فان عرض على هذا المعتزلي فاعترف بانه يجب
في افعاله تعالى هذا الغرض لزمه اثبات الاحتياج لله تعالى في افعاله وهو لا يقول بهذا قط لانه ينفي الصفات الزائدة لئلا يلزم الاحتياج فكيف يجوز الغرض
المؤدي الى الاحتياج فلا شك انه ينفي الصفات الزائدة لئلا يلزم الاحتياج هذا من الله تعالى فبقي ان مراده من اثبات الغرض دفع العبث من افعاله تعالى فهو يقول
ان الله تعالى مثلا خلق الخلق للمعرفة يعني غاية الخلق والمصلحة التي لاحظ حكم الله تعالى وراء علمها هي المعرفة لا انه يفعل الافعال لا لغرض ومقصود
كالعابث واللاعب فهذا عين ما يقوله الاشاعرة من اثبات الغاية والمصلحة فعلم ان النزاع نشأ من عدم تحرير المدعى انتهى واقول من العجب انه
يحكم بان بطلان ما ذكره المصنف اظهر من ان يخفى ثم يحكم اخيرا بانه صالح للصلح بوجه واما ما ذكره بقوله لان احدا لم يقل بان الفاعل المختار لم يلاحظ
غايات الاشياء الخ فانما يدل على عدم القول بان الفاعل للشيء غير ملاحظ لغايته بمعنى انه يتصور تلك الغاية والمصلحة الحاصلة في ذات الشيء لا انه
يجعل تلك الغاية والمصلحة منشأ وعلة لصدور ذلك الشيء عنه والمعتزلة يوجبون ملاحظة الفاعل لغاية الشيء بمعنى قصد كون تلك الغاية
منشأ وعلة لصدور ذلك الشيء عنه واين هذا من ذاك ومن البين ان مجرد تصور الغاية الحاصلة في ذات الفعل بدون ان يجعل منشأ لصدور الفعل
لا يمنع عن التسوية بين العبد المطيع والعبد العاصي لجواز ان يتصور ذلك ولا يجعله علة ومنشأ لصدور الفعل فيجوز استعماله في خلاف ما اقتضته
الغاية الكائنة فيه واما ما ذكره من الصلح فهو مبني على تخليطه المذكور فيكون صلحا من غير تراضي الخصمين قال المصنف رفع الله
درجته المطلب الخامس في انه تعالى يريد الطاعات ويكره المعاصي هذا مذهب الامامية قالوا ان الله تعالى اراد الطاعات سواء وقعت او لا ولم يرد المعاصي سواء
وقعت او لا ولم يكره الطاعات سواء وقعت او لا وخالفت الاشاعرة مقتضى العقل والنقل في ذلك فذهبوا الى ان الله تعالى يريد كل ما وقع في الوجود
سواء كان طاعة او لا وسواء امر به او لا وكره كل ما لم يقع سواء كان طاعة او لا وسواء امر به او نهى عنه فجعلوا كل المعاصي الواقعة في الوجود من الشرك والجور
والظلم والعدوان وانواع الشرور مرادة لله تعالى وانه تعالى راض بها وبعضهم قال انه محب لها وكل الطاعات التي لم تصدر عن الكفار مكروهة لله تعالى
غير مريد لها وانه تعالى امر بما لا يريد ونهى عما لا يكره وان الكافر فعل في كفره ما هو مراد لله تعالى وترك ما كرهه الله تعالى من الايمان والطاعة منه وهذا
القول يلزم منه محالات منها نسبة القبيح الى الله تعالى لان ارادة القبيح قبيحة كما ان ارادة الحسن حسنة وقد بينا انه تعالى منزه عن فعل القبائح كلها انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول قد سبق ان مذهب الاشاعرة ان الله تعالى مريد لجميع الكائنات غير مريد لما لا يكون فكل كائن مراد له وما ليس

بكائن

فيمن يعلله بمثل لا يستحق التعليل به لا ولينظر صح

[illegible]

فيه اشارة الى ان ما قالوه في هذا المقام من بيان افعاله تعالى مشتمل على الحكمة والمصلحة في ذاته لكن ليس ملحوظا له ذلك على وجه العلية والغرضية بناء على ما قالوا في بحث الحسن والقبح من انه لا حسن للفعل في نفسه قبل ورود الشرع تأمل منه

المختار ان يفعل ذلك ان تعقل

بكائن ليس بمراد واتفقوا على جواز اسناد الكل اليه تعالى جملة واختلفوا في التفصيل كما هو مذكور في موضعه ومذهب المعتزلة ومن تابعهم من الامامية انه تعالى مريد لجميع افعاله واما افعال العباد فهو مريد لما هو مأمور بها كاره للمعاصي والكفر ودليل الاشاعرة انه خالق للاشياء كلها وخالق الشيء بلا اكراه مريد له بالضرورة واما ما استدل به هذا الرجل في عدم جواز ارادة الله تعالى للشرك والمعاصي فهو من اسناد المعتزلة والجواب ان الشرك مراد الله تعالى بمعنى انه مر قدره الله تعالى في الازل للكافر لا انه رضي به ولم يرض الشرك به وهذا من باب التباس الرضى بالارادة واما كون الطاعات التي لم يحصل عن الكفار مكروه لله تعالى فان اراد بالكراهة عدم تعلق الارادة به فصحيح لانه لو اراد لوجد وان اراد عدم الرضا به فهو باطل لانه لم يحصل في الوجود حتى يتعلق به الرضا او عدمه واما انه تعالى امر بما لا يريد ونهى عما يكره فانه تعالى امر الكفار بالاسلام ولم يرد اسلامهم بمعنى عدم تعلق ارادته باسلامهم وهذا لا يعد من السفه ولا تحذر ورهنه وانما يكون سفها لو كان الغرض من الامر منحصرا في ايقاع المأمور به ولكن هذا الانحصار ممنوع لانه ربما كان لاتمام الحجة عليهم فلا يعد سفها واما ما ذكره من لزوم نسبة القبيح الى الله تعالى لان ارادة القبيح قبيحة فجوابه ان الارادة بمعنى التقدير وتقديره بخلق القبيح في نظام العالم ليس بقبيح من الفاعل المختار اذ لا قبح بالنسبة اليه على ان هذا مبني على القبح العقلي وهو ممنوع عندنا ومع هذا فانه مشترك الالزام لان خلق الخنزير الذي هو القبيح يكون قبيحا والله تعالى خلقه بالاتفاق منا ومنكم انتهى **واقول** لا يخفى ان صغرى ما ذكره من دليل الاشاعرة ممنوعة وانما الله سبحانه خالق لما يكون خيرا غالبا على شره والقبائح الصادرة من الشاهد لا يليق صدورها منه سبحانه واما ما ذكره من الجواب فهو مبني على ما اخترعه واصطلحه من جعل الارادة بمعنى التقدير وقد سبق انه يمكن كونه قد تبع في ذلك للتحاشي من طوائف الشيعة وكونه متوهما للاصطلاح اصحابه على ذلك من كلام شارح العقائد فنذكر وايضا ان اراد بالتقدير الخلق فهو اول البحث والنزاع لانا نمنع كون الشرك ونحوه من القبائح المشاهدة في الشاهد صادرة عنه تعالى وان اراد التبيين والاعلام والكتابة في اللوح المحفوظ ونحو ذلك من معاني التقدير فهو خارج عن محل النزاع كما عرفت في بحث القضاء والقدر وقد سبق بيان الفرق بين الارادة والرضا غير مرضي واما ما ذكره بقوله واما كون الطاعات التي لم يصدر عن الله تعالى مكروهة له تعالى فيظهر من تعقيبه اياه بالترديد الا انه حرف عنه شيئا ذكره المصنف وهو افتراء بلا امتراء لان المصنف لم يذكر ان الطاعات التي لم يصدر عن الكفار مكروهة لله تعالى بل قال انه تعالى اراد الطاعات سواء وقعت او لم تقع هذا من ذلك مع ان ذلك الترديد مردود بانه يفهم من شقه الثاني ان تعلق الرضا بالفعل فرع وجوده وهو ظاهر البطلان لان من خطب امرأة فجاءته بمثال انه رضي بتزويجه مع انه لم يحصل التزويج بعد واما ما ذكره بقوله فجوابه ان الارادة بمعنى التقدير وتقديره بخلق القبيح في نظام العالم اه فوهنه اما اولا فلما مر مرارا من ان الارادة لم يجئ بمعنى التقدير لغة وعرفا واما ثانيا فلانه ان اراد بقوله في نظام العالم مجرد جعله ظرفا لخلق القبيح وخلق القبيح لواقع في جملة مخلوقات العالم فهذا لغو من القول كما لا يخفى وان اراد به الاشعار الى مدخلية خلق القبيح في نظام العالم وتعليله حسنه في الجملة به فهو مخالف لمذهب الاشعري النافي لتعليل الافعال ولقاعدة الاصلح بنظام الكل كما ذهب اليه الحكماء والامامية واما ثالثا فلانه لو تم ما ذكره ملخصا بقوله اذ لا قبح بالنسبة اليه تعالى لتم المدعى ولغى المقدمات السابقة ولا يظهر وجه التعليل فلا بالمقدمات بالعلة المذكورة كما لا يخفى وبالجملة ظهر ان كلامه ههنا خلط وخبط وانه لا معنى للارادة عند الاشاعرة الا ما مر من الصفة المخصصة فنقول ان ارادة القبيح قبيحة لان الله تعالى اوعد الكفار والشياطين بارادة القبيح كما اوعدهم بفعله في قوله تعالى ويريد الشيطان ان يضلهم ضلالا بعيدا وقوله يريدون ان يتحاكموا الى الجبت والطاغوت الآية مع ان العقلاء يذمون من نهى شيئا عن شخص واتى بمثله لقولهم لا تنه عن خلق وتأتي مثله عار عليك اذا فعلت عظيم **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها كون العاصي مطيعا بعصيانه حيث اوجد مراد الله تعالى وفعل وفق ارادته **وقال الناصب** خفضه الله اقول جوابه ان المطيع من اطاع الامر والامر غير الارادة فالمريد هو المقدر للاشياء ومرجح وجودها فاذا وقع الخلق على وفق ارادته فلا يلزم ان الخلق اطاعوه نعم اذا امرهم بشيء فاطاعوه يكونون مطيعين انتهى واقول قد مر بيان ان الامر مستلزم للارادة وان كون الارادة بمعنى التقدير والمريد بمعنى المقدر من مخترعات الناصب نفسه وتمويهاته ومع ذلك لا يسمن ولا يغني من جوع كما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها كونه تعالى يأمر بما يكرهه لانه امر الكافر بالايمان وكرهه منه من حيث لم يوجد وينهى عما يريده لانه نهاه عن الكفر واراده منه وكل من صدر ذلك من اشخاص البشر ينسبه كل عاقل الى السفه والحمق تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فكيف يجوز العاقل ان ينسب الى ربه تعالى ما يتبرأ هو منه ويتنزه عنه انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد سبق المنع من ان الامر بخلاف ما يريده يعد سفها وانما يكون كم لو كان الغرض من الامر منحصرا في ايقاع المأمور به وليس كذلك لان الممتحن يعذبه هل يطيعه ام لا فقد امره ولا يريد منه الفعل لما ان الصادر منه امر حقيقة لانه اذا انزل الى العبد بالفعل يقال امتثل امر سيده ولما انه لا يريد الفعل منه فلانه لا يحصل مقصوده وهو الامتحان اطاع او عصى فلا سفه في الامر بما لا يريده الامر **واقول** قد سبق ان ذلك المنع مكابرة وما استند به على كون الامر في تلك الصورة امر حقيقة بانه اذا انزل الى العبد بالفعل يقال امتثل امر سيده مدفوع بان ذلك لا يكفي في حصول حقيقة الامر بل الامر لا بد ان يكون ذلك المأمور مرادا ولو كفى صورة الامر وصدق الامتثال في ذلك لزم ان يكون الخبر المراد به الامر انشاء كقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء الآية خبرا حقيقة لانه اذا سمعه المخاطب يحكم بانه كلام خبري مشتمل على النسبة التامة وبطلانه ظاهر **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها مخالفة النصوص القرآنية الشاهدة بانه تعالى يكره المعاصي ويريد الطاعات كقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد وكل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها ان الله لا يرضى لعباده الكفر وان تشكروا يرضه لكم والله لا يحب الفساد الى غير ذلك من الآيات فنرى لاي غرض يخالفون هؤلاء القرآن العزيز وما دل العقل عليه انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد تستعمل لفظ الارادة ويراد

او مبدأ الترجيح

به الرضا والاستسلام ويقابله الكراهة بمعنى التسخط وعدم الرضا كقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد او بدل من الارادة الرضا فسلب الرضا بالظلم عن ذاته المقدسة منصوص عليه من المذهب واما الارادة بمعنى التقدير والترجيح فلا يقابله الكراهة وهو معنى آخر وسائر النصوص محمولة على الارادة بمعنى الرضا انتهى **واقول** قد ترى ان الارادة يتضمن الرضا ولا يتحقق بدونه واما كون الارادة بمعنى التقدير فقد مر انه من مصطلحات الناصب لا يحتج به الا الغبي الواصب وعطفه الترجيح على التقدير خلط وتلبيس لا يخفى على الطالب والواصل **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها مخالفة المحسوس وهو ان اسناد افعال العباد الى تحقق الدواعي وانتفاء الصوارف لان الطاعات حسنة والمعاصي قبيحة وان الحسن جهة دعاء والقبح جهة صرف فيثبت لله تعالى في الطاعة دعوى الداعي اليها وانتفاء الصارف عنها وفي القبيح ثبوت الصارف وانتفاء الداعي لانه ليس داعي الحاجة لاستغنائه تعالى ولا داعي الحكمة لمنافاتها اياها ولا داعي الجهل لاحاطة علمه بهما فتحقق ثبوت الداعي الى الطاعات وثبوت الصارف في المعاصي فثبتت ارادته تعالى للاول وكراهته للثاني انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول اسناد افعال العباد الى تحقق الدواعي وانتفاء الصوارف لا ينافي سبق ارادة الله تعالى لافعالهم وخلقه لها لان الاسناد بواسطة الكسب والمباشرة فلا يكون مخالفة للمحسوس واما ما ذكره من الدليل فهو مبني على اثبات الحسن والقبح العقليين وقد ابطلناهما انتهى **واقول** ان الناصب لعمهه لم يفهم ان مراد المص قدس سره من الداعي هنا ماذا فان مراد المص بالداعي الارادة المفسرة عنده وعند سائر الامامية وجمهور المعتزلة بالعلم بالنفع والعلم بالاصلح على الخلاف في العبارتين وح كيف يمكن ان يتوهم من كلام المص انه ادعى ان اسناد افعال العباد الى تحقق الدواعي وانتفاء الصوارف ينافي سبق ارادة الله تعالى حتى يرد عليه بانه لا ينافي ذلك وبالجملة حاصل كلام المص ان ما ذهب اليه الاشاعرة من انه تعالى يريد كل ما وقع في الوجود من الطاعة والمعصية يخالف ما هو المحسوس من اسناد الافعال الى داعي الارادة المفسرة بالعلم بالنفع فانه لو كان البارئ تعالى مريدا لكل الموجودات كما قالوا به يلزم ان يفعل من غير علم بالنفع وبدون ملاحظة الاصلح اذ لا نفع ولا اصلحية في اصدار بعض الموجودات وهي القبائح المحكوم عليها في الشاهد بالقباحة وعلى هذا لا يصير كلام الناصب مقابلا لكلام المص اصلا كما لا يخفى ومن حصل له معنى محصل مرتبطا بكلام المص فنحن في صدد الاستفادة واما ما ذكره من ابطال قاعدة الحسن والقبح العقليين فقد عرفت بطلان ابطاله بما قررناه آنفا **قال المصنف** رفع الله درجته

المطلب السادس في وجوب الرضا بقضاء الله تعالى اتفقت الامامية والمعتزلة وغيرهم من الاشاعرة وجميع طوائف الاسلام على وجوب الرضا بقضاء الله تعالى وقدره ثم ان الاشاعرة قالوا قولا لزمهم منه خرق الاجماع والنصوص الدالة على وجوب الرضا بالقضاء وهو ان الله تعالى يفعل القبائح باسرها ولا مؤثر في الوجود غير الله تعالى من الطاعات والقبائح فيكون القبائح من قضاء الله تعالى على العبد وقدره والرضا بالقبيح حرام بالاجماع فيجب ان لا يرضى بالقبيح ولو كان من قضاء الله تعالى لزم ابطال احد المقدمتين وهي اما عدم وجوب الرضا بقضائه تعالى وقدره او وجوب الرضا بالقبيح وكلاهما خلاف الاجماع اما على قول الامامية من ان الله تعالى منزه عن فعل القبيح والفواحش وانه لا يفعل الا ما هو حكمة وعدل وصواب ولا شك في وجوب الرضا بهذه الاشياء لاجرم كان الرضا بقضائه وقدره على قواعد الامامية والمعتزلة واجبا ولا يلزم منه خرق الاجماع في ترك الرضا بقضاء الله ولا في الرضا بالقبائح انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد سبق ان وجوب الرضا بقضاء الله تعالى مذهب الاشاعرة واما لزوم نسبة فعل القبائح اليه تعالى فقد عرفت بطلانه فيما سبق وانه غير لازم لان خلق القبيح ليس بفعله ولا قبيح بالنسبة اليه واما قوله فيكون القبائح من قضاء الله تعالى فجوابه ان القبائح مقتضيات القضاء والقضاء فعل الله تعالى والقبيح هو المخلوق ونختار من المقدمتين وجوب الرضا بقضاء الله تعالى وقدره ولا نرضى بالقبيح والقبيح ليس هو القضاء بل هو المقضي كما عرفته ولم يلزم منه خرق الاجماع انتهى **واقول** نعم قد سبق ذلك مع ما تعقبنا من بيان ان خلق القبيح قبيح وانه لا معنى لعدم قبح القبيح عند صدوره عنه تعالى وبالنسبة اليه وان الفرق بين القضاء والمقضي مما يقضي التأمل على بطلانه ونزيد على ذلك ههنا ونقول يجب الرضا بالمقضي ايضا بل هو المراد مما اشتهر من وجوب الرضا بالقضاء وذلك لانه اذا اختار الله لعبده شيئا وارتضاه فلا يختاره العبد ولا يرضاه كان منافيا للعبودية وفصل بعض المتأخرين ههنا وقال اختيار الرب لعبده نوعان احدهما اختيار ديني شرعي فالواجب على العبد ان لا يختار في هذا النوع غيره فان ذلك ينافي ايمانه وتسليمه ورضاه بالله ربا وبالاسلام دينا وبمحمد رسولا النوع الثاني اختيار كوني قدري لا يسخطه الرب كالمصائب التي يبتلي عبده بها فهذا لا يضره فراره منها الى القدر الذي يرفعها عنه ويكشفها وليس في ذلك منازعة للربوبية وان كان فيه منازعة للقدر بالقدر فهذا تارة يكون واجبا وتارة يكون مستحبا وتارة يكون مباحا مستوي الطرفين وتارة يكون حراما وتارة يكون مكروها واما القدر الذي لا يحبه ولا يرضاه مثل قدر المعايب والذنوب فالعبد مأمور بسخطه ومنهي عن الرضا به فتأمل تكميل جميل ان قال المعترض ما قولكم في القضاء والقدر وهل افعال العباد عندكم بقضاء الله تعالى وقدره كما يقتضيه ما اشتهر بين اهل الملل ان الحوادث بقضاء الله وقدره وما معنى الخبر المروي عن رسول الله انه قال حاكيا عن ربه من لم يرض بقضائي ولم يصبر على بلائي فليتخذ ربا سوائي وما روي عنه انه اوجب الايمان بالقدر خيره وشره وانه لا يتم الايمان الا به قلنا الواجب في هذه المسألة اولا ان نذكر معاني القضاء والقدر ثم نبين ما يصح ان يتعلق بافعال العباد من ذلك وما لا يتعلق ونجيب عن الروايات الواردة في ذلك بما يلائم الحق اما القضاء فانه قد جاء بمعنى الاعلام كقوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل اي اعلمناهم وجاء بمعنى الحكم والالزام كقوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه اي حكم بذلك في التكليف على خلقه والزمهم به وجاء بمعنى الخلق كقوله تعالى فقضاهن سبع سموات اي خلقهن واما القدر فانه قد جاء بمعنى الكتابة والاخبار كما قال [illegible] الا امرأته قدرناها من الغابرين اي اخبرنا بذلك وكتبناها في اللوح وجاء بمعنى وضع الاشياء في مواضعها من غير زيادة فيها ولا نقصان كما قال تعالى وقدر فيها

تحقيق معنى القضاء والقدر

قوتها

او انها وجبا بمعنى التبيين لمقادير الاشياء وتفاصيلها ولعل افعال العباد فيصح ان نقول فيها ان الله تعالى قضى عليهم بها بمعنى انه حكم بها والزمهم ايّاها وحتمها فاوّ وهذا الالزام امر ولطف وايجاب لا جبر وانه سبحانه قدر افعال العباد بمعنى انه بين مقاديرها من حسنها وقبحها ومباحها وحظرها وفرضها ونفلها واما القول بانه قضاها وقدرها بمعنى انه تعالى خلقها فغير صحيح لانه لو خلق الطاعة والمعصية لسقط اللوم عن العاصي ولم يستحق الطائع ثوابا على عمله واما افعال الله تعالى فنقول انها كلها بقضاء وتقدير لانها لا تفاوت فيها ولا خلل وانها كلها بموجب الحكمة ملائمة وعلى نسق الصواب منتظمة واما الخبر الاول فانما صح بمعنى القضاء فيه هو ما يبتلي ويمتحن به العبد من امراضه واسقامه وشدائده والآمه ولا ريب ان ذلك كله من قضاء الله تعالى الذي يجب على العباد الرضا به والصبر عليه وهو ما يفعله الله تعالى بعبده لحكمته البالغة التي يقتضيه وعلمه المحيط بما يكون من المصالح لعبده منه ولا دخل للمعاصي في القضاء لانه سبحانه لا يقضي على العبد بالمعصية لانها من الباطل الذي يعاقب عليه وقد قال عز من قائل والله يقضي بالحق واما الخبر الثاني الذي يدل على ايجاب الايمان بالقضاء والقدر خيره وشره وحلوه ومره فالخير من القضاء والقدر هو ما مال اليه الطباع والتذ به الحواس والشر ضد ذلك ويشتمل على ما يصعب على النفس في تحمله من الشدة والمشقة كما اشرنا اليه سابقا وهذا الذي اجمع المسلمون على ان الرضا به واجب لا يخفى انه لو كان الظلم والفسق والكفر من قضاء الله تعالى وقدره لوجب الرضا به ويحتم ترك انكاره لكن لما رأينا العقلاء ينكرونه ولا يرضونه ويعيبون من رضي به ويذمونه علمنا انه ليس من قضائه وقدره وقد يؤيد هذه المعاني ويؤيدها هذه المباني ما بالاسناد الصحيح عن مولانا امير المؤمنين علي عليه السلام انه قال حين قال له شيخ من اهل العراق اخبرنا عن خروجنا الى اهل الشام أبقضاء من الله وقدر فقال امير المؤمنين عليه الصلوة والسلام والذي فلق الحبة وبرئ النسمة ما وطئنا موطئا ولا هبطنا واديا ولا علونا تلعة الا بقضاء الله وقدره فقال الشيخ عند الله احتسب عنائي ما ارى لي من الاجر شيئا فقال له ايها الشيخ عظم الله اجركم في مسيركم وانتم سائرون وفي منصرفكم وانتم منصرفون ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا اليها مضطرين فقال الشيخ كيف القضاء والقدر ساقانا فقال ويحك لعلك ظننت قضاء لازما وقدرا حتما ولو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد والامر والنهي ولم يأت لائمة من الله لمذنب ولا محمدة لمحسن ولم يكن المحسن اولى بالمدح من المسيء ولا المسيء اولى بالذم من المحسن تلك مقالة عبدة الاوثان وجنود الشيطان وشهود الزور واهل العمى عن الثواب هم قدرية هذه الامة ومجوسها ان الله تعالى امر تخييرا ونهى تحذيرا وكلف يسيرا ولم يعص مغلوبا ولم يطع مكرها ولم يرسل الرسل الى خلقه عبثا ولم يخلق السموات والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار فقال الشيخ وما القضاء والقدر اللذان ما سرنا الا بهما فقال هو الامر من الله والحكم ثم تلا قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وقال العلامة القوشجي ظاهر ان هذا الحديث لا يوافق شيئا من المعاني المذكورة فمراده المناسب يحمل على الامر والنهي ولا يخفى ان هذا الحديث في منهاج الحق واليقين وقد بين فيه ما هو الحق في مسئلة افعال العباد كمال التبيين وما اورد عليه العلامة القوشجي مندفع بان امير المؤمنين ع بهذا التفسير انه كان على سبيل الوجوب فالقضاء والقدر في الحديث بمعنى الايجاب وذلك لان امره ع موافق لامر الله وهو واجب الاتباع وان كان على سبيل الاستحباب والاولوية فهما بمعنى الاعلام اذ الامر المفيد للاولوية يتضمنه والاول اظهر ويؤيده قوله ع فهو من الله وقوله وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وح فقوله ع لعلك ظننت قضاء لازما اه يفيد سلب الوجوب العقلي والاضطرار كما يدل عليه ما تقدم عليه في الرواية وما تأخر عنه بما افيد وعند ذلك يندفع التأمل في التأييد والحمد لله الذي ايدنا بهذا والصلوة على محمد سيد الورى وآله الاعلام الهدى

قال المصنف رفع الله درجته **المطلب السابع** في ان الله تعالى لا يعاقب الغير على فعله تعالى ذهبت الامامية والمعتزلة الى ان الله تعالى لا يعاقب العبد على فعل يفعله الله تعالى فيهم ولا يلومهم عليه وقالت الاشاعرة انه تعالى لا يعذب العبد على فعل العبد بل يفعل الله فيه الكفر ثم يعاقبه عليه ويفعل فيه الشتم لله تعالى والسب له تعالى وللانبياء ويعاقبهم على ذلك ويخلق فيهم الاعراض عن الطاعات وعن ذكره تعالى وذكر احوال المعاد ثم يقول فما لهم عن التذكرة معرضين وهذا اشد انواع الظلم وابلغ اصناف الجور تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وقد قال الله تعالى وما ربك بظلام للعبيد وما الله يريد ظلما للعباد وما ظلمناهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون ولا تزر وازرة وزر اخرى واي ظلم اعظم من ان يخلق في العبد شيئا ويعاقبه عليه بل يخلقه اسود ثم يعذبه على سواده ويخلقه طويلا ثم يعاقبه على طوله ويخلقه اكمه ويعذبه على ذلك ولا يخلق له قدرة على الطيران الى السماء ثم يعذبه بانواع العذاب على انه لم يطر فلينظر العاقل المنصف من نفسه التارك للهوى هل يجوز له ان ينسب ربه عز وجل الى هذه الافعال مع ان الواحد منا لو نسب له انه يحبس عبده ويعذبه على عدم خروجه ويحتج بجهل الفاعل لتمكن بتبريه عن هذا الفعل فكيف يجوز ان ينسب الى ربه ما يتبرأ هو عنه انتهى

وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة ان لا خالق غير الله تعالى كما نص في كتابه العزيز ان الله خالق كل شيء وهو معذب العبد على فعل العبد لان العبد هو المباشر والكاسب لفعله وان كان خلقه من الله تعالى والخلق غير الفعل والمباشرة ثم انه لو عذبه بانواع العذاب من غير صدور الذنب عنه يجوز له ذلك وليس هذا من باب الظلم والجور لان الظلم هو التصرف في حق الغير ومن تصرف في حقه باي وجه من وجوه التصرف لا يقال انه ظلم فالعباد كلهم ملك الله تعالى وله التصرف فيهم كيف يشاء الا ترى الى قول عيسى ع حيث حكى الله تعالى عنه ان تعذبهم فانهم عبادك جعل العبودية سببا مصححا للتعذيب بالملك والحكم ملك والملاك يتصرفون فيهم كيف شاءوا فلا ظلم بالنسبة اليه تعالى كيفما يتصرف في عبيده هذا هو مذهب الحق الابلج وما سواه بدعة وضلالة كما سنذكره وتفصيله بعد هذا في مبحث خلق الاعمال انشاء الله تعالى وما ذكره من خلق الاسود وتعذيبه بالسواد فهذا من باب الطامات وكذا ما ذكره من الامثلة فان هذه الاشياء اعراض خلقية ولا يتعلق بها ثواب وعقاب والافعال المخلوقة ليست مثل هذه الاعراض لان للعبد في الافعال كسب ومباشرة والثواب والعقاب

بواسطة المباشرة كما شعرت انتهى أقول إنه لم يثبت في الآية المذكورة جعل مجرد العبودية سببا للتعذيب بل الظاهر أن الإضافة في عبادك للعهد ولهذا لم
يقل عبادك وعبيدك فالمراد أنهم عبادك الذين عرفتهم عاصين مكذبين لرسلك منكرين لأنبيائك وقد دل على عصيانهم وشركهم سياق الآية
حيث خاطب الله تعالى عيسى بقوله وإذ قال الله يا عيسى بن مريم أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله قال سبحانك ما يكون لي أن أقول
ما ليس لي بحق إلى آخر الآية وأما ما ذكره من أن الأمثلة المذكورة من خلق السواد والطول ونحوهما أعراض خلقت ولا يتعلق به ثواب وعقاب والأفعال
المعلومة لنا ليست من هذه الأعراض أو مخصوصة بالأعراض ففيه نظر لأن التمثيل إنما هو بالنظر إلى اتصاف الأعراض المذكورة بمحلية العبد لها ولا ريب في مشاركة
الأفعال لها في هذا الوصف فلا يظهر الفرق بين الأمرين في حصول الحلول والنسبة إلى [illegible] أحدهما موجب لترتب الثواب والعقاب دون الآخر وأما المباشرة فإن أريد به
المعنى المحلية كما يشعر به ظاهر كلام المص بمعنى أن العبد يصير محلا لمباشرة العصيان والاتصاف به فلا يحصل الفرق أيضا وإن أراد به صدور فعل المعصية
مثلا عن العبد ففيه وقع الاعتراف بأن العبد فاعل لبعض أفعاله فثبت مذهب العدل إذ لا قائل بالفصل فافهم **قال المصنف**
رفع الله درجته **المطلب الثامن** في امتناع تكليف ما لا يطاق قالت الإمامية إن الله تعالى يستحيل عليه من حيث الحكمة تكليف العبد بما لا قدرة له
عليه ولا طاقة له به وأن يطلب منه فعل ما يعجز عنه ويمتنع منه فلا يجوز له أن يكلف الزمن الطيران إلى السماء ولا الجمع بين الضدين ولا كونه في المشرق
حال كونه في المغرب ولا إحياء الموتى ولا إعادة آدم ونوح ولا إعادة أمس الماضي ولا إدخال الجبال في جوف الإبرة ولا شرب ماء دجلة في جرعة
واحدة ولا إنزال الشمس والقمر إلى الأرض إلى غير ذلك من المحالات الممتنعة لذاتها وذهب الأشاعرة إلى أن الله تعالى لم يكلف العبد إلا ما لا يطاق
ولا يتمكن من فعله فخالفوا المعقول الدال على قبح ذلك وهو أنه تعالى لا يفعل القبيح والمنقول وهو المتواتر من الكتاب العزيز قال الله تعالى لا يكلف
الله نفسا إلا وسعها وما ربك بظلام للعبيد لا ظلم اليوم ولا يظلم ربك أحدا والظلم هو الإضرار بغير المستحق وأي إضرار أعظم من هذا مع أنه
غير مستحق تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا انتهى **وقال الناصب** خفضه الله أقول مذهب الأشاعرة أن تكليف ما لا يطاق جائز والمراد من هذا الجواز
الإمكان الذاتي وهم متفقون أن التكليف بما لا يطاق لم يقع قط في الشريعة بحكم الاستقراء ولقوله تعالى لا يكلف الله نفسا إلا وسعها والدليل
على جوازه أنه تعالى لا يجب عليه شيء فيجوز له التكليف بأي وجه أراد وإن كان العلم العادي [illegible] عدم وقوعه واقعا لا يقبح من الله شيء إذ يفعل
ما يشاء ويحكم ما يريد ومذهب المعتزلة عدم جواز التكليف بما لا يطاق لأنه قبيح عقلا وما ذكره هذا الرجل من أن تكليف الزمن الطيران
إلى السماء وأمثاله يعده العقل سفها وقد مر فيما مضى إبطال الحسن والقبح العقليين ولا بد في هذا المقام من تحرير محل النزاع فنقول إن ما لا يطاق
على مراتب أحدها أن يمتنع الفعل لعلم الله بعدم وقوعه أو تعلق إرادته أو إخباره بعدمه فإن مثله لا يتعلق به القدرة الحادثة لأن القدرة الحادثة مع الفعل لأن العدم لا الحادثة
لا قبله ولا يتعلق بالضدين بل لكل واحد منهما قدرة على حدة يتعلق به حال وجوده عندنا ومثل هذا الشيء لما لم يتحقق أصلا فلا يكون له
قدرة حادثة متعلقة به قطعا والتكليف بهذا جائز بل واقع إجماعا وإلا لم يكن العاصي بكفره وفسقه مكلفا بالإيمان وترك الكبائر بل لا
يكون تارك المأمور به عاصيا أصلا وذلك معلوم بطلانه من الدين ضرورة والثاني أن يمتنع لنفس مفهومه كجمع الضدين وقلب الحقائق [illegible]
القديم فجوز الأشاعرة في هذا القسم جواز التكليف به فرع تصوره وهو مختلف فيه فمنهم من قال لا يتصور الممتنع لذاته ومنهم من قال
بإمكان تصوره وبالجملة لا يجوز التكليف به أصلا لأن المراد بهذا الجواز الإمكان الذاتي والتكليف بالممتنع طلب تحصيل ما لم يمكن بالذات
وهذا باطل الثالث أن لا يتعلق به القدرة الحادثة عادة سواء امتنع تعلقها به لا لنفس مفهومه بأن لا يكون من جنس ما يتعلق به لكن يكون من
نوع أو صنف لا يتعلق به كحمل الجبل والطيران إلى السماء مما هو من المستحيلات العادية فهذا هو محل النزاع ونحن نقول بجوازه الإمكان الذاتي
والمعتزلة يمنعونها لقبحه العقلي مع اتفاقهم بأنه لم يقع وهذا مثل سائر ما يجوزه الأشاعرة من الأمور الممكنة كالرؤية وغيره والتجويز
العقلي لا يستلزم الوقوع انتهى **وأقول** فيه نظر من وجوه أما أولا فلأن ما ذكره من أن المراد من جواز التكليف بما لا يطاق الإمكان الذاتي دون
الوقوع على ما هو مذهب بعض متأخري الأشاعرة الذين فروا عن الشناعات اللازمة لمذهب شيخهم وأما مذهب شيخهم ومن تابعه من متقدميهم فهو
الذي قصد المص أن يتكلم عليه ههنا فهو الإمكان والوقوع كما يدل عليه استدلالهم بالتكليف بإيمان أبي لهب ونحوه وقال الغزالي في المنخول هذا
المذهب لا يتم لمن ذهب مذهب شيخنا لازم له من وجهين أحدهما أن القدرة الحادثة عنده لا تأثير لها في المقدور فهو واقع باختراع الله تعالى فقد
كلفنا فعل الغير والآخر أن القاعد عنده غير قادر على القيام وهو مأمور بالقيام وقدرة القيام تقارن القيام انتهى فقول الناصب وهم متفقون
أن التكليف بما لا يطاق لم يقع قط في الشريعة بحكم الاستقراء إلخ يكون كاذبا وسيزيد ذلك وضوحا عن قريب إن شاء الله وأما ثانيا فلأن ما ذكره
في الدليل على الجواز من أنه لا يجب عليه تعالى شيء مردود بما مر من أن نفي الوجوب بالمعنى الذي ذكره أهل العدل مخالف للعقل والنقل كقوله تعالى
كتب على نفسه الرحمة وكذا الكلام في قولهم لا يقبح من الله شيء فإنه أيضا مردود بما مر مرارا وأما ثالثا فلأن ما ذكره في بيان المرتبة الأولى
من مراتب التكليف بما لا يطاق بقوله والتكليف بهذا جائز بل واقع إجماعا وإلا لم يكن العاصي بكفره وفسقه مكلفا بالإيمان وترك الكبائر إلخ مما ذكره
صاحب المواقف وحاصله ما صرح به في شرح مختصر ابن الحاجب أنه لو لم يصح التكليف بالمحال لم يقع وقد وقع لأن العاصي مأمور ويمتنع منه الفعل
لأن الله تعالى قد علم أنه لا يقع وخلاف معلومه محال وإلا لزم جهله وقد أجيب عنه بوجهين مذكورين هناك أيضا أحدهما أن ما ذكرتم لا يمنع إمكان

الوقوع

الوقوع يجوز او يقع من المكلف في الجملة وان امتنع لغيره من علم او خبر او غيرهما فهو اشد الا طلا على غير محل النزاع وثانيهما ان دليلكم هذا يبطل المجمع عليه فيكون باطلا بيانه ان ذلك يستند على ان التكاليف كلها تكليف بالمستحيل لوجوب وجود الفعل او عدمه لوجوب تعلق العلم باحدهما او بما كان تعين وامتنع الآخر ولما نسب اليه الاشعري من كون القدرة مع الفعل وكون الافعال مخلوقة لله تعالى فانهما ظاهران في استلزامهما كلية لكون التكليف مستحيلة انتهى وقد اجاب عنه المصنف قدس سره ايضا في كتاب نهاية الوصول من وجوه تسعة فليطالع ثمة واما رابعا فلان ما ذكره في بيان مرتبة الثالثة تبعا لصاحب المواقف ان هذا هو محل النزاع مردود باستلزامه لان يكون كثيرا من ادلة الاشاعرة ههنا غير منطبق على محل النزاع كما صرح به صاحب المواقف بقوله في آخر هذا التحرير حيث قال وبما قررناه من تحرير محل النزاع يعلم ان كثيرا من ادلة اصحابنا مثل ما في لوامع ايمان ابي لهب وكونه مأمورا بالجمع بين المتناقضين نصب الدليل في غير محل النزاع انتهى ولا يذهب عليك ان صاحب المواقف انما ارتكب تحرير محل النزاع على الوجه الذي لزم منه بطلان كثير من ادلة اصحابه للفرار عما هو اشنع من ذلك وهو القول بجواز التكليف المحال لذاته وهذا في الحقيقة حيلة منه للتفصي عن تلك الشناعة والا فمحل النزاع عند اصحابه ليس مخصوصا بما ذكره في المرتبة الثالثة من المستحيلات العادية وقد اشار الى هذا الشارح قدس سره الشريف بقوله لقائل ان يقول ان ما ذكره من جواز التكليف بالممتنع لذاته فرع تصوره وان بعضا منا قالوا بوقوع تصوره يشعر بان هؤلاء يجوزون بل يجوزون التكليف بالمحال لذاته ويدل على ذلك كلام العلامة الشيرازي في شرح مختصر الاصول حيث قال اعلم ان الامة اختلفوا في جواز التكليف بالممتنع وهو اما ان يكون ممتنعا لذاته كالجمع بين الضدين وقلب الاجناس وايجاد القديم واعدامه ونحوهما مما لا يمتنع تصوره او لغيره كجميع الممكنات لفقدان اسباب وجودها او بوجدان الموانع عنها كايمان من علم الله انه لا يؤمن فانه ممكن بحسب ذاته ممتنع بحسب غيره فان كان الاول اي الممتنع لذاته فذهب شيخنا ابو الحسن الاشعري في احد قوليه الى الجواز وهو مذهب اكثر اصحابنا واختلفوا في وقوعه والقول الثاني امتناعه وهو مذهب البصريين من المعتزلة واكثر البغداديين وان كان الثاني اي الممتنع لغيره فقد اتفق الكل على جوازه عقلا خلافا لبعض الثنوية وعلى وقوعه شرعا وذهب المصنف الى امتناع الاول وهو المختار على ما قاله الغزالي انتهى ثم الظاهر ان الاشعري اخذ جواز التكليف بما لا يطاق من القصة المذكورة بين العوام في مخاطبة ادريس مع ابليس اللعنة كما اشار اليه التفتازاني في بحث القدرة من شرح جمع الجوامع حيث قال اما المستحيلات فلعلك قد بلغتها اللوح المحفوظ ان يكون محلا لتعلق الارادة لا لنقص في القدرة ولم يخالف في ذلك الا ابن حزم فقال في الملل والنحل ان الله عز وجل قادر على ان يتخذ ولدا اذ لو لم يقدر عليه لكان عاجزا ورد ذلك بان اتخاذه الولد محال لا يدخل تحت القدرة وعدم القدرة على الشيء قد يكون لقصور فيها عنه وقد يكون لعدم قبوله لتأثيرها فيه لعدم امكانه لوجوبه او امتناعه والعجز هو الاول دون الثاني وذكر الاستاد ابو اسحق الاسفرايني ان اول من اخذ منه ذلك ابليس حيث جاءه ابليس في صورة انسان وهو يخيط ويقول في كل دخلة وخرجة سبحان الله والحمد لله فجاءه ببيضة فقال الله تعالى يقدر ان يجعل الدنيا في هذه البيضة فقال الله قادر ان يجعل الدنيا في سم هذه الابرة ونخس بالابرة احد عينيه فصار اعور وهذا وان لم يرو عن رسول الله صلى الله عليه وآله فقد اشتهر وظهر ظهورا لا ينكر قال وقد اخذ الاشعري من جواب ادريس اجوبة في مسائل كثيرة من هذا الجنس انتهى كلامه وكفى بذلك شناعة وفضيحة لهم ولمذهبهم وقد ظهر في مذهبهم وبهذا الذي نقل عن الاسفرايني في شان شيخنا الاشعري نظهر صدق ما ذكره الحكيم شمس الدين الشهرزوري في تاريخ الحكماء عند ذكر ترجمة فخر الدين الرازي وتعييره وتوبيخه في متابعته للاشعري حيث قال واعجب احوال هذا الرجل انه صنف في الحكمة كتبا كثيرة توهم انه من الحكماء المبرزين الذين وصلوا الى غايات المراتب ونهايات المطالب ولم يبلغ مرتبة اقلهم ثم يرجع وينصر مذهب ابي الحسن الاشعري الذي لا يعرف ايّ طرفيه اطول لانه كان خاليا عن الحكمتين البحثية والذوقية لا يعرف برهانا من جدل لا يفهم برهانا بل هو شيخ مسكين متحير في مذاهب الجاهلية التي يخبط فيه خبط عشواء انتهى

قال المصنف رفع الله درجته **المطلب التاسع** في ان ارادة النبي صلى الله عليه وآله موافقة لارادة الله تعالى ذهبت الامامية الى ان النبي يريد ما يريده الله تعالى ويكره ما يكرهه وانه لا يخالفه في الارادة والكراهة وذهبت الاشاعرة الى خلاف ذلك فان النبي يريد ما يكرهه الله ويكره ما يريده لان الله يريد من الكافر الكفر ومن العاصي المعاصي ومن الفاسق الفسوق ومن الفاجر الفجور والنبي عليه السلام اراد منهم الطاعات فخالف الله تعالى في ارادته وان الله كره من الفاسق الطاعة ومن الكافر الايمان والنبي ارادهما منهما فخالف الله في كراهته نعوذ بالله من مذهب يؤدي الى القول بان مراد النبي يخالف مراد الله وان الله لا يريد من الطاعات ما يريده انبياؤه بل يريد ما ارادته الشياطين من المعاصي وانواع الفواحش والفساد انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول الارادة قد تطلق ويراد بها الرضا والاستحسان ويقابلها السخط والكراهية وقد يراد بها الصفة المرجحة والتقدير قبل الخلق وبهذا المعنى يقابله الكراهة فالارادة اذا اريد بها الرضا والاستحسان فلا شك ان مذهب الاشاعرة ان كل ما هو مرضي الله فهو مرضي لرسوله وكل ما هو مكروه عند الله مكروه عند رسوله واما قوله ذهبت الاشاعرة الى خلاف ذلك فان النبي يريد ما يكرهه الله ويكره ما يريده لان الله تعالى يريد من الكافر الكفر ومن العاصي العصيان والنبي اراد منهم الطاعات فان اراد بهذه الارادة والكراهة الرضا والسخط فقد بينا انهم لم يقع بين ارادة الله تعالى وارادة رسوله مخالفة قط وان اراد ان الله يقدر الكفر للكافر والنبي يريد منه الطاعة بمعنى الرضا والاستحسان فهذا صحيح لان الله تعالى ايضا يستحسن منهم الطاعة ويريد بمعنى انه يقدر والحاصل انه يخلط المعنيين ويعترض وكثيرا ما يفعل في هذا الكتاب امثال هذا والله يعلم المصلح من المفسد انتهى **واقول** قد جمع الناصب في هذا الفصل جميع مقدماته الفاسدة التي ذكرها سابقا منفرقة من ان الارادة غير الرضا وان الارادة بمعنى التقدير وبنى عليها تردده المردود وكذا الحال في ما ذكره

[margin note:] يعني ما تعلق العلم بوقوعه من وجود الفعل وعدمه يكون واجبا وما تعلق بعدمه يكون ممتنعا فلا يتعلق التكليف به تعالى جل اسمه منه

[margin note:] ولما كان انصب الدليل في غير محل النزاع اقل شناعة من ابداء الدعوى الفاسدة احتمل المصنف تغيير الدعوى كما لا يخفى منه

[margin note:] القاري

خلقي
ما لا يرضى
به

في الحاشية من ان المحظور ان الله تعالى قد يفعل ما لا يرضى به فلا يرضى به النبي وقد يرضى بما لم يفعله فهو المرضي ايضا له وليس ههنا مخالفة اصلا انتهى والحاصل انه
ان اراد بفعله ما لا يرضى به فهو مردود بما سبق وان اراد بارادة ما لا يرضى به فهو ممنوع بما سبق من ان الارادة تستلزم الرضا وان اراد ارادة الاعلام والتمكين
والكتابة فهو مسلم لكن لا يجديه فيما هو بصدده كما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته **المطلب العاشر** في انا فاعلون اتفقت الامامية والمعتزلة
على انا فاعلون وادعوا الضرورة في ذلك فان كل عاقل لا يشك في الفرق بين الحركات الاختيارية والاضطرارية وان هذا الحكم مركوز في عقل كل عاقل بل
في قلوب الاطفال والمجانين فان الطفل لو ضربه غيره بآجرة تؤلمه فانه يذم الرامي دون الآجرة ولولا علمه الضروري بكون الرامي فاعلا دون الآجرة لما استحسن ذم
الرامي دون الآجرة بل هو حاصل في البهائم قال ابو الهذيل العلاف حمار بشر اعقل من بشر لان حمار بشر اذا اتيت به الى جدول صغير طفره وان اتيت به
الى جدول كبير لم يطفره لانه فرق بين ما يقدر عليه وبين ما لا يقدر عليه وبشر لم يفرق بينهما فحماره اعقل منه وخالفت الاشاعرة في ذلك وذهبوا الى
ان لا مؤثر الا الله فلزمهم من ذلك محالات انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة ان افعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله وحدها
وليس لقدرتهم تاثير فيها بل الله سبحانه اجرى عادته بانه يوجد في العبد قدرة واختيارا فاذا لم يكن هناك مانع اوجد فيه فعله المقدور مقارنا لهما فيكون
فعل العبد مخلوقا لله تعالى ابداعا واحداثا ومكسوبا للعبد والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته وارادته من غير ان يكون هناك منه تاثير او مدخل في وجوده
سوى كونه محلا له وهذا مذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري فافعال العباد الاختيارية على مذهبه تكون مخلوقة لله تعالى مفعولا للعبد فالعبد فاعل وكاسب والله
خالق ومبدع هذا حقيقة مذهبهم ولا يذهب على المتعلم انهم ما نفوا نسبة الفعل والكسب عن العبد حتى يكون النزاع في انه فاعل او لا كما صدر الفصل بقوله
انا فاعلون واعترض كالاعتراض عليه نحن ايضا نقول انا فاعلون ولكن هذا الفعل الذي نتصف به هل هو مخلوق لنا او خلق الله فينا واوجده مقارنا لقدرتنا
واختيارنا وهذا شيء لا يستبعده العقل فان الاسود هو الموصوف بالسواد والسواد مخلوق لله تعالى فلم لا يجوز ان يكون العبد فاعلا ويكون الفعل مخلوقا لله
ودليل الاشاعرة ان فعل العبد ممكن في نفسه وكل ممكن مقدور لله لشمول قدرته كما ثبت في محله ولا شيء مما هو مقدور لله بواقع بقدرة العبد
لامتناع اجتماع قدرتين مؤثرتين على مقدور واحد لما هو ثابت في محله وهذا دليل لو تامله المتامل يعلم ان المدعى حق صريح ولا شك انه لم يكن
اذ لا صانع للقدرة القديمة المستقلة توجد ولا مجال للقدرة الحادثة والمعتزلة اضطرهم الشبهة الى اختيار مذهب ردي وهو اثبات تعدد الخالق
غير الله في الوجود وهذا خطاء عظيم واستجراء كبير لو تاملوا قباحته لارتدعوا منه كل الارتداع كما سنبين لك ان شاء الله في اثناء هذه المباحثات ثم
ان من مذهب المعتزلة ومن تابعهم من الامامية ان افعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة العبد وحده على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار وهم في
اختيار هذا المذهب طرق منها ما اختاره ابو الحسين من مشايخهم وذكره هذا الرجل وهو ادعاء الضرورة في ايجاد العبد فعله ويزعم ان العلم بذلك
ضروري لا حاجة به الى الاستدلال وبيانه ان كل عاقل يجد من نفسه التفرقة بين حركتي المختار والمرتعش وان الاول مستند الى دواعيه واختياره وانه
لولا تلك الدواعي والاختيار لم يصدر عنه شيء منه بخلاف حركة المرتعش اذ لا مدخل فيه لارادته ودواعيه وجعل ابو الحسين ومن تابعه من الامامية انكار
هذا سفسطة مصادمة للضرورة كما اشتمل عليه اكثر دلائل هذا الرجل في هذا البحث والجواب ان الفرق بين الافعال الاختيارية ضروري لكنه عائد
الى وجود القدرة منضمة الى الاختيار في الاولى وعدمها في الثانية لا الى تاثيرها في الاختيارية وعدم تاثيرها في غيرها والحاصل انا نرى الفعل الاختياري
مع القدرة والفعل الاضطراري بلا قدرة والفرق بينهما يعلم بالضرورة ولكن وجود القدرة مع الفعل الاختياري لا يستلزم تاثيرها فيه وهذا
محل النزاع فتلك التفرقة التي يحكم بها الضرورة لا يجدي للمخالف نفعا ثم ان دعوى الضرورة في اثبات هذا المدعى باطل صريح لان علماء السلف كانوا
بين منكرين لايجاد العبد فعله ومعترفين مثبتين له بالدليل فالموافق والمخالف اتفقوا على نفي الضرورة عن هذا المتنازع فيه لا التفرقة بين
الفعلين فانه لا مدخل لها في اثبات المدعى لانه مسلم بين الطرفين فكيف يسمع نسبة كل العقلاء الى انكار الضرورة فيه وايضا ان كل سليم العقل اذا اعتبر
حال نفسه علم ان ارادته للشيء لا يتوقف على ارادته لتلك الارادة وانه مع الارادة الجازمة الجامعة يحصل المراد وبدونها لا يحصل ويلزم منها
انه لا ارادة منه ولا حصول الفعل عقيبها منه وهذا ظاهر للمنصف المتامل فكيف يدعي الضرورة في خلافه فعلم ان كل ما ادعاه هذا الرجل من الضرورة
في هذا البحث فهو مبطل فيه انتهى **واقول** اثبات القدرة بدون التاثير من مخترعات القول كما سيجيء عن قريب ان شاء الله تعالى والتمسك بجريان العادة قد
استبعدنا فيما سبق بما لا يحتاج الى الاعادة واما الكسب فقد اكتسب من السخافة والفساد ما اكتسبا من زيادة واما ما ذكره بقوله فنحن ايضا نقول انا فاعلو
ن فهو كاذب فيه كيف وهم صرحوا بان الفعل من الله تعالى والكسب من العبد ولو سلم اطلاقهم الفاعل على العباد فانهم يتجوزون به عن معنى الكسب والمحلية
ولا يريدون به معناه الحقيقي الذي قصده المصنف ههنا وهو الايجاد والاصدار الذي يتعارفه اهل اللسان واما ما ذكره من ان الافعال التي نعلم صدورها
عن العباد لا يستبعد العقل ان يكون صادرة في الحقيقة عن الله تعالى مقارنا لقدرتنا فيتوجه عليه انه يتضمن انكار البديهي الظاهر المشاهد لكل احد
لاحد ... عن العباد وارتكاب نسبتها الى الله تعالى على طريقة الرجم بالغيب والرمي في الظلام فكيف لا يكون مستبعدا واي دليل قطعي او اقناعي
قام على خلاف المشاهد الظاهر حتى يكون رافعا لاستبعاد العقل وبهذا يظهر فساد تمثيله بالاسود فان السواد قائم عليه بمعنى وقوعه عليه فلا وجه
لقياسه الى الافعال القائمة بالعباد بمعنى صدورها عنهم كالاكل والشرب كما ترى بيانه ولهذا ترى اهل العربية يحكمون بان السواد والبياض ونحوهما
من الاعراض فعل الله تعالى والاكل والشرب والزنا والسرقة ونحوها من فعل العبد واما ما ذكره من دليل الاشاعرة فهو مع كونه مشهورا ... عليه

عندهم

وعدم الاختيارية

[illegible]

بل يحصل له تلك الارادة سواء ارادها اولم يردها

شرح ...

[illegible]

عندهم ولهذا اتهم خصمه الناصب بالذي ذكرها هنا مردود من وجوه اما اولا فلان شمول قدرته تعالى لجميع المقدورات انما لم يثبت عند المعتزلة فانهم يخصصون
خلق الاجسام بقدرة الله تعالى وافعال العباد بقدرتهم واما ثانيا فلانه منقوض بامتناع الولد ونحوه فانه ممكن في نفسه مع استحالته على الله تعالى وانما
هو موجوابكم عن هذا فهو جوابنا عن ذلك واما ثالثا فلانه ان اريد بشمول قدرته لجميع الممكنات تعلقها به بالذات فهو ممنوع بل غير لازم
مما استدلوا به على ذلك المطلوب بل يجوز ان يكون تعلقها الى بعض بالذات والى بعض اخر بالواسطة وكلام الاصفهاني في شرحه للطوالع يميل الى
ذلك حيث قال والحق ان انتهاء كل الممكنات الموجودة اليه دليل على انه قادر على الكل وان اريد به تعلقها به على الوجه الاعم فهذا لا ينافي كون افعال
العباد صادرة عنهم بالذات واما رابعا فلانه ان اريد بشمولها للجميع تعلقها به بالفعل فهذا غير لازم مما ذكروه في بيانه لجواز ان لا يكون الامكان
علة لتعلقها به بالفعل بل لامكان التعلق وفعليته تستند الى ما ينضم الى الامكان وان اريد به تعلقها بالامكان فذلك لا يستلزم الفعلية في جميع
الممكنات حتى يلزم اجتماع قدرتين مؤثرتين بالفعل في مقدور واحد والحاصل ان الامكان كما حققه المحقق الطوسي طيب الله مشهده علة مصححة
لتعلق القدرة لا موجبة له ولا يلزم من تحقق العلة المصححة لشيء تحققه بالفعل لجواز ان يكون هناك ما يمنعه وبهذا يندفع دليل اخر للاشاعرة
وهو ان العبد لو كان موجدا لفعله بنفسه لجاز ان يوجد الجسم لان المصحح لتعلق الايجاد بفعل نفسه هو الامكان وهو متحقق في الجسم والتالي
باطل انتهى واما ما ذكره من ان اهل العدل اختاروا مذهبا رديا هو اثبات تعدد الخالقين فهو كلام مبهم اذا كشف غطاؤه وظهر حقيقة ما اختاروه
وذلك لانه لو كان اثبات تعدد الخالق القديم الذي لا يكون مخلوقا لله ابدا او بواسطة كما يلزم الاشاعرة من القول بزيادة الصفات القديمة واما
اثبات الخالق الحادث الذي يكون ذاته ووجوده وقدرته وتمكينه وسائر صفاته مخلوقة لله تعالى كما هو شان العبد على رأي اهل العدل
فلا رداءة فيه بل فيه جودة تنزيه الله تعالى عن كونه فاعلا للقبائح والفواحش المنسوبة الى العبد كما مر مرارا واما ما ذكره من الجواب فهو مما ذكره صاحب
المواقف وقد طال الناصب ماله نحو عن الصواب بل كانه وجد ثمرة الغراب فتبينه نظرا اما اولا فلان محصل كلام ابي الحسين ومن وافقهم في هذا
المقام دعوى البداهة في مقدمات ثلثة احدها علية القدرة والاختيار فاثرهما والثاني ان العبد فاعل لنحو الصعود الى المنارة بقدرته دون السقوط
منها ودون حركة الارتعاش والثالث انه لو لم يؤثر قدرته في هذا الصعود لم يصعد لانهم جعلوا الاولى منها نظرية والثانية بينة لبداهتها
حتى يتوجه انه دوران غير مفيد للعلية نعم لو جعل الدوران دليلها على المقدمة الاولى لكان له وجه وبه يضعف منع لزوم العلية واما ما ذكره
من ان علماء السلف كانوا بين منكرين لايجاد العبد فعله ومعترفين مستدلين له بالدليل الخ مدخول بان ما ذكره السلف من اهل العدل هو
الدليل انما هو تنبيها على البديهي الضروري وقد حملها من خالفهم من الاشاعرة على الاستدلال ليمكنهم ايراد المنع والنقض والمعارضة عليها ولا
يلزم ما توهمه الناصب من نسبة كل العقلاء الى انكار الضرورة بل اللازم نسبة المعزولين عن العقل والشعور وهم الاشاعرة الذين هذا شانهم
في اكثر المسائل كما لا يخفى واما ثانيا فلان وجود القدرة من غير تاثيرها انما يورث الفرق على تقدير تحققه في نفس الامر لكنه غير متحقق لشهادة
الوجدان بتاثيرها ثم لو كان الفارق وجود قدرة غير مؤثرة لزم عدم الفرق فان الساقط من المنارة له قدرة اسقاط نفسه فهو لا شك انه اذا
سقط لم يؤثر قدرته في هذه الحركة نعم انهم قالوا انما تعلق تلك القدرة والارادة بالصعود دون السقوط لكن اذا لم يكن لها نحو تاثير في الفعل
فما فائدة تعلقها وعلى تعلقها انما يعتبر في صحة اطلاق اللفظ دون التغاير في نفس الفعل وكونه اثر القدرة مع ان البديهي هو التاثير وبالجملة
من انصف من نفسه علم الفرق بين الحركتين بان القدرة مؤثرة في الاولى دون الاخرى واثبات القدرة بدون التاثير لا يكون له معنى محصل بل غير
معقول اصلا كاثبات الباصرة للاعمى بدون الابصار واثبات السامعة للاصم بدون الاسماع وكما ان انكار قدرة العبد مكابرة كذلك انكار
تاثيرها في بعض افعاله مكابرة والاعتراف بان الاول مكابرة دون الثاني مكابرة في مكابرة لان بديهة العقول حاكمة بان بعض الافعال الصادرة
منا بتاثير قدرتنا فيها فانكار كون العبد موجدا للافعال الاختيارية سفسطة مصادمة للضرورة ويوضحه ان تعلق القدرة بالفعل لا على وجه
التاثير كما اخترعوه وسموه بالكسب امر مخفي لا يهتدي اليه العقل فانه اذا لم يكن للقدرة تاثير لا يظهر وجه تعلقها به فان قيل تعلقها به هو ان يكون موجودا
عنده قلنا من اين نعلم وجودها عنده من الفرق بين حركة المرتعش وحركة المختار بالبديهة قلنا الفارق هو الارادة لان حركة المرتعش حصلت بها
والارادة غير القدرة لانها صفة مخصصة لاحد المقدورين بالوقوع فلا بد لوجودها من وجود القدرة قلنا لم لا يجوز ان يكون مخصصة لاحد
مقدوري الله تعالى بالوقوع فان عادة الله جرت بانها اذا تعلقت باحد طرفي الممكن حصل ذلك الطرف وبالجملة القدرة الحادثة اي قدرة العبد عند
الاشاعرة صفة توجد الفعل معها وتتعلق به نوعا اخرى كيفية وجودية في تميز بالفعل موجودة عند الفعل فاذا لم يكن لها تاثير يكون في معرض الخفاء حتى يبرهن على ثبوتها
ولعمري ان القول بكسب العبد وان قدرته غير مؤثرة وانما المؤثر قدرة الله سبحانه ثم القول بثواب العبد او عقابه من قبيل ان يقال ان احدا قادر على الزنا مثلا
اذا كان معه قادر اخر يكون قدرته اشد من قدرته ولا يمكن ان يمنعه من الزنا اذا اراد ان يرتكب الزنا فارتكب صاحبه الزنا قصدا فالشخص الغير المرتكب له العاجز
عن ان يمنعه فعله مستحق الرجم دون المرتكب له وهو كما ترى والحاصل ان القول بالقدرة الغير المؤثرة مما لا طائل تحته لان القدرة صفة مؤثرة على وفق
الارادة فلو لم يكن قدرة العبد مؤثرة يكون تسميتها قدرة مجرد اصطلاح ويؤيده الفرق بين القدرة والعلم بتاثير القدرة وعدم تاثير العلم واما ما
ذكره العلامة الدواني في شرحه للعقائد العضدية من ان القدرة لا يستلزم التاثير بل ما هو اعم منه ومن الكسب وان الفرق بينهما وبين العلم بان القدرة

فان قيل اذا كانت الارادة مخصصة لاحد المقدورين بالوقوع

يستلزم هذا ولا يستلزم ما نعلم من دون بيان فيلزم انما يتم لو كان لكسب العبد معنى محصل ومعقول واما فلوابرعن فرط التعنت والمجوجية كما سيجيئ ان شاء الله

تعالى ثم يتوجه على العدلية ان الضروري هو الفرق بين تأثير القدرة في الاختيارية دون غيرها واما استقلال تأثير قدرة العبد فيها بالاختيار كما هو مطلوبهم

فليس بضروري بل هو ممنوع لا بد له من دليل والجواب ان يكون المؤثر مجموع القدرتين كما هو مذهب الاستاذ ابي اسحق الاسفرايني او يكون المؤثر قدرة العبد فقط على سبيل

الايجاب كما هو مذهب الفلاسفة ويندفع بان المقصود ههنا اثبات مدخلية قدرة العبد في الجملة في بعض افعاله ورد المذهب الاشاعرة لا اثبات خصوص مذهب الحق

كما لا يخفى على المتأمل على ان مذهب الفلاسفة قد ثبت بطلانه بالدليل العقلي وباجماع المسلمين وما ذهب اليه الاسفرايني مع انه قول بلا دليل ولا دليل

عليه مردود لانه ان اراد جواز ان يكون متعلق القدرتين شيئا واحدا هو نفس الفعل ويكون كل منهما مؤثرا مستقلا فيه يلزم اجتماع المؤثرين على

اثر واحد وان اراد جواز ان يكون مجموعهما من حيث المجموع مؤثرا واحدا مستقلا في التأثير دون كل واحد منهما بانفراده فيلزم عدم استقلال قدرته تعم

بل احتياجه الى معاون ومشارك تعم عن ذلك علوا كبيرا واما ما ذكره بقوله وايضا ان كل سليم العقل الخ فهو ايضا كلام صاحب المواقف وقد دل على عدم سلامة عقله

لانا لو سلمنا ان موجد ارادة العبد لو كان نفسه فيتوقف تلك الارادة منه على ارادتها فاما لم يتوقف هي عليها كما يعلم بالوجدان فلا يكون هي صادرة عنه

بل يكون مخلوقة لله تعم الا انا لا نسلم ان حصول الفعل عقيبها ليس منه وكون الفعل يحصل عقيب تلك الارادة الجازمة الجامعة للشرائط وارتفاع الموانع لا

يدل على ذلك اذ لا مانع من ان يكون الارادة مخلوقة لله تعم والفعل الذي لا ينفك عنها على الشرائط المذكورة يتحقق الفعل ولو لم يكن ايجاد من العبد

فهو ممنوع لجواز ان يكون ايجاد العبد ايضا لازما لها غير منفك عنها اصلا الا بالفعل ولا بالامكان فلو فرض هذا المحال وهو انفكاك ايجاد العبد عن تلك

الارادة لجاز وقوع محال آخر وهو انفكاك الفعل ايضا عنها اذ المحال جاز ان يستلزم المحال وخصوصا اذا كان بينهما علاقة ظاهرة كما فيما نحن فيه وان

الفعل لا يحصل بلا بعد تلك الارادة فلا يدل على المطابقة الا اذا ثبت ان فعل العبد اذا توقف حصوله على ارادة مخلوقة لله تعم لا يمكن ان يكون مخلوقا للعبد

وهذا مع انه مما ليس من كبرى المقدمات ولا لازما منها **قال المصنف** رفع الله درجته فيها مكابرة الضرورة فان العاقل يفرق بالضرورة بين ما

يقدر عليه كالحركة يمنة ويسرة والبطش باليد اختيارا وبين الحركة الاضطرارية كالوقوع من شاهق وحركة الحيوان وحركة المرتعش وحركة النبض ويفرق

بين حركات الحيوان الاختيارية وحركات الجماد ومن شك في ذلك فهو سوفسطائي اذ لا شيء اظهر عند العاقل من ذلك ولا اجلى منه انتهى **وقال الناصب**

خفضه الله اقول قد عرفت جواب هذا فيما مر وقد تكرر هذا الرجل هذا الكلام ثم كرره كما هو عادته في التكرارات القبيحة الطويلة الخالية عن الجدوى

والجواب ما سبق انتهى **واقول** لا تكرار فيما ذكره المصنف فان ذكره لدعوى الضرورة سابقا انما كان عند تقرير مذهب العدلية وذكره لها ههنا انما هو في بيان

ما يلزم من مذهب الاشاعرة والفرق بين المقامين ظاهر واما ما ذكره الناصب هناك من كلام صاحب المواقف فما زعمه صالحا للجواب عن هذا فقد مر ما

عليه ثمة وابطلناه **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انكار الحكم الضروري من حسن مدح المحسن وقبح ذمه وحسن ذم المسيء وقبح مدحه فان كل عاقل يحكم

بحسن مدح من يفعل الطاعات دائما ولا يفعل شيئا من المعاصي ويبالغ في الاحسان الى الناس ويبذل الخير لكل احد ويعين الملهوف ويساعد الضعيف وانه

يقبح ذمه ولو شرع احد في ذمه باعتبار احسانه عده العقلاء سفيها ولامه كل احد ويحكمون حكما ضروريا بقبح مدح من يبالغ في الظلم والجور والتعدي والغصب

ونهب الاموال وقتل الانفس ويمتنع من فعل الخير وان قل وان من مدحه على هذه الافعال عد سفيها ولامه كل عاقل ونعلم ضرورة قبح المدح والذم على كونه طويلا

او قصيرا او كون السماء فوقه والارض تحته وانما يحسن هذا المدح والذم لو كان الفعلان لو كانا صادرين عن العبيد فانه لو لم يصدر عنه لم يحسن توجه المدح

والذم اليه والاشاعرة لم يحكموا بحسن هذا المدح والذم فلم يحكموا بحسن مدح الله تعم على انعامه ولا الثناء عليه ولا الشكر له ولا يقبح ذم ابليس

وسائر الكفار والظلمة المبالغين في الظلم بل جعلوهما متساويين في استحقاق المدح والذم فليعرض العاقل المنصف من نفسه هذه القضية على عقله ويتبع ما

يقوده عقله اليه ويرفض تقليد من يخطي في ذلك ويعتقد ضد الثواب فانه لا يقبل منه غدا يوم الحساب وليحذر من ادخال نفسه في زمرة الذين قال الله

تعالى عنهم واذ يتحاجون في النار فيقول الضعفاء للذين استكبروا انا كنا لكم تبعا فهل انتم مغنون عنا نصيبا من النار انتهى **قال الناصب** خفضه الله قول

حاصل ما ذكره في هذا الفصل ان المدح والذم يتوجهان الى الامور الاختيارية ويحسن مدح المحسن ويقبح ذمه ويقبح مدح المسيء ويحسن ذمه ولولا ان يكون الافعال

باختيار الفاعل وقدرته لما كان فرق بين الاعمال الحسنة والسيئة ولا يستحق صاحب الاعمال الحسنة المدح ولا صاحب الاعمال القبيحة الذم فعلم ان الافعال

اختيارية والا يلزم التسوي المذكور وهو باطل والجواب ان ترتب المدح والذم وعلى الافعال باعتبار وجود القدرة والاختيار في الفاعل وكسبه ومباشرته

للفعل لما اثبتنا انه قدرته في الفعل فذلك عين ترتب هو المتنازع فيه ولا يتوقف ترتب المدح والذم على التأثير بل يكفي وجود المباشرة والكسب في حصول

الترتب المذكور ثم ما ذكر ان المدح والذم لم يترتب على ما لم يكن بالاختيار فباطل مخالف للعرف واللغة فان المدح يعم الافعال الاختيارية وغيرها بخلاف

الحمد والخلاف في الحمد ايضا واما قوله الاشاعرة لم يحكموا بحسن هذا المدح ان اراد انهم لم يقولوا بالحسن العقلي للمدح والذم المذكورين فذلك لانهم

لم يقولوا بالحسن والقبح العقلي اصلا وان اراد نفي الحكم بحسن مدح الله وثنائه مطلقا فهذا من مفترياته فانهم يحكمون بحسن مدح الله تعم لان الشرع امر

لا لان العقل حكم به كما مر مرارا انتهى **واقول** الجواب الذي ذكره مردود بان وجود القدرة والاختيار في الفاعل الذي هو العبد وكسبه ومباشرته للفعل

اما ان يكون له مدخل في وجود الفعل او لا وعلى الثاني يلزم الجبر ضرورة انه اذا لم يكن لتعلق قدرة العبد مدخل في الفعل اصلا لا يبقى الفرق ولا تفاوت

بين وجوده وعدمه وعلى الاول ان لم يكن هذا التعلق مستلزما لوجود الفعل يتم المدعى ايضا فان تعذيب العبد مثلا بفعل لا يكون منه قبيح بالضرورة

مخلوقا للعبد ولو قيل انه مع تلك الارادة المخلوقة لله تعم عند تحقق الشرائط المذكور

والحاصل ان ارادة العبد بايجاد الله تعالى فيه او ما من ذات العبد لازمة لوجوده لا ينافي كونه مختارا او المحال لم يكون فعله مستقلا بارادة لان ارادته ايضا باختياره منه

قد يطلق الحمد بالحسن ... الصفة الموجبة للمدح ... الملائمة

الفعل لا يجب من قدرة العبد على هذا الفرض فلم يوجد ضرورة ان الشيء ما لم يجب لم يوجد وان كان مستلزما فهو مذهب الفلاسفة لانهم قالوا مرادهم باستقلال القدرة العبد
في التاثير استلزامها الفعل فان القدرة المستقلة يطلق على القدرة المستلزمة وهذا القدر يكفيهم فيما ادعوه ولا يطابق مذهب الاشاعرة حيث قالوا لا يحصل فعل او
الفعل بقدرة العبد بغير تاثير منها فيه واما ما نسبه الى المصنف من انه قال ان المدح والذم لا يترتب على ما لم يكن بالاختيار فليس كذلك انما قال ان هذه الافعال الصادرة بغير
الاختيار لا يترتب عليها مدح لفاعلها وفيه انه لا يترتب مدح او ذم على نفس تلك الافعال وكلام المصنف صريح فيما ذكرنا حيث قال انه لو لم يصدر عنه لم يحسن توجيه المدح
والذم الباري الى العبد لا الى الفعل الصادر بغير اختيار كما توهم الناصب فيما تعارف بين اهل العرف واللغة انما هو تعلق المدح او الذم بنفس تلك الافعال
كحسن الوجه وقبحه لا بفاعلها وهو العبد فيقال رجل حسن الوجه وقبيحه من باب وصف الشيء بحال متعلقه ولا يقال رجل حسن او رجل قبيح على الاطلاق وبالجملة هذا
انما يصحح مطلق المدح ولا يصحح المدح والذم الاستحقاقي والاعتراض فيه فتدبر واما ما ذكره من انه ربما يتحقق جدا الظهور ان كلام المصنف يشعر ان الاشاعرة لا يحكمون
بعقولهم بحسن هذا المدح فانهم معترفون بالعقل وهذا يكفي في غرضه من تقبيح قولهم والتزام الناصب لذلك لا يدفع التقبيح وانما يسهل على تصحيح الزامه وتقليد
جماعته كما لا يخفى على ان في الشق الاول منه اعترافا بنفي الحسن العقلي اصلا وهو مناف لما ذكره الناصب سابقا من موافقته للمختار من مشايخه واصحابه من اثبات الحسن العقلي
في الجملة وبالنظر الى بعض المعاني الذي استثنوه عن محل النزاع تفصيا عن الاشكال كما اشرنا اليه سابقا فتذكر قال المصنف رفع الله درجته
ومنها انه يقبح منه تعالى تكليفنا فعل الطاعات واجتناب المعاصي لانا غير قادرين على ما نعتبر القدرة فيه فاذا كان الفاعل للمعصية فينا هو الله تعالى لم نقدر على
الطاعة لان الله تعالى ان خلق فينا الفعل الطاعة كان واجب الحصول وان لم يخلقه كان ممتنع الحصول ولو لم يكن العبد متمكنا من الفعل والترك كانت افعاله
جارية مجرى حركات الجمادات وكما ان البديهة حاكمة بانه لا يجوز امر الجماد ونهيه ومدحه وذمه وجب ان يكون الامر كذلك في افعال العباد ولانه تعالى يريد منا فعل
المعصية ويخلقها فينا فكيف نقدر على ما نعتقد لانه اذا طلب منا ان نفعل فعلا ولا يمكن صدوره عنا بل انما يفعله هو كان عابثا في الطلب مكلفا لما لا
يطاق تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول هذه الشبهة اضطرت المعتزلة الى اختيار هذا المذهب والا لم يجترئ احد من المسلمين
على اثبات نسبة الى الفاعل في الوجود والجواب ان تكليف فعل الطاعات واجتناب المعاصي باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية ولان العبد لما كان محل قدرته ومعها
مقارنا للفعل صار كاسبا للفعل وهو متمكن للفعل والترك باعتبار قدرته واختياره الموجب للكسب والمباشرة وهذا يكفي في صحة التكليف ولا يحتاج الى اثبات
خالقيته للفعل وهو محل النزاع واما الثواب والعقاب المترتبان على الافعال الاختيارية فكسائر العاديات المترتبة على اسبابها بطريق العادة من غير لزوم
عقلي واتجاه سؤال وكما لا يصح عندنا ان يقال لم خلق الله الاحراق عقيب مسيس النار ولم لا يحصل ابتداء فكذا ههنا لا يصح ان يقال لم اثاب عقيب افعال مخصوصة
وعاقب عقيب افعال اخرى ولم لا يفعلها ابتداء ولم لم يعكس فيهما واما التكليف والتاديب والبعثة والدعوة فانها قد تكون دواعي العبد الى الفعل واختيار
فيخلق الله الفعل عقيبها عادة وباعتبار ذلك يصير الفعل طاعة ومعصية ويصير علامة للثواب والعقاب ثم ما ذكره انه يلزم اذا كان الفاعل للمعصية فينا هو الله تعالى
انا لم نقدر على الطاعة لانه ان خلق الطاعة كان واجب الحصول والا كان ممتنع الحصول فنقول هذا يلزمكم في العلم لزوما غير منفك عنكم لان ما علم الله عدمه من افعال
العبد فهو ممتنع الصدور عن العبد وما علم الله وجوده فهو واجب الصدور ولا مخرج عنهما لفعل العبد وانه يبطل الاختيار اذ لا قدرة على الواجب عن العبد
الممتنع فبطل التكليف لابتنائه على القدرة والاختيار بالاستقلال كما ذكرتم فما لزمنا في مسألة خلق الاعمال فقد لزمكم في مسألة علم الله تعالى
بالاشياء انتهى واقول تمسك المصنف بالدليل القطعي شبهة اشتبا نشاء عن القول بالكسب في المحلية كما صرح به فقد عرفت فساد القول بالكسب مجملا
وسيجيء ان شاء الله تعالى مفصلا ويتوجه على ما ذكره في الجواب من ان التكليف باعتبار المحلية الخ من الرد وجوه الاول ان حاصل جوابه انا لا نقول ان العبد
مكلف بايجاد الفعل حتى يتوجه لزوم تكليف ما لا يطاق بل نقول انه مكلف بالكسب والمحلية وهو مما يطاق وفيه ان الكسب ان لم يكن بايجاد العبد ايضا
فالتكليف تكليف بما لا يطاق وان كان بايجاده اثبتنا ان العبد فاعل موجد وهو المطلوب وايضا لا اختيار للعبد في المحلية على راي الاشاعرة كما مر فلا
يظهر وجه استحقاق المدح والذم باعتباره وما نقول في تحرير دليل المصنف لو لم يكن العبد فاعلا لبعض الافعال بل كان فاعل الكل هو الله تعالى لم يكن
الحسن والقبح شرعيين كما زعم الاشاعرة اذ لو كانا شرعيين لم يتحقق قبح اذ لا فاعل الا الله ولا قبح عنه كما قرروا والكسب المنسوب الى العبد فعل الله ايضا
والذم باعتبار المحلية غير معقول كما مر الثاني ان ما ذكره بقوله واما الثواب والعقاب المترتبان على الافعال الخ مبني على نفي الاسباب الحقيقية وقد مر ما فيه فتذكر
على ان الكلام ههنا في ترتب استحقاق الثواب والعقاب لا في نفسهما فافهم الثالث ان ما ذكره من مثال الاحراق عقيب مسيس النار لا يطابق الممثل له اذ
مع قطع النظر عن المغايرة بوجوه شتى يكابر فيها الاشاعرة لا ريب في المثال المذكور ولم يقع امر ونهي ووعد ووعيد بفعل الاحراق فلهذا لا يصح السؤال
عنه وايضا انما لا يسأل عن فعل النار لانه جماد لا اختيار له ولا ارادة لا لانه ليس بسبب للاحراق حقيقة كما توهمه وبالجملة لو كان ترتب الثواب والعقاب على
الافعال كترتب الاحراق على مسيس النار من دون ان يكون لسببيته حقيقة كما زعموه لم يكن للبعثة وما يتعلق بها من الترغيب والترهيب والحث على تحصيل
الكمالات وازالة الرذائل ونحو ذلك فائدة اذ لا يظهر فائدة ذلك الا اذا كان لقدرة العبد وارادته تاثير في افعاله ويتولى مباشرتهما بالاستقلال
الرابع ان قوله وكما لا يصح عندنا ان يقال الخ مع انه لا ارتباط له بكلام المصنف ساقط مردود بما سبق من ان النص ان كان بطريق حسن فهو حسن والا
فهو قبيح فانا اذا وعدنا عبيدنا بالاعطاء والانعام بعمل او بمشقة عظيمة وبالنهاية نترك وفعله بعضهم على ما اردناه وتركه بعضهم مستقلا
بما طلبنا به تماما كما ابغيتن عنه ثم اعتقنا العاصي وانعمنا عليه وعاقبنا المطيع المتحمل للمشقة انقيادا لامرنا لحكم العقلاء بظلمنا البتة جزما الا انا والعياذ

حيث إنا ابتدأنا بأمر ما يبعضنا أخو محمد منه شافية لا يتجاوز طاقته فإنه لا يعد ظلما واللازم على الأشاعرة نظير الأول دون الثاني وظاهر أنه لو لم يجب استقلال
العبد في فعله لزم رفع فائدة البعثة ويتجه السؤال لكونه ظلما على التحقيق الحاصل أن ما ذكره من أن التكليف والتأديب والبعثة والدعوة قد تكون
دواعي العبد إلى الفعل إلخ مدخول بأن الإنسان مجبول على الفعل سواء بعث إليه النبي أو لا فلا حاجة لهم في أصل الفعل إلى بعثة النبي الذي يدعوهم إليه كما
لا يخفى ثم ما ذكره الناصب من الإلزام غير لازم لما سيجيء من أن علمه تعالى تابع للمعلوم لا علة له فانتظر على أنه لو تم لزم أن يكون أفعاله تعالى أيضا اضطرارية
للجبر بأن نوجّه بعينه فما يلزمنا في مسألة علم الله تعالى لزمكم في مسألة خلقه تعالى للأعمال المعللة بعلمه على ما زعمتموه فتدبّر **قال المصنف**
رفع الله درجته ومنها أنه يلزم أن يكون الله تعالى أظلم الظالمين تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا لأنه إذا خلق فينا المعصية ولم يكن لنا فيها أثر البتة
ثم عذبنا عليها وعاقبنا على صدورها منه تعالى فينا كان ذلك نهاية الجور والعدوان نعوذ بالله من مذهب يؤدي إلى وصف الله تعالى بالظلم والعدوان
فأي عادل سوى الله تعالى وأي منصف سواه وأي راحم للعبد غيره وأي مجمع الكرم والرحمة والإنصاف مع أنه يعذبنا على فعل صدر عنه ومعصية لم تصدر عنا
بل منه انتهى **وقال الناصب** خفضه الله أقول نعوذ بالله من نسبة الظلم والعدوان إلى الله المنان وخلق المعصية في العاصي لا يستوجب الظلم والظلم تصرف
في حق الغير والله تعالى لا يظلم الناس في كل تصرف يفعل فيهم وقد ذكر أن عمرو بن العاص سأل أبا موسى الأشعري رضي الله عنه فقال أيخلق في المعصية ثم
يعذبني بها فقال أبو موسى لأنه لا يظلمك وتوضيح هذا المبحث أن النظام الكلي في خلق العالم يقتضي أن يكون فيه عاص ومطيع كالبيت الذي يبنيه حكيم
مهندس فإنه يقتضي أن يكون فيه بيت الراحة ومحل الصلوة وإن لم يكن البيت مشتملا على المستراح كان ناقصا كذلك إن لم يكن في الوجود عاص لم يكمل
النظام الكلي ولم يملأ النار من العصاة وكما أنه لا يحسن أن يعترض على المهندس أنك لم عملت المستراح ولم يجعل البيت كله محل العبادة ومجلس الأنس
كذلك لم يحسن أن يقال لخالق النظام الكلي لم خلقت العصاة ولم لم يجعل العباد كلهم مطيعين لأن النظام الكلي كان يقتضي وجود الفريقين فالتصرف
الذي يفعل صانع البيت في جعل بعضه مسجدا وبعضه مستراحا هل يقال هو ظلم فكذلك التصرف الحق سبحانه في الموجود بأي وجه يتفق لا يقال إنه ظلم لكن
المعتزلي الأعمى يحسب أن الخلق مخصوص به وهو مالك لنفسه والله ملازم عليه لا يعلم أنه مالك مطلق ألا ترى أن الرجل الذي يعمل عملا وهو يستأجر على العمل
رجالا أو يستعمل معهم بعض عبيده الأرقاء العبيد فإذا تم العمل أعطى الأجراء أجرتهم ولم يعط العبيد شيئا هل يقال إنه ظلم العبيد لا شك أنه لا يقول عاقل أنه
ظلم العبيد وذلك لأنه تصرف في حقه كما شاء ثم إن هذا الرجل لو حمل العبيد فوق طاقته أو قطع عنه القوت واللباس يقال إنه ظالم وذلك لأنه
تجاوز عن حد ما يملكه من العبد وهو التصرف حسبما أذن الله تعالى فيه فإذا تجاوز من ذلك الحد فقد ظلم وذلك لأنه ليس هو المالك المطلق ولو كان هو
المالك المطلق وكان له التصرف حيثما شاء وكيفما أراد لكان كل تصرفه عدلا لا جورا وظلما كذلك الحق سبحانه هو المالك المطلق وله التصرف كيفما شاء
وحيثما أراد فلا يتصور منه ظلم بأي وجه تصرف هذا التحقيق ولا مزيد عليه هذا انتهى **وأقول** تحقيق المسئلة على وجه يظهر به تمويهات
الناصب أنه لا خلاف بين العلماء في أنه تعالى عادل متفضل محسن وإنما الخلاف في معناه فقالت الأشاعرة إن معنى كونه تعالى عادلا أنه متصرف في ملكه لا في ملك
غيره كما مرّ وقالت العدلية من الإمامية والمعتزلة إن معناه أنه يختار الحسن ويخل بالقبيح لكن من المعلوم أن التصرف في الملك يمكن أن يكون على الوجوه الحسنة وأن
يكون على الوجوه القبيحة ولا ريب في أن التصرف في الملك على الوجوه القبيحة ظلم وجور ليس بعدل فالقائلون بأن لا مؤثر إلا الله مع الاعتراف بحدوث الظلم والجور
في العالم جاحدون لكونه تعالى عادلا في المعنى لأن فاعل الظلم والجور لا يكون عادلا وأما القائلون بأن العبيد محدثون لتصرفاتهم فهم ينسبون الظلم إلى
أنفسهم وينزهون الله تعالى عما يقولون ثم يفترون بعض النواصب القدرية وجوابهم ما ذكره أهل العدل بأنا لا نتم أن خالق الظلم والجور ليس بعادل لو خلق
جميع الأشياء ليس بقبيح بالنسبة إليه إنما يصير الأشياء قبيحا بالنسبة إلى الخلائق وباعتبار قيامها بهم مكابرة تسد باب المناظرة ثم إن الناصب لم يجد
عمرو بن العاص فيما هنا شريكا مع أبي موسى في الدعابة رضي الله تعالى لأنه وافق مذهب أهل الاعتزال وغفل عن كونه عدو أمير المؤمنين ع وإلا لوجه إليه السلام و
التحية إليهم وأما ما ذكره من التمثيل بالبيت المشتمل على كنيف وبيت فإنما تمثل به العلامة الدواني في بعض رسائله لبيان القول بالأصلح بنظام الكل على ما هو مذهب
إليه الحكماء والإمامية دون غيرهم من المعتزلة والأشاعرة والمناسب به ولا مطابقة فيه لمذهب الأشاعرة كما توهم الناصب فإن ما اشتمل عليه ذلك البيت
من المستراح يظهر عند العقل السليم مدخليته في نظام مجموع البيت إذ لولاه لتلوث جميع البيت وفزع أهله من الروائح المستقذرة بخلاف ما اشتمل
عليه العالم من الأفعال المتنازع فيها كالزنا واللواطة والسرقة والكذب والنميمة ونحوها فإنها كما ترى لا يظهر نفعها في نظام العالم بل يكون مخلا فيها
وأيضا الكلام في دعوتهم حسن مطلق التصرف من الله تعالى والتصرف الذي مثل به تصرف خاص يستحسنه العقل بخلاف بعض التصرف التي ينسبها الأشاعرة إلى الله
تعالى ويمنعه أهل العدل ثم ما ذكره من التنوير المظلم لا مطابقة له مع المتنازع فيه لأن عدم إعطاء السيد للعبيد أجرة في الصورة المذكورة إنما لا يستقبحه
العقل لأنهم عبيد وعليهم نفقته من المأكول والملبوس فلا يجب عليه عقلا ولا شرعا أن يعطيهم شيئا سوى ذلك بما أعطى الأجراء الأحرار وإن أراد بقوله لم يعطهم
شيئا أنه لم يعطهم شيئا أصلا لا الأجرة ولا القوت واللباس فعدمهم كان ظلما وهو ظاهر وأما ما ذكره بقوله ثم إن هذا الرجل لو حمل العبيد فوق طاقته أو قطع عنه
القوت واللباس يقال إنه ظالم إلخ فهو حجة على الناصب من حيث لا يشعر لدلالته على أن مطلق التصرف لا يكون عدلا كما ادعاه أهل العدل وأما تعليله كون ذلك
ظلما بأنه ليس هو المالك على الإطلاق فعليل وإنما العلة في كونه ظلما أنه تصرف يستقبحه العقل سواء صدر عن المالك على الإطلاق أو عن غيره كما لا يخفى وعلى ما
حققنا ينبغي لأصحاب الناصب تعديهم ببعض عما سوى التحقيق وإن كان باسم ضده حقيقا والله ولي التوفيق **قال المصنف** رفع الله درجته

وقد يجاب عن هذا قبيحة بأن عذاب العبد وعقابه إنما هو بسبب الاستعداد فلا يلزم الظلم وفيه أنه إن لم يكن للعبد فيها تأثير فالظلم لازم ومن كان له تأثير في شيء سواء سمي كسبا أو غيره فيكون بالعبد موجدا وهو المطلوب نور الله مرقده منه

المراد من الشيخ قوله الأشعري ٢٠١ م

ومنها

ومنها انه يلزم منه تجويز انتفاء ما نعلم بالضرورة ثبوته لانا نعلم بالضرورة ان افعالنا انما تقع بحسب قصودنا ودواعينا وتنتفي بحسب انتفاء الدواعي وثبوت الصوارف فانا نعلم بالضرورة انا متى اردنا الفعل وخلص الداعي الى ايجاده وانتفى الصارف فانه يقع ومتى كرهناه لم يقع فان الانسان متى اشتد به الجوع وكان تناول الطعام ممكنا فانه يصدر منه تناول الطعام ومتى اعتقد ان في الطعام سما اضر به فانه يمتنع عنه وكذا نعلم من حال غيره ذلك فانا نعلم بالضرورة ان شخصا لو اشتد به العطش ولا مانع له من شرب الماء فانه يشربه بالضرورة ومتى علم مضرة دخول النار لم يدخلها ولو كانت الافعال صادرة من الله تعالى جاز ان يقع الفعل وان كرهناه وانتفى الداعي اليه ويمتنع صدوره عنا وان اردناه وخلص الداعي الى ايجاده على تقدير ان لا يفعله الله تعالى وذلك معلوم البطلان فكيف يرضى العاقل لنفسه هذا المذهب الذي يقوده الى بطلان ما علم بالضرورة ثبوته انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد سبق في تحرير المذهب ان الافعال تقع بقدرة الله تعالى عقيب ارادة العبد على سبيل العادة فاذا حصل الدواعي وانتفت الصوارف يقع فعل العبد وان جاز عدم الوقوع عقلا كما في سائر العاديات بالجملة يجوز عدم الوقوع عقلا ويستحيل عادة فكذا كل ما ذكره من تناول الطعام وشرب الماء فانه يجوز ان لا يقع عقيب ارادة الطعام ولكن العادة جرت بوقوعها اما قوله ولو كانت الافعال صادرة من الله تعالى جاز ان يقع الفعل وان كرهناه فهذا امر صحيح فان كثيرا ما نفعل الاشياء ونكرهه وهذا الجواب مما لا ريب فيه وليت شعري انكاره هذا الجواب نفي ما علم بالضرورة انتهى **واقول** ما ذكره من جواز عدم الوقوع عقلا هو عين الدعوى المخالفة للضرورة التي تكلم المصنف عليها فان العقل الصحيح يجوز عدم وقوع شرب الماء عند العطش مع حصول الدواعي وانتفاء الصوارف فكيف يصير اعادتها جوابا ودفعا لما ذكره المصنف واما ما ذكره بقوله فان كثيرا ما نفعل الاشياء ونكرهها فان اراد به انا كثيرا ما نفعل الاشياء التي نكرهها قبل الفعل فوقوع هذا غير مسلم ومخالف للضرورة وان اراد انا كثيرا ما نفعل الاشياء ونكرهها بعد الفعل لظهور قبحه وكراهته على العقل بعد ذلك فمسلم لكن المصنف انما ادعى الضرورة في نفي وقوع الفعل مع كراهة العقل له قبل الفعل واما قوله وليت شعري انكار هذا الجواب نفي ما علم بالضرورة فغلط لان المصنف قدس سره قد ادعى ان جواز وقوع الفعل مع كراهته مناف للضرورة فهو قدس سره منكر لذلك الجواز لكونه منافيا للضرورة فايراد الناصب عليه بانه ليت شعري انكار هذا الجواز نفي ما علم بالضرورة كما ترى ليس فيه طائل ولا يرجع الى حاصل **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه يلزم تجويز ما قضت الضرورة بنفيه وذلك لان افعالنا انما تقع على الوجه الذي نريده ونقصده ولا يقع منا على الوجه الذي نكرهه فانا نعلم بالضرورة انا اذا اردنا الحركة يمنة لم تقع يسرة ولو اردنا الحركة يسرة لم تقع الحركة يمنة والحكم بذلك ضروري فلو كانت الافعال صادرة من الله تعالى جاز ان يقع الحركة يمنة ونحن نريد الحركة يسرة وبالعكس وذلك ضروري البطلان انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول جواب هذا ما سبق في الفصل السابق ان هذه الافعال تقع عقيب ارادة العبد عادة من الله تعالى وان الله يخلق هذه الحركات عقيب ارادة العبد وهو يخلق الارادة والضرورة انما تقضي على وقوع هذه الافعال عقيب القصد والارادة لا انها تقضي بان هذه الارادة مؤثرة خالقة للفعل والعجب ان هؤلاء لا يفرقون بين هذين المعنيين ثم من العجب كل العجب انهم لا يرجعون الى انفسهم ولا يتاملون ان هذه الارادة من يخلقها هم يخلقونه ام الله تعالى يخلقه فالذي خلق الارادة وان لم يرد العبد تلك الارادة وهو مضطر في صيرورته محلا لتلك الارادة خالق الفعل فاذا بلغ امر المخلوق الى الفعل وقعوا كالحمار في الوحل ونسبوا الى انفسهم خلق الافعال وقبح خطر الشرك انتهى **واقول** ما ذكره من العجب ليس بجملة بعجيب ومدفوع بجملة ما ذكرنا سابقا من ان القول بالقدرة والارادة الغير المؤثرتين سفسطة باطلة وكذا ما اتى به من كل العجب فان اصل الارادة وان كانت مخلوقة لله تعالى لكن صرفها الى الفعل من فعل العبد والحاصل ان المخلوق لله تعالى اصل الارادة وهو الكيفية النفسانية التي من شانها ان ترجح الفعل او الترك لكن فعلية الترجيح وتعلق القدرة والارادة بالفعل التي جعلها متعلقا به من العبد لا من الله تعالى ويمنع ما ذكره العلامة الدواني في رسالته من ان تعلق الارادة منبعث عن مجرد تصور الملائم واعتقاد الملائمة التي لا يتخلف تحقق الفعل عن تحققها وجميع ذلك بقدرة الله تعالى وارادته لم لا يجوز ان يكون منبعثا عن ذلك مع امر اعتباري كان منشاه العبد مع علم جزاء والشك في الامور الاعتبارية مما لا ينجلي بما ذكرناه وكان هذا هو الذي ذكره شارح المقاصد المحقق من ان مبنى المبادي القريبة للافعال الاختيارية على قدرتهم واختيارهم ومبنى المبادي البعيدة على الجائهم واضطرارهم فلا يلزم من صيرورة العبد محلا لاصل تلك الارادة ان يكون مضطرا في التعيين والترجيح كما توهمه الناصب الحائر وزعم انه قد اخرج بذلك نفسه عن الوحل وسيأتي لهذا زيادة تحقيق وتوضيح في موضعه اللائق به ان شاء الله تعالى **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه يلزم مخالفة الكتاب العزيز ونصوصه والايات المتظافرة الدالة على اسناد الافعال الينا وقد بينا في كتاب الايضاح مخالفة اهل السنة لنص الكتاب العزيز والسنة بالوجوه الظاهرة لتوافقها ايات الكتاب العزيز وانه لا يمضي اية من الايات الا وقد خالفوا فيها من عدة اوجه فبعضها يزيد على عشر وبعضها يزيد على العشرين ولا ينقص شيء منها عن اربعة ولنقتصر في هذا المختصر على وجوه قليلة دالة على انهم خالفوا صريح القرآن ذكرها افضل متاخريهم واكبر علمائهم فخر الدين الرازي وهي عشرة الاول الايات الدالة على اضافة الفعل الى العبد نحو فويل للذين كفروا فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم ان يتبعون الا الظن ذلك بان الله لم يك مغيرا نعمة انعمها على قوم حتى يغيروا ما بانفسهم بل سولت لكم انفسكم امرا فطوعت له نفسه قتل اخيه من يعمل سوءا يجز به كل امرئ بما كسب رهين ما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول اعلم ان القرآن كما يحتمل خلاف المنصوص فكل ما كان كذلك من كتاب الله مخالفة المكلف عالما به يكون كافرا نعوذ بالله من هذا فكل ما يحتمل الوجوه ولا يكون بحيث لا يحتمل خلاف المنصوص فالمخالفة له لا يكون كفرا بل هو محل للاجتهاد والترجيح لما هو الانسب والاقرب الى مدلول الكتاب والعجب من هذا الرجل انه جمع الايات التي اوردها الامام الرازي ليدفع عنها الخصام الذي يحتج المعتزلة بها لمذهب اهل السنة ثم اتى على الايات كلها واتى بمذهب السنة لها ورفع عنها ما احتمل تطبيقه على مذهب المعتزلة

وهذا الرجل ترك الآيات وجعلها نصوصاً مؤيدة لمذهبه ولم يذكر ما ذكره الامام في تاويل الآيات وتطبيقها على مذهب اهل السنة والجماعة وفصل ما بدل
على غاية حمق الرجل وجهله وتعصبه وعكه ميمه اما كان ينبغي من ناظر في كتابه ومثله في هذا العمل كمثل من جمع السهام في موضع حرب كانت تلك السهام
ملقاة طائفة من اهل عسكره فاخذ السهام من بطون الصحاح ومن صدورهم واخذها ثم يظهرون لنا سهاما فاتلة للرجال ولم نعلم ان هذه السهام تلك
لاصحابه واعوانه نعوذ بالله من الجهل والتعصب ثم جعل هذه الآيات دليلاً على مذهبه الباطل من جنابة الدليل في غير محل النزاع فانا لا ننكر
للفعل نسبة واضافة الى الفاعل ونسبة واضافة الى الخالق كالسواد فان له اضافة الى الاسود لانه محله والى الخالق الذي خلقه في الاسود حتى صار به اسود فقوله تعالى
فويل للذين كفروا فيه اضافة الكفر الى العبد ولا شك انه كذلك وليس لنا منه نزاع اصلاً والكلام في الخلق لا في الكسب والمباشرة وقوله تعالى فويل للذين
يكتبون الكتاب بايديهم لا شك ان الكتابة تصدر من يد الكاتب في هذا المحسوس لا يحتاج الى الاستدلال والكلام في الخلق والتاثير فيفعل الكتابة كسب العبد
وخلق الحق لم تغير هذا الرجل ثم هذه الآية ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمناً قليلاً فويل لهم مما كتبت ايديهم وويل لهم مما يكسبون صرح
بالكسب وان كتابتهم كسبهم لا انه خالقهم وقس عليه باقي الآيات المذكورة انتهى واقول نعم هذا معنى النص لكن لا يلزم ان يكون حمل النصوص على
المفهوم مجرد مفهوم اللفظ مع قطع النظر عن القرائن الداخلة والخارجة من مقتضيات الحال والمقام كما يفهم من كلام الناصب موافقاً لجماعة زعموا
مثله وبنوا عليه الحكم بتعدد النص في الكتاب والسنة فان هذا مردود عند المحققين منا ومنهم فقد نقل الجلال الدين السيوطي الشافعي في كتاب الاتقان
انه بالغ امام الحرمين وغيره في الرد عليهم بان الغرض من النص الاستقلال بافادة المعنى على قطع مع انحسام جهات التاويل والاحتمال وهذا وان عز حصوله
بوضع الصيغ رداً الى اللغة لكنه كثير مع القرائن الحالية والمقالية انتهى وبالجملة كل ما يحتمل الوجوه بالنظر الى مفهوم العبارة في بادي النظر ثم اندفع تلك
الوجوه والاحتمالات بالنظر الى القرائن الظاهرة داخل في النص ومخالفته اذا كان قرآناً او حديثاً يكون كفراً واما ما ذكره من العجب فليس من محله بل يعجب
بل هو عجب انه لما ادعى المصنف نصوصية تلك الآيات على مطلوبه فعلى تقدير تسليم ان الرازي ذكر لها تاويلاً كان تعرض المصنف لذكرها لغواً مستدركاً وكفى في ضعف
انه كان لتاويلها فيلزم ان يؤم التاويل بل لكل سيما تاويل النصوص المعتضدة بدليل العقل وبالجملة تلك التاويلات صرف للآيات بالنصوص الافعال عن غير
ما انزلت عنه واحالة لكلام الله وتحريف للكلم عن مواضعها وجعلها تابعاً لهوى المذهب واخراج للقرآن المبين عن ان يكون دليلاً للمحققين وحجة على
المبطلين وفتح لباب تاويلات الباطنية الملحدين وما ذكره كيف يستجيز من يعلم ان وعد الله حق مثل هذا في القرآن وفي دين الله المبين واما ما ذكره
من المثل ففيه من الخبط ما يليق ان يضرب به المثل وذلك لان المصنف لما ادعى ان تلك الآيات كانت على مذهبه نصوصاً فكانت على صدر الخصم نصولاً وحيها
اليهم اسنة ونصولاً فكيف يصدق انه كان قبل ذلك للطائف بيد الخصم حصولاً وانهم جعلوا غيرهم بها مقتولاً على انا لو فرضنا ان الرازي وغيره من اهل
السنة كانوا اولي نصوص تلك الآيات واستدلوا بها على مذهبهم قبل استدلال اهل العدل بها فمثل المصنف في ذلك مثل قوم من الاقوياء الرماة الحمهم
من يعتقد تقابلهم من الحق الشديد بجماعة كان فيهم ممن يضعف في النزع وسهامهم خائبة عن الاثر واللذع فقصر سهامهم عن الوصول الى الصدور
والاصلاب ووقعت قدام هؤلاء الاقوياء على التراب لنقط من الاقوياء من كان له من اصابة سهم وافيرتلك السهام القاصرة ورماتها من تلك الجماعة
المجمعى الخاسر حتى قتل بتلك السهام الجماهم والبقية ولو اذنابهم ثم يفتخر ذلك الملتقط بانه قتل هؤلاء بسهامهم ونصولهم واستاصلهم بها عن اصولهم
واما ما ذكره من انا لا ننكر ان للفعل نسبة واضافة آه ففيه ان الكلام ليس في مطلق النسبة والا فللفعل الى الزمان والمكان ايضاً نسبة مع انهما ليسا
فاعلان له اتفاقاً بل الكلام في نسبة الفاعلية ولم يعهد في العرف ولغة القرآن تسمية المحل فاعلاً وكاسباً بل الفاعل هو الخالق والفرق بين الخالق و
الكسب اصطلاح من الاشاعرة لا يعتد في مقابلة الخصم على ان الكسب منسوبة الى العبد بمعنى صرف العبد القدرة او بمعنى المباشرة والمقارنة والمحلية
ونحوها فمخالف للعرف ونحو اما الله تعالى فلا شيء للعبد واما العبد فيلزم ان يكون خالق بعض افعاله ولا ينفع دعوى كونه اعتبارياً في تخليه
عن كونه مخلوقاً للعبد لان مسئلة خلق الاعمال تعم الافعال الاعتبارية كما يدل عليه جعلهم الكفر من المخلوقات وبما ذكرنا يندفع جميع ما ذكره
الناصب في تاويل الآيات الدالة على اضافة الفعل الى العباد لان معنى كفروا في العرف واللغة الذين فعلوا الكفر لا من صاروا محلاً للكفر واما الكسب
بمعنى المباشرة وصرف القدرة فراجع الى الفعل كما اشرنا اليه فينافي ما ادعوه من انه لا فاعل في الوجود الا الله وان جوزوا صدور هذين الفعلين من
العبد فليجوزوا صدور الافعال المتنازع فيها منه ايضاً من غير احتياج الى تمحل اختراع الكسب المحال واما ما ذكره من انه لا شك انه يصدر الكتابة من يد
الكاتب هذا محسوس لا يحتاج الى الاستدلال والكلام في الخلق والتاثير آه ففيه ما مر من بطلان الفرق بين الخالق والفاعل وبطلان القول بالقدرة
الغير المؤثرة والحاصل ان هذه الآية صريحة فيما ادعاه المصنف قدس سره غير قابلة للتاويل لان مفادها اثبات الفعل لاحد ونفيه عن غيره ففيه
اضافة الفعل الى فاعله على ابلغ الوجوه وتوضيحه انه تعالى عبر فيها بالايدي عن الانفس لان اكثر اعمالها بهن ولان العادة قد جرت باضافة الافعال
الى اليد لانها الانسب الى اليد وان اكتسبها بجارحة اخرى فجرى خطاب الله تعالى على عادتهم ولان ذكر اليد يحقق ويؤيد اضافة الفعل الى فاعله
كما ورد في المثل يداك اوكتا وفوك نفخ يعني يداك لا يد غيرك وفوك لا فو سواك يعني انت فعلت بالة لا شبهة انه فعل احد بجارحتك واما
قوله صرح الله بالكسب في الآية المذكورة فمدخول بما اشرنا اليه سابقاً من ان لفظ الكسب في الآية بمعنى آخر غير الكسب المخترع الاشاعرة لكنهم للفرار
عن الجبر اضطروا الى صرفه عن ظاهره وصرفه كصرف الافعال تارة الى صرف القدرة نحو الفعل وتارة الى المقارنة والمباشرة وتارة الى المحلية وتارة

انسان

السهام

الكاتب

تق بهوف التزي‌ى قطع الحيوة فى العوس اى ما ما قاموس والمراد هنا المعنى الاول وجه الاستعارة فافهم ودماما على نوع المجالسة كما في القاموس

يتبنو

انما الفعل الطاعة والمعصية وشيء من هذه المعاني لم يعهد في اللغة ولا فهم من الكتاب والسنة كما لا يخفى على من تامل وانصف **قال المصنف**

رفع الله درجته **الثاني** ما ورد من القرآن من مدح المؤمن على ايمانه وذم الكافر على كفره ووعده بالثواب على الطاعة وتوعده بالعقاب على المعصية كقوله تعالى
اليوم تجزى كل نفس بما كسبت اليوم تجزون ما كنتم تعملون وابراهيم الذي وفى الا تزر وازرة وزر اخرى لتجزى كل نفس بما تسعى هل جزاء الاحسان الا الاحسان
هل تجزون الا ما كنتم تعملون من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ومن اعرض عن ذكري اولئك الذين اشتروا الحياة الدنيا والذين كفروا بعد ايمانهم انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله قول مدح المؤمن وذم الكافر بكونهما محلا للكفر والايمان كما يمدح الرجل لحسنه وجماله ويمدح اللؤلؤ لصفائه او الوعد والوعيد
لكونهما محلا للاعمال الحسنة والسيئة كما يؤثر ويختار المسك ويحرق الحطب والحشيش والايات المذكورة انما تدل على المدح للمؤمن والذم للكافر وترتب الجزاء
وليس النزاع في هذا لان هذا مسلم والكلام في ان الافعال الجزئية هل هي مخلوقة لله تعالى او للعبد واما المباشرة للعمل والكسب الذي يترتب عليه الوعد والوعيد
والجزاء فلا كلام في انهما من العبد ولهذا ترتب عليهما الجزاء فعلم ان الايات ليس دليلا للمذهب انتهى **واقول** قد مر ان القول بالسببية المحل والاتصاف
الحاصل بدون الاختيار ضروري البطلان وننبهه عليه بان افعال العباد مما يصح المدح والذم عليه اتفاقا والعوارض الحاصلة في محالها ليس كذلك لما وقع فيه
الاختلاف وبالجملة انا نعلم ضرورة منع المدح والذم على كون الشخص طويلا او قصيرا او كون السماء فوقنا والارض تحتنا وانما يحسن المدح او الذم لو
كان للعبد فعل يصدر عنه واما تمثيله لذلك بمدح الرجل بحسنه وجماله ومدح اللؤلؤ لصفائه فمردود بان المدح وان عم الاختياري وغيره لكن مدح
المؤمن على ايمانه مثلا انما يقع من حيث اختياره في ذلك واذ لا اختيار له فيه فينتفي المدح من تلك الحيثية وهذا هو مراد المص لا الاستشهاد بمدح نحو
اللؤلؤ فيكون خارجا عن المبحث كما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته **الثالث** الايات الدالة على ان افعال الله تعالى منزهة عن ان يكون
مثل افعال المخلوقين من التفاوت والاختلاف والظلم قال الله تعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت الذي احسن كل شيء خلقه والكفر والظلم ليس بحسن
وقوله وما خلقنا السموات والارض وما بينهما الا بالحق والكفر ليس بحق وقوله ان الله لا يظلم مثقال ذرة وما ربك بظلام للعبيد وما ظلمناهم لا ظلم
اليوم ولا يظلمون فتيلا انتهى **وقال الناصب** خفضه الله قول مذهب جميع المليين ان افعال الله تعالى منزهة عن ان يكون مثل افعال المخلوقين فان
افعال المخلوقين مشتملة على التفاوت والاختلاف والظلم وافعال الله تعالى منزهة عن هذه الاشياء والايات الدالة على هذا المعنى دليل جميع المليين
ولا يلزم الاشاعرة شيء منها لانهم لا يقولون ان افعال العباد افعال الله تعالى حتى يلزم المحذور بل انهم يقولون ان افعال العباد مخلوقة لله مكسوبة للعبد
وهذا التفاوت والاختلاف والظلم بواسطة الكسب والمباشرة فالتفاوت والاختلاف واقع في افعال العباد كما في سائر الاشياء كالانسان وغيره من المخلوقات
فان الاختلاف والتفاوت واضرابها لا محالة فهذا التفاوت والاختلاف في تلك الاشياء بماذا ينسب وباي شيء ينسب فهو نسبة اختلاف افعال العباد
واما الاستدلال بقوله احسن كل شيء خلقه على ان الكفر ليس خلقه فباطل لان الكفر مخلوق لا خلق ولو كان كل مخلوق حسنا لوجب ان لا يكون في الوجود
قبيح وهو باطل لكثرة الموذيات والقبائح المتحققة بخلق الله تعالى على ما سيجيء واما الاستدلال بقوله وما خلقنا السموات والارض وما بينهما الا بالحق
على ان الكفر ليس مخلوقا لله تعالى لانه ليس بحق فباطل لان معنى الاية انا ما خلقنا السموات والارض الا متلبسين بالحق والصدق والجد لا بالهزل والعبث
كما قال وما خلقنا السموات والارض وما بينهما لاعبين وما خلقناهما الا بالحق ولو كان المعنى ما خلقنا السموات والارض وما بينهما الا ان يكون كل
مخلوق حقا لافاد ان الكفر حق والذي يفهم هذا المعنى من هذا الكلام نعم ربما فهم ذلك الاعرابي الجلف الحلي الواطي لهذا المعنى من كلام الله انتهى **واقول**
قد مر مرارا ان نفي الاشاعرة الظلم عن الله تعالى انما هو بحسب اللفظ دون المعنى والحقيقة وان الكسب بطل بما مر مرارا وسيجيء في موضعه واما قوله فالتفاوت
والاختلاف واقع في افعال العباد كما في سائر الاشياء كالانسان وغيره من المخلوقات ففيه نظر من وجهين الاول انه يشعر بان في خلق الانسان ونحوه من مخلوقات
الله تفاوت واختلاف ايضا وهذا مع مخالفته لنص الاية مناقض لما قاله سابقا من ان افعال الله تعالى منزهة عن التفاوت والاختلاف والثاني انه فهم
من نفي الاختلاف الواقع في الاية نفي الاختلاف بحسب الانواع والاشخاص ونحوها ولهذا وقع في ورطة مخالفة القرآن ومناقضة نفسه وليس كذلك
بل المراد من التفاوت والاختلاف المنفي في الاية عدم التناسب والنظام بحيث يقول الناظر الفهم لو كان كذا لكان احسن كذا في تفسير النيشابوري وروض الجنان
ان اكثر افعال الانسان لهذه الحيثية واما ما ذكره من ان الكفر مخلوق لا خلق فغير قادح في استدلال المص بالاية لانها كما قصد المص انما تدل على حسن المخلوق
لا الخلق لان الحسن المفهوم من قوله تعالى احسن كل شيء خلقه انما يتعلق بكل شيء خلقه انما يتعلق بالخلق المفهوم من خلق الماضي في قوله خلقه ولا ريب في
ان الشيء الذي خلقه الله هو مخلوقه لا خلقه وقوله ولو كان كل مخلوق حسنا الخ قلنا بطلان اللازم ممنوع قوله لكثرة الموذيات والقبائح المتحققة قلنا
هذا مع كونه منافيا لانكاره سابقا كون القبائح صادرة من الله تعالى مردود بانه ان اراد من الموذيات والقبائح ما عدا الافعال الصادرة عن العباد كالخلق
الحيات والعقارب والسباع ونحوها فقد بينا سابقا انها ليست قبيحة عند التامل في خواصها وكون نفعها اكثر من ضررها وان اراد به ما يشمل
افعال العباد كالسرقة واللواطة والزنا فلا نم انها صادرة من الله تعالى بل هو اول المسألة واما ما ذكره من ان معنى الاية انا ما خلقنا السموات والارض الا
متلبسين بالحق والصدق الخ ففيه انه على تقدير تسليم ان يكون الحق والصدق والجد معا متغايرة كما يدل عليه ظاهر كلامه لا معنى للاية الا ان يكون
تلك الاشياء حقا لان الحق امر اخر مباين لها متلبس بها مصاحب لها كالحجر الموضوع بجنب الانسان وبهذا علم ان قوله والذي يفهم هذا المعنى من هذا الكلام
دليل على اعوجاج فطرته المركبة ونقصان فهمه عن ادراك واضحات المعاني فانه لا يفهم ان ما ذكره من تفسيره لا يتهيأ هو مضمون كلام المص او يدفعه بمنعه

كمن في الجواب كان في نسخ الفضيح محفوظا ... الله مرقده

وحينئذ

فيه تامل لان الظاهر ان يحقق في الاية بصيغة المصدر لا الماضي تامل

لعله يكون ... [illegible]

ولا بد ان يذهب باسمه ويأتي بشيء تشتعل او ينطفي نيرانه والحمد لله على خلاصنا من عظيم ما ابتلوا به من المجاهرة بالباطل ومعاضتهم الحق بما عساه ان يكون من الكلام

قال المصنف رفع الله درجته الرابع الآيات الدالة على ذم العباد على الكفر والمعاصي كقوله تعالى كيف تكفرون بالله والانكار والتوبيخ مع العجز عنه محال ومن مذهبهم ان الله تعالى خلق الكفر في الكافر واراده منه وهو لا يقدر على غيره فكيف يوبخه عليه وقال الله تعالى وما منع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى وهو انكار بلفظ الاستفهام ومن المعلوم ان رجلا لو حبس آخر في بيت بحيث لا يمكنه الخروج عنه ثم يقول له ما منعك من التصرف في حوائجي عُدّ منه ذلك كذا قوله تعالى وماذا عليهم لو آمنوا ما منعك ان تسجد وقوله ما منعك اذ رأيتهم ضلوا فما لهم عن التذكرة معرضين فما لهم لا يؤمنون عفا الله عنك لم اذنت لهم لم تحرم ما احل الله لك كيف يجوز ان يقول لم تفعل مع انه ما فعله وقوله لم تلبسون الحق بالباطل لم تصدون عن سبيل الله قال الصاحب ابن عباد كيف يأمره بالايمان ولم يرده وينهى عن الكفر وقد اراده ويعاقب على الباطل وقدره وكيف يصرفه عن الايمان ثم يقول انى تصرفون ويخلق فيهم الكفر ثم يقول كيف تكفرون ويخلق فيهم لبس الحق بالباطل ثم يقول لم تلبسون الحق بالباطل وصدهم عن سواء السبيل ثم يقول لم تصدون عن سبيل الله وحال بينهم وبين الايمان ثم قال وماذا عليهم لو آمنوا بالله وذهب بهم عن الرشد ثم قال فاين تذهبون واضلهم عن الدين حتى اعرضوا ثم قال فما لهم عن التذكرة معرضين انتهى

وقال الناصب خفضه الله اقول قد سبق ان ذم العباد على الكفر لكونهم محل الكفر والكاسبين المباشرين له والانكار والتوبيخ في قوله تعالى كيف تكفرون بالله لكسبهم الكفر وهم غير عاجزين عن الكسب لوجود القدرة وعلى الكسب وان كانوا عاجزين عن دفع الكفر عنهم بحسب الايجاد والخلق والاول كاف في ترتب التوبيخ على فعلهم واما ما ذكر من ان مذهبهم ان الله تعالى خلق الكفر في الكافر واراده منه وهو لا يقدر على غيره فكيف يوبخه عليه فقد ذكرنا جوابه فيما سبق ان التوبيخ باعتبار الكسب والمحلية لا باعتبار التأثير والخلق وقد ذكرنا فيما سبق ان هذا يلزمهم في العلم بعينه وكذا الحكم في باقي ما ذكر من الآيات المشتملة على توبيخ الله تعالى عباده بالشرك والمعاصي فان كل هذه التوبيخات متوجهة الى العباد باعتبار المحلية والكسب لا باعتبار الخلق واما ما ذكره من كلمات الصاحب ابن عباد فهو كان رجلا وزيرا متشدقا في الانشاء معتزليا ذكر الكلمات وسجعها على وتيرة ارباب الترسلات والمراسلات وليس فيه دليل وما احسن ما قيل في امثال كلامه شعر كلام مثل ما كبندق فارغ خلي عن المعنى ولكن يقرقر انتهى

واقول قد سبق ان القول بالمحلية والكسب لا محصل له عند العقل ولا يكسبهم خيرا ولا يصلح وجها لتوجيه الانكار والتوبيخ من الله تعالى على العباد ولا يكفي في توبيخهم على فعلهم وقد سبق ان مظنة لزوم مثله لك عليه في العلم من قبيل ان بعض الظن اثم وكذا الكلام في باقي ما ذكره في دفع كلمات الصاحب ابن عباد رحمه الله من انه كان رجلا وزيرا متشدقا معتزليا فلا يخفى ما فيه اذ لا يقدح شيء من الوزارة وبلوغ الفصاحة والبلاغة والاعتزال في فضل الرجل وحسن مقاله انظر الى ما قال ولا تنظر الى من قال لكن الناصب جعل ذلك وسيلة للفرار عن جوابه ولم ينفعه مثله ما كان له بنفسه من عجائبه ثم ما ذكره من انه كان من اهل الاعتزال انما نشأ عن جهله بأحوال الرجال. وانما كان الصاحب رحمه الله شيعيا اماميا بالغا الى النصاب في نشر مذهب التشيع ورفع من بنيانه على رغم انف الناصب وامثاله كما حققه ارباب التواريخ في بابه واما ما ذكره من الشعر المشعر بانه زعم كلام الصاحب خاليا عن المعنى فلينصف ولينظر الناصب الخالي عن المعنى هو الكسب الذي اضطربوا في تحصيل معنى كما ترى او الكلام المنقول عن الصاحب الذي جل ان يوصف لفظه الا بالدر المنظوم وكؤوس معانيه الا بالرحيق المختوم لكن الجاهل المعاند الذي ختم الله على قلبه فلا يستحيي من الله تعالى ولا يستحيي من الناس ولا يبالي بما اطلق به لسانه لا يعجز عن الاتيان بمثل هذا الشعر الذي كلام شيخه الاشعري الخالي عن المعنى اولى به ولا غرو ان الحق ينكره المجهول سيما الفضول الذي هو على شفا جرف هول كما قيل شعر الحق ينكره المجهول لانه عدم التصور فيه والتصديق وهو العدو لكل ما هو جاهل كان التصور يعود حسد بقا

قال المصنف رفع الله درجته الخامس الآيات التي ذكر الله تعالى فيها تخيير العباد في افعالهم وتعليقها بمشيتهم فقال فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اعملوا ما شئتم سيرى الله عملكم ورسوله لمن شاء منكم ان يتقدم او يتأخر فمن شاء ذكره فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا فمن شاء اتخذ الى ربه مآبا وقد انكر الله تعالى على من نفى المشية عن نفسه واضافها الى الله تعالى بقوله سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا وقالوا لو شاء الرحمن ما عبدناهم انتهى

وقال الناصب خفضه الله اقول هذه الآيات تدل على ان للعباد مشية وهذا شيء لا ريب فيه ولا خلاف لنا فيه بل النزاع في ان هذه المشية التي للعبد هل هي مؤثرة في الفعل موجدة اياه او هي موجبة للمباشرة والكسب فاقامة الدليل على وجود المشية في العبد لا ما نفتقر له واما قوله فقد انكر الله تعالى على من نفى المشية عن نفسه واضافها الى الله تعالى بقوله سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا فنقول هذا الانكار بواسطة انهم احالوا الذنب على مشية الله تعالى عنادا وتعنتا فانكر الله عليهم عنادهم وجعل المشية الالهية علة للذنب وهذا باطل الا ترى في قوله ولو شاء الله ما اشركوا وما جعلناك عليهم حفيظا كيف نسب عدم الاشراك الى المشية ولولا ان الانكار في الآية الاولى لجعل المشية علة للذنب وفي الثانية لتعميم حكم المشية الموجبة للخلق لم يكن فرق بين الاولى والثانية والحال ان الاولى واردة للانكار على ذلك الكلام وهو منقول عنهم والثانية من الله تعالى من غير انكار فليتأمل المتأمل لتظهر عليه الحق انتهى

واقول قد ترتب اثبات القدرة والمشية للعبد والتأثير لا محصل وان القول بالكسب لا اثر له في دفع الجبر واما ما ذكره من ان الانكار بواسطة انهم احالوا الذنب على مشية الله تعالى ففيه ان صريح الآية الاعتقاد بان مشية الله تعالى علة لشركهم وكون الشرك ذنبا او قبيحا غير مفهوم من لفظ الشرك وانما فهم من خارج والقول بعلية مشيته تعالى وعلة الشرك وجميع افعال العباد مما شارك فيه الاشاعرة مع المشركين وقد نقضه الله تعالى كما ترى التصرف لعلك تعني عن جعل مشيته تعالى في الآية علة لنفس الشرك وجعله علة لوصف كونه

ذنبا لهو

ز اله البرئس الصر المسيلع

هذا اشارة الى كونه اثنى عشرية فانه لما التشيع بانه طوايف الشيعة فقد باطل شنه

ذنبا اشتق للاية عن ظاهرها والبناء على الكسب بالمعنى الذى ذكره القاضى ابو بكر الباقلانى وفخر الدين الرازى حيث قال الاثر حقيقة الكسب ضم الفعل الى الفعل
الحاصل بقدرة الله تعم فان الصلوة والقتل مثلا كلاهما حركة ويمتاز ان بكون احدهما طاعة والاخرى معصية وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فاصل الحركة
بقدرته سبحانه وخصوصية الوصف بقدرة العبد واورد عليه ان امتياز المطلق عن مقيداته انما هو فى العقل دون الخارج وهو لا يصح كون كل منهما متعلقا بقدرة
مقدورة بقدرة اخرى واما ما ذكره من انه لولا التاويل الذى ذكره فى الاية الاولى لما فرق بينهما وبين الاية الثانية فضعفه مبين والفرق بين لان المراد
بالمشيئة فى الاية المشيئة المطلقة يعنى ان الله تعم لو شاء عدم الشرك منا لما اشركنا لكنه لم يشأ ذلك وحاصل الانكار انكم كاذبون فى ان الله تعم لو شاء عدم
شرككم لانه تعم شاء ذلك بالمشيئة التكليفية الاختيارية التفويضية بان تختاروا عدم الشرك بارادتكم ومشيتكم فان تكليفه ليس الا بالاختيار والتوحيد
التوحيد والمراد بالمشيئة فى الاية التى ذكرها الناصب المشيئة الاجبارية الاضطرارية وحاصل الاية ان الله تعم لو اراد عدم شركهم بالمشيئة الاجبارية
لما امكنهم الشرك لكن لم يتعلق على هذا الوجه لمنافاته غرض التكليف كما مر ولا منافاة بين معنى الاية على هذا ولا حاجة الى التاويل كما ترى
ونظير هذه الاية قوله تعم ولو شاء الله لهديكم اجمعين وقوله ولو شئنا لجعلنا كم امة واحدة **قال المصنف** رفع الله درجته **الثالث** الايات
فى الايات التى فيها امر العباد بالافعال والمسارعة اليها قبل فواتها كقوله تعم وسارعوا الى مغفرة من ربكم استجيبوا لداعى الله وامنوا به استجيبوا لله وللرسول
يا ايها الذين امنوا اركعوا واسجدوا واعبدوا ربكم فامنوا خيرا لكم واتبعوا احسن ما انزل اليكم وانيبوا الى ربكم فكيف يصح الامر بالطاعة والمسارعة
اليها مع كون المامور ممنوعا عاجزا عن الاتيان به وكما يستحيل ان يقال للمقعد الزمن قم ولمن يرمى من شاهق جبل احفظ نفسك فكذا هنا انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول الامر للعباد بالمسارعة فى الخيرات من باب التكليف وقد سبق ان التكليف والامر باعتبار نسبة الافعال الى العبد فى الله تعم وخلق الثواب
وانه لعقيب التكليف والبينة وعلى العباد كخلق الاحراق عقيب النار فكما انه لا يحسن ان يقال لم خلق الله الاحراق عقيب النار كذا لا يحسن ان يقال لم خلق الثواب
والعقاب عقيب الطاعة والمعصية فانه تعم مالك على الاطلاق ويحكم ما يريد ولقد اتفقوا كيف يصح الامر بالطاعة والمامور بها حاجة فالجواب اما سبق انه ليس
بعاجز عن الكسب والمباشرة والكلام فى الخلق والتاثير لا فى الكسب والمباشرة انتهى **واقول** قد سبق ان العبد بطبيعته لا يخرج عن العجز والتزلزل فلا حاجة
له فى ذلك الى التكليف فيبقى ان يكون التكليف للحث على الخيرات والزجر عن المعاصى كما ذكره المصنف قدس سره وقد سبق ايضا ان نفى السببية الحقيقية مغلطة
لا يلتفت اليه وان المالك على الاطلاق يحسن منه التصرف على الوجه الحق فى التصرف لا على وجه يستقبحه العقل السليم منه ويحكم بالسفه واما ما ذكره فى الجواب من انه
ليس بعاجز عن الكسب والمباشرة فقد مر ما يبين بعضه وابطال الكسب بمعنى كان انشاء الله تعم **قال المصنف** رفع الله درجته **الرابع** الايات التى
حث الله تعم فيها على الاستعانة كقوله تعم اياك نعبد واياك نستعين فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم استعينوا بالله فاذا كان الله تعم خالق الكفر والمعاصى
كيف يستعان به وايضا يلزم بطلان الالطاف والدواعى لانه تعم اذا كان هو الخالق لافعال العباد فاى نفع يحصل للعبد من اللطف الذى يفعله الله كما يكون
حاصله كقوله تعم اولا يرون انهم يفتنون فى كل عام مرة او مرتين ولولا ان يكون الناس امة واحدة ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا فى الارض فبما رحمة
من الله لنت لهم ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول خلق الكفر والمعاصى لا يوجب ان لا يستعان به لان من الاشياء
فان الاستعانة والاستعاذة لاجل ان لا يخلق ما يوجب الاستعانة والاستعاذة ولو كان الامر كما ذكره لما انسد باب الدعاء والطلب من الله تعم لانه خالق
الاشياء وهذا من الترهات التى لا يتفوه به عاقل فضلا عن فاضل انتهى **واقول** يتوجه عليه ان الخالق لو كان العبد لما لم يوجب عدم ثوابا ولا
عقابا فلا حاجة الى الاستعانة والقول بان الاستعانة عن الخلق يجوز ان يكون لئلا يؤدى الخلق الى الكسب مردود بان مع التاديه ان كان بالجبر يلزم
ان يكون الكسب ايضا بالجبر فيلزم الجبر المحض وان كان باختيار العبد فلا وجه للاستعانة عن الله تعم فتدبر **قال المصنف** رفع الله درجته **الخامس**
الايات الدالة على اعتراف الانبياء بذنوبهم واضافتها الى انفسهم كقوله تعم حكاية عن ادم ع ربنا ظلمنا انفسنا وعن يونس ع سبحانك انى كنت من
الظالمين وعن موسى ع رب انى ظلمت نفسى وقال يعقوب لاولاده بل سولت لكم انفسكم امرا وقال يوسف من بعد ان نزغ الشيطان بينى وبين اخوتى وقال نوح
رب انى اعوذ بك ان اسئلك ما ليس لى به علم فهذه الايات تدل على اعتراف الانبياء بكونهم فاعلين لافعالهم انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول اعتراف
الانبياء بكونهم فاعلين لا يدل على اعتقادهم بكونهم خالقين والمدعى هو هذا فبطل التنازع فان كل احد يعلم انه فاعل الفعل ولكن الكلام فى الخلق و
الايجاد فليس فيها دليل المدعى انتهى **واقول** يبعد ان الاصل فى الاطلاق الحقيقة فلا ضرورة فاضيف بذلك مع قد تكرر ان لا احتمال الا الكسب
الهذيان والفساد فما بقى الا العناد **قال المصنف** رفع الله درجته **السادس** الايات الدالة على اعتراف الكفار العصاة بان كفرهم ومعاصيهم كانت منهم
كقوله تعم ولو ترى اذ الظالمون موقوفون عند ربهم الى قوله انحن صددناكم عن الهدى بعد اذ جاءكم بل كنتم مجرمين وقوله ما سلككم فى
سقر قالوا لم نك من المصلين كلما القى فيها فوج سالهم خزنتها الى قوله فكذبنا وقوله اولئك ينالهم نصيبهم من الكتاب فذوقوا العذاب بما
تكسبون انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول اعتراف الكفار يوم القيمة لظهور ما ينكره المعتزلة وهو ان الكسب من العبد والخلق من الله الا ترى الى قوله
لهم يوم القيمة فذوقوا العذاب بما كنتم تكسبون اى كان هذا الجزاء لكسبكم الاعمال السيئة وكل هذا يدل على ان للعبد كسبا يؤاخذ به يوم القيمة
ويجزى به ولا يدل على ما هو محل النزاع وهو كونه خالقا لفعله وموجدا اياه فليس فيها دلالة على المقصود انتهى **واقول** يتوجه عليه ان ما حكم به
بديهة العقول السليمة والبراهين العقلية لا نظهر خلافه فى الاخرة لما عرفت من احكام قاعدة الحسن والقبح العقليين وما ذكره من الاية لا تدل على ان ارادة

ما اخترعوه من الكسب الذي لا يحصل له لظهور ان الكسب في الآية ليس بالمعنى الذي اخترعوه فلا يصح الاستدلال بها على مذهبهم فهو في ذلك مطالب بالبيان او يلزمه

خرط القتاد **قال المصنف** رفع الله درجته **العاشر** الآيات التي ذكر الله فيها ما يحصل منهم من التحسر في الآخرة على الكفر وطلب الرجعة قال الله تعالى

وهم يصطرخون فيها ربنا اخرجنا نعمل صالحا غير الذي كنا نعمل ولو ترى اذ المجرمون ناكسوا رؤسهم عند ربهم ربنا ابصرنا وسمعنا فارجعنا

نعمل صالحا او يقول حين ترى العذاب لو ان لي كرة فاكون من المحسنين انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول التحسر وطلب الرجعة لاكتساب الاعمال السيئة والاعتقادات

الباطلة التي من جملتها اعتقاد الشركاء لله تعالى كما هو مذهب المجوس ومن تابعهم من المليين كالمعتزلة ومتابعيهم وليس في هذه الآيات دليل على دعواه

انتهى **واقول** قد مر ان الكسب والاكتساب بالمعنى الذي اخترعوه بمعزل عن لغة القرآن واما ما نسبه الى اهل العدل من اعتقاد شركاء الله تعالى فهو اولى

بالاشعرية المثبتين للصفات الزائدة القديمة كما سبق بيانه بل القول بالكسب وكونه مؤثرا في وصف الطاعة والمعصية ليس الا هو اشتراك في الشرك الذي

توهموه من قول اهل العدل باسناد افعال العباد اليهم كما سبق بيانه بل يلزمهم فيه مشاركة المجوس بل النصارى حيث قالوا بالثلاثة والنعل والقدرة بالقدم كما

سبق **قال المصنف** رفع الله درجته فهذه الآيات وامثالها من نصوص الكتاب العزيز الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم

حميد فما عذر بعض علمائهم وهل يمكنهم الجواب عن هذا السؤال لكيفية تركهم هذه النصوص ونبذه وراء ظهورهم بالآيات الطلبنا الحقوا الدنيا

آثروها على الآخرة وما عذر عوامهم ثم الانقياد الى فتوى علمائهم واتباعهم في عقائدهم وهل يمكنهم الجواب عن هذا السؤال كيفية تركهم هذه الآيات وقد

جاء كم بها النذير وعمركم ما يتذكر فيه من تذكر الا بانا قلدنا آباءنا وعلماءنا من غير فحص ولا بحث ولا نظر مع كثرة الخلاف وبلوغ الحجة الينا فهل

يقبل عذر هذين الفريقين وهل ينفع كلام الفريقين انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد عرفت فيما مضى ان النص ما لا يحتمل خلاف المقصود قد

علمت في كل الفصول من سند لا لانه بالآيات انها دالة على خلاف مقصوده فهي نصوص مخالفة لمدعاه والعجب انه يفتخر ويتبجح بايانها ثم يقول ما عذر علمائهم

وعوامهم فنقول اما عذر علمائهم فانهم يقولون يوم القيمة الهنا كنا نعلم ان لا خالق في الوجود سواك وانت خلقت كل شيء ونحن كسبنا المعصية او الطاعة

فان تعذبنا فنحن عبادك وان تغفر لنا فبفضلك وكرمك ولك التصرف فينا كيف شئت واما عذر عوامهم فانهم يقولون الهنا ان نبيك محمدا امرنا بان

نكون ملازمين للسواد الاعظم فقال عليكم بالسواد الاعظم ورأينا في امته السواد الاعظم كان اهل السنة والجماعة فدخلنا فيهم واعتقدنا مثل

اعتقادهم ورأينا ان المعتزلة ومن تابعهم من الشيعة كانهم يخفون مذهبهم ويسمونه التقية ويهربون من كل شاهق لو نسبناهم انهم

معتزليون او شيعة يستنكفون عن هذه النسبة فعلمنا ان الحق مع السواد الاعظم فتبعناهم انتهى **واقول** قد تبين فيما سبق ان النص ليس ما توهم

من ظاهر تعريفه المذكور بل هو ما لا يحتمل خلاف المقصود ولو بمعونة القرائن ولو بعيدا واما ما ذكره من ان الآيات كانت دالة على خلاف مقصود المصنف فيناقض ذلك

كما علم ان لفظ الفعل المذكور في بعض تلك الآيات بمعنى الكسب الذي اخترعه الاشعري وكذا ما ذكر فيها بلفظ الكسب وانت تعلم ان لفظ الفعل والكسب

لم يجيء في اللغة بالمعنى الذي اخترعه من المحلية والمقارنة ونحوهما ولا يدل عليه بإحدى الدلالات الثلاث فاحتمال ارادته الكسب بذلك المعنى كما هو خلاف

مقصود المصنف مخالف لمقصود الله تعالى ايضا فلا يقدح في استدلال المصنف بها على مقصوده ولا يدفع كونها نصا في معناها الحقيقي واما ما ذكره الناصب في

تقرير عذر علمائه فهو مما لا يبيض وجوههم اذ يمكن ان يقول لهم الله تعالى في ذلك كيف يصح دعواكم انه لا خالق في الوجود سواي واني خلقت كل

شيء مع انكم اثبتم صفات سبعة زائدة قديمة والكرتم كونها مخلوقة لي وانكم نسبتموني الى الظلم والسفه حيث نفيتم عن نفسكم الفعل واثبتم الكسب

الذي لا يوجب استحقاق العقاب والثواب واما التضرع الى الله بانك ان تعذبنا فنحن عبادك وان تغفر لنا فبفضلك فمشترك بين قاطبة اهل الاسلم

لا اختصاص له بالاشاعرة ولما التصرف كيف شاء فان اريد به انواع الامتنان من الثواب والعقاب الذي يستحقها المكلف في استحسان العقل وصادر لكن

لا يعيذه وان اريد به التصرف الحسن والقبيح فهو سبحانه منزه عن القبيح فيرد به ذلك على وجوه اعناقهم واما ما ذكره في عذر العوام فهو عذر غير مسموع

اذ يقول الله تعالى لهم رد ذلك من ان علمتم ان معنى السواد الاعظم ذلك مع ان سواد الكفر اعظم من سواد جميع الاسلام ولم ما تتبعتم وما علمتم ان

خوف الشيعة والمعتزلة وتقيتهم انما كان منكم ومن كثرة سوادكم سود الله وجوهكم ولما تذكرتم ان اهل الحق كانوا في زمان كل نبي قليلون

واهل الباطل كثيرون وان المعنى بالسواد الاعظم ما تركه النبي في امته من الثقلين كتاب الله تعالى وعترته ووصفه في حديث المشهور بان احدهما اعظم

من الآخر وانما عبر عنهما بالسواد لانهما في اعين المؤمنين ونور ابصار المستبصرين ولهذا قيل النور في السواد ويؤيد ما ذكرنا ما رواه الطيبي في

شرح المشكوة عن سفيان الثوري في تفسير الجماعة حيث قال لو ان فقيها على رأس جبل لكان هو الجماعة ويعضده قول بعض الحكماء جل جناب الحق عن ان

يكون شريعة لكل وارد وان يطلع عليه الا واحد بعد واحد وقال الشاعر خليلي قطاع الفيافي الى الحمى كثير واما الواصلون قليل **قال المصنف**

رفع الله درجته ومنها مخالفة العلم الضروري الحاصل لكل احد بطلب من غيره ان يفعل فعلا فانه يعلم بالضرورة ان ذلك الفعل يصدر عنه ولهذا يتلطف

في استدعاء الفعل منه بكل لطيفة ويعظه ويزجره عن تركه ويحتال عليه بكل حيلة ويعده ويتوعده على تركه وينهاه عن فعل ما يكرهه ويعنفه

على فعله ويتعجب من فعله ذلك ويستنطقه ويتعجب العقلاء من فعله وهذا كله يدل على انه فعله ويعلم بالضرورة الفرق الضروري بين امره بالقيام وبين

امره بايجاد السماء والكواكب ولولا ان العلم الضروري حاصل بكوننا موجدين لافعالنا لما صح ذلك انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول الطلب من

الغير بالفعل وطلبه عن الفعل للحكم الضروري بانه فاعل للفعل وهذا لا ينكره الا من ينكر الضروريات وقد مر مرارا ان هذا ليس محل النزاع فان صدور

الفعل على حال المحسوس ولهذا يطلب منه ويتلطف ويزجر ويهدد ويوعد وكل هذه الامور واقعة وليس النزاع الا في ان هذا الفعل هل هو مخلوق لنا او لله

مباشرة فالنزاع راجع الى الفرق بين المباشرة والخلق وانهما متحدان او متغايران وهذا ليس بضروري ومن ادعى ضرورته فهذا هو مكابرة لمقتضى العقل في الفعل

الضرورة فيما ذكر وليس في محل النزاع فليس فيه دليل انتهى واقول لما اعترف الناصب بان حكم الفعل على حال المحسوس فاحتمال صدوره عن غيره

يكون سفسطة وانكارا للمحسوس وتشكيكا في البديهيات ومكابرة على صريح العقل والتجاوز عن ظاهر النقل فتامل قال المصنف رفع الله درجته

ومنها مخالفة اجماع الانبياء والرسل فانه لا خلاف في ان الانبياء اجمعوا على ان الله تعالى امر عبيده ببعض الافعال كالصلوة والصوم ونهى عن بعضها كالظلم والكذب

ولا يصح ذلك الا اذا كان العبد موجدا اذ كيف يصح ان يقال ايت بفعل الايمان والصلوة ولا تأت بالكفر والزنا مع ان الفاعل لهذه الافعال والتارك لها

هو غيره ينسبه الى الجنون لامتناع الاختيار عن كون المامور قادرا عليه حتى انه لو لم يكن المامور قادرا على المامور به لمرض او مزاحمة او سبب اخر ثم امره غيره فان

العقلاء يتعجبون منه وينسبونه الى الحمق والجهل والجنون ويقولون انك تعلم انه لا يقدر على ذلك ثم تأمره به ولو صح هذا لصح ان يبعث الله رسولا الى الجمادات

مع الكتاب فيبلغ اليها ما ذكرناه ثم انه تعالى يخلق الحيوة في تلك الجمادات ويعاقبها لاجل انهم لم يمتثلوا امر الله ورسوله وذلك معلوم البطلان بالبديهة

انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول امر الانبياء عباد الله تعالى بالاشياء ونهيهم عن الاشياء لا يتوقف على كون العبد موجدا للفعل نعم يتوقف

على كون العبد فاعلا مستقلا في الكسب والمباشرة ومختارا وهذا مذهب الاشاعرة وما ذكره لا يلزم من يقول بهذا بل يلزم اهل مذهب الجبر وقد علمت

ان الاشاعرة يثبتون لافعال العباد كسبا للفعل ويقولون قدرته مؤثرة في الفعل عند موجده اي فرق بين الامرين فكلما ذكره لا يلزم الاشاعرة

وليس في مذهبهم مخالفة لاجماع الانبياء انتهى واقول قد علمت وستعلم انه لا محصل للكسب الذي يزعم به الاشعري فرارا عن الجبر فيتوجه عليه ما يتوجه

على الجبري سؤالا وجوابا ولا يحصل له من كسبه سوى تطويل المسافة بلا طائل وقد مر ان القول بالقدرة الغير المؤثرة هذيان فكلما ذكره المص يلزم الاشاعرة ايضا

من غير ستر قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه يلزم منه سد باب الاستدلال على كونه تعالى صادقا والاستدلال على العلم باثبات الصانع و

الاستدلال على صحة النبوة والاستدلال على صحة الشريعة ويفضي الى القول بخرق اجماع الامة لانه لا يمكن اثبات الصانع الا بان يقال العالم حادث فيكون

محتاجا الى المحدث قياسا على افعالنا المحتاجة الينا فمن منع حكم الاصل في القياس وهو كون العبد موجدا لا يمكنه استعمال هذه الطريقة فينسد عليه باب

اثبات الصانع وانه اذا كان الله تعالى خالقا للجميع من القبائح وغيرها لم يمتنع منه اظهار المعجز على يد الكاذب فمتى لم يقطع بامتناع ذلك انسد علينا باب

اثبات الفرق بين النبي والمتنبي وانه اذا جاز ان يخلق الله تعالى القبائح جاز ان يكذب في اخباره فلا يوثق بوعده ووعيده ولا بما اخبر عن احكام الاخرة والاحوال

الماضية والقرون الخالية وانه يلزم من خلقه القبائح ان يدعو اليها وان يبعث عليها ويحث ويرغب فيها ولو جاز ذلك جاز ان يكون ما رغب الله تعالى فيه من

القبائح فيزول الثقة بالشرائع ويقبح التشاغل بها وانه لو جاز منه تعالى ان يخلق في العبد الكفر والضلال ويزينه له ويصده عن الحق ويستلذه بذلك

عقابه للزم في دين الاسلام جواز ان يكون هو الكفر والضلال مع انه تعالى زينه في قلوبنا وان يكون بعض الملل المخالفة للاسلام هو الحق ولكن الله تعالى صدنا

عنهم وزين خلافه في اعيننا فاذا جوزوا ذلك لزمهم تجويز كون ما هم عليه هو من الضلالة والكفر وكون ما خصمهم عليه هو الحق واذا لم يمكنهم القطع

بان ما هم عليه هو الحق وما خصومهم عليه هو الباطل لم يكونوا مستحقين للجواب انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول في هذا الفصل اشد

باشياء عجيبة ينبغي ان تتخذ ظرفا للمضحكة فمنها انه استدل بلزوم انسداد باب اثبات الصانع وكونه صادقا والاستدلال بصحة النبوة على كون

العبد موجدا لافعاله وذكر في وجه الملازمة شيئا غريبا عجيبا وهو انا نستدل على حدوث العالم بكونه محتاجا الى المحدث قياسا على افعالنا المحتاجة الينا

فمن منع حكم الاصل في الاصل وهو كون العبد موجدا لا يمكنه استعمال هذه الطريقة واثبات هذه الملازمة من المضاحك اما اولا فلانه حصر حادثات

العالم في افعال الانسان ولو لم يخلق الله الانسان وافعاله اصلا كان يمكن الاستدلال بحركات الحيوان وسائر الاشياء الحادثة بوجوب وجود المحدث وكان هذا

الرجل لم يعرف شيئا من المعقولات والحق انه ليس اهلا لان يباحث لغاية دنائته في العلم ولكن ابتلينا بهذا مرة فصبرنا واما ثانيا فلانه استدل

بلزوم عدم كونه صادقا على كون العبد موجدا لفعله ولم يذكر هذا في الملازمة لان النسبة بينه وبين هذه الملازمة كان النسبة بينه وبين

هذه الملازمة بعيدة جدا واما ثالثا فلانه استدل بلزوم انسداد باب اثبات صحة النبوة وصحة الشريعة على كون العبد موجدا لفعله ولم يفهم هذا

من الملازمة ثم ادعى الافضاء الى خرق الاجماع وكل هذه الاستدلالات خرافات وهذيانات لا يتفوه بها الا امثاله في العلم والمعرفة ثم استدل على بطلان كونه

خالقا للقبائح بلزوم عدم امتناع اظهار المعجز على يد الكاذب وقد استدل قبل هذا بهذا مرارا واجبناه في محاله وجواب هذا وما ذكر بعده من ترتب

الامور المنكرة على خلق القبائح مثل ارتفاع الثقة من الشريعة والوعد والوعيد وغيرها انا نجزم بالعلم العادي بما جرى من عادة الله تعالى من انه لم

يظهر المعجزة على يد الكاذب فهو محال عادة كسائر المحالات العادية وان كان ممكنا بالذات لانه لا يجب على الله تعالى شيء على قاعدتنا فكل ما ذكر من لزوم جواز

الكفر في القلوب بعوض الاسلام وان ما عليه الاشاعرة من العقائد الحقة يمكن ان يكون كفرا وباطلا فلا يستحقون الجواب فجوابه ان جميع هؤلاء لا يقع عادة

كسائر العاديات ونحن نجزم بعدم وقوعه وان جاز عقلا حيث لم يجب عليه تعالى شيء ولا يقبح بالنسبة اليه انتهى واقول يناسب ما ظهر من الناصب من التمحلات على

المص قدس سره قوله تعالى ان الذين اجرموا كانوا من الذين امنوا يضحكون وسنريه الان سر قوله تعالى فاليوم الذين امنوا من الكفار يضحكون واما ما ذكره

ان المص حصر حادثات العالم في افعال الانسان فمن اباطيله من اين فهم هذا الحصر في قول المص افعالنا مع ان استعمال القياس الغائب على الشاهد من شانه ظاهر ان

انه اراد بقوله افعالنا الشاهد مطلقا سواء كان انسانا او حيوانا عجميا وعلى تقدير ان يكون المراد افعال الانسان لان الكلام في المكلفين فلا يقتضي الحصر ايضا
لانه لو يدل على ذلك الا بمفهوم اللقب الضعيف مع ان المفهوم مطلقا انما يعتبر اذا لم يكن وجه التخصيص بالذكر ظاهرا وقد اشرنا الى ان تخصيص الانسان بالذكر
يجوز ان يكون لاجل انهم هم المكلفون بالامر والنهي والوعد والوعيد وهم المستدلون بحال الممكن على حال الواجب ومن الاثر على المؤثر دون الثور والحمار وغيرهما
من الحيوانات العجم وبهذا ابطل ما نسبه اليه قوله ولو لم يخلق الانسان وافعاله اصلا كان يمكن الاستدلال بحركات الحيوانات واشباه الحادثة آه وذلك لما اشرنا
اليه من ان الكلام في الاستدلال الواقع من المكلفين في دار التكليف لا استدلال الله تعالى من الحوادث على احتياجهم الى ذاته بل هذا النوع من الكلام كالاستدلال
الملائكة بها على الاحتياج الى الله تعالى فاذا لم يكن في الدنيا انسان اصلا كما فرضه الناصب الجاهل فمن ذا الذي يستدل بهذا على ذلك وبالجملة هذا دليل على
انسلاخ الناصب عن الفطرة الانسانية وتمرغه في المراتع الحيوانية فليضحك قليلا وليبك كثيرا واما ما ذكره ثانيا من ان المصنف استدل بلزوم عدم كونهم
صانعين على كون العبد موجدا لفعله ولم يذكر الملازمة آه ففيه ان المص ذكر بيان الملازمة لكن لم يعتبه هذا بقوله واعلم انه اذا جاز ان يخلق الله تعالى القبائح
جاز ان يكذب في اخباره آه واذا لم يفهم الناصب الجاهل ذلك بمجرد ان لم يشرح على غير رتبة التفصيل لوم على المصنف قدس سره كما قيل على نجل القوافي
من معانيها فما على اذا لم يفهم البقر، واما ما ذكره ثالثا من انه استدل بلزوم انسداد باب صحة النبوة وصحة الشريعة على كون العبد موجدا لفعله واو
يفهم هذا آه فمردود بان هذا ايضا يدل على كثرة جهله وقلة فهمه اذ كل من له تمرن في ادنى درجة من العلوم يفهم بعد تعيين محل النزاع ان المراد هو ان العبد
موجد لفعله دون الله تعالى ولتصريح المص بذلك في عنوان الدعوى وفي اثنائها اكثر من اللوازم المذكورة سابقا وانما اجمل ههنا بما للاختصار اعتمادا
على السابق وانسب ثم من البين ان امتناع الاستدلال على المطالب الشرعية المذكورة التي الزمه المص على الاشاعرة مخالف للاجماع بلا شبهة وقد بينا
لزومه عن مذهبهم فلم يبق للناصب الا العناد والجحود على ما لا يليق الا بالملحد والجاحد واما ما ذكره في جواب الحق كلام المص ثم بني منه على العقائد
وعلى انه تعالى لا يجب على الله تعالى شيء ولا يقبح بالنسبة اليه شيء فقد مر فيما سبق ما يغنينا عن الاعادة والله ولي الافادة **قال المصنف** رفع الله درجته
ومنها انه يجوز ان يكون الله تعالى ظالما عابثا لاعبا لانه لو كان الله تعالى هو الخالق لافعال العباد ومنها القبائح كالظلم والعبث لجاز ان يخلقها لا لغرض حتى يكون
افعاله كلها ظلما وعبثا فيكون الله تعالى ظالما عابثا لاعبا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا **وقال الناصب** خفضه الله اقول نعوذ بالله من التفوه بهذه
الترهات اني يلزم هذا من هذه العقيدة والظلم من افعال العباد ولا قبح بالنسبة اليه وخالق الشيء غير فاعله وهذا الرجل لا يفرق بين خالق الصفة — والعبث
المتصف بتلك الصفة وكل محذور لانه ناش من عدم هذا الفرق الا ترى ان الله تعالى خالق السواد فهل يجوز ان يقال هو الاسود كذلك لو كان خالق الظلم والعبث
هل يجوز ان يقال انه ظالم وعابث نعوذ بالله من التعصب المؤدي الى الهلاك الابدي ثم ان هذا الرجل يحصر القبيح في افعال الانسان ويدعي ان لا قبح ولا شر في الوجود
الا افعال الانسان وذلك باطل فان الباطل غير افعال الانسان في الوجود كثيرة كالخنزير والحشرات الموذية وهل يصح له ان يقول ان هذه الاشياء غير مخلوقة لله — القبائح
فان قال انها مخلوقة لله فهل يمنع قبائحها وشرها وذلك مخالف الضرورة والحس فاذا يلزم ما الزم الاشاعرة من القول بخلق الافعال القبيحة انتهى
واقول قد مر مرارا ايضا فيما مر ان لو ان لا قبح بالنسبة اليه تعالى وان الفرق بين الخالق والفاعل فاسد وما ذكره ههنا في بيان الفرق من نوع
المظلم عين ما نقلنا سابقا عن شارح العقائد ويتوجه عليه ما اوردنا ثمة وحاصله ان خلق الله تعالى للسواد في الاجسام ووجوده فيها علة غائية لما يقتضي
اتصافه تعالى بكونه مسودا لا بكونه اسود وكانه اشتبه على الناصب مسود الله وجهه حال الفاعل الكلامي الذي نحن فيه بحال الفاعل النحوي وهو مطلق
ما اسند اليه الفعل فزعم ان الفاعل الحقيقي الكلامي في قولنا اسود زيد هو زيد فلو كان اتصافا بكونه اسود لاجل الفاعلية لوجب اتصاف الله تعالى ايضا
بكونه اسود على تقدير القول بكونه فاعلا خالقا للسواد ويندفع الاشتباه بان زيدا في قولنا اسود زيد فاعل نحوي لا فاعل كلامي بمعنى خالق السواد
وموجده وانما الخالق والفاعل الكلامي للسواد في زيد هو الله تعالى فلا جرم يتصف سبحانه وتعالى بكونه مسودا ولو يتصف زيد بالذي هو المسود في الحقيقة بكونه مسودا
وبالجملة الفرق بين الظالم والعابث والاكل والشارب والزاني والسارق ونحوها وبين الاسود والابيض ونحوهما من حيث يصح الصدق وعدمه فان الظالم
مثلا بمعنى فاعل الظلم وموجده والاسود من وقع عليه السواد وقام به لا فاعله وموجده وان كان في المثال المذكور يكون فاعلا نحويا كما قلنا فالسواد والبياض
كالحرارة والبرودة ونحوها من الصفات التي اوجدها الله تعالى في محالها وفاقا ولا يتصف بها الا الذات المحال فلا وجه لقياس الافعال الصادرة عن الفاعل عند اهل
العدل اليها هذا وما زعمه من ان خلق الخنزير والكلب ونحوها من الحشرات المؤذية قبيح وايراده نقضا على اهل العدل فقد عرفت ما اراد فيما يدل ابداء
الفرق بين ما اورده نقضا والزاما وبين القبائح من افعال العباد والله ولي السداد **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه يلزم الحاق الله تعالى
بالسفهاء والجهال تعالى الله عن ذلك لان من جملة افعال العباد الشرك بالله ووصفه بالاضداد والانداد والصاحبة والاولاد وشتمه وسبه فلو كان الله
فاعلا لافعال العباد لكان فاعلا للافعال كلها ولكل هذه الامور وذلك يبطل حكمته لان الحكيم لا يشتم نفسه وفي نفي الحكمة الحاقه بالسفهاء
نعوذ بالله من هذه المقالات الرديئة انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ونحن ايضا نعوذ بالله من هذه المقالات المزخرفة الباطلة فهذا
ايضا نشا له لعدم الفرق بين الخالق والفاعل فان الله تعالى يخلق الاشياء لسبه والشتم له انها كلها مخلوقة لله تعالى فيما فعل العبد والمدرك للفعل الالهي
فلا يلزم كونه شاتما لنفسه وخلق هذه الافعال ليس سفها حتى يلزم الحاقه تعالى بالسفهاء نعوذ بالله من هذا لان الله تعالى له في الازل اشفاق الشاتم له
والساب له واراد دخوله النار فيخلق فيه هذه الافعال ليحصل الغاية التي هي دخول الشاتم النار وهذا منتهى هذا انتهى **واقول** اشعار الناصب الشقي من ذلك

اي تعلّب ... التمرغ تقلب الدابة في التراب وقد يقال مطلق التقلب

كانكار

كانكار الشيطان لما فعله من الاغواء والدعوة الى الشر وكما اخبر عنه تعالى بقوله وقال الشيطان لما قضي الامر ان الله وعدكم وعد الحق ووعدتكم فاخلفتكم وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي فلا تلوموني ولوموا انفسكم الاية وقد علم بما ذكرنا فساد ذلك الذي ذكره الناصب ههنا كلها سفسطة وخرافة واستحقاقها يجوز به مؤاخذة الله تعالى للعبد بما جبله عليه في الازل من الواجب الحتم فان القائل بذلك لا يستحق الا الصفع واللعن والشتم **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه يلزم مخالفة الضرورة لانه لو جاز ان يخلق الزنا واللواط جاز ان يبعث رسولا يدعو اليهما ولو جاز ذلك لجوزنا ان يكون فيما سلف من الانبياء من لم يبعث الا للدعوة الى الشرك والزنا واللواط وكل القبائح ومدح الشيطان وعبادته والاستخفاف بالله تعالى والشتم له او السب لرسوله وعقوق الابوين وذم المحسن ومدح المسيء انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول لو اراد من نفي تجويز بعثة الرسول بهذه الاشياء الوجوب على الله تعالى فنحن نمنعه لانه لا يجب على الله شيء وان اراد نفي هذا التجويز الامتناع عقلا فهو لا يمتنع عقلا وان اراد لو وقع فنحن نمنع هذا لان العلم العادي يحكم بانعدام وقوع هذا فهو محال عادة والتجويز العقلي لا يوجب وقوع هذه الاشياء كما عرفته مرارا ثم ان حاصل كلامه بلزوم مخالفة الضرورة واي مخالفة للضرورة في هذا البحث انتهى **واقول** المختار اولا الشق الاول ونقول قد بينا سابقا ان الوجوب بالمعنى الذي ذهب اليه اهل العدل لا يقبل المنع وثانيا الشق الثاني فنقول العقل السليم اذا نظر الى ذات الله المستجمع لجميع الصفات الكمالية المنزه عن شائبة النقص والاختلال يحكم بامتناع ان يبعث رسولا يدعو الى خلاف ما اقتضاه كماله وثالثا الشق الثالث ونقول ان ما ذكره من ان العلم العادي يحكم بانعدام وقوع هذا مبني على العلم العادي او على وجدانهم فان العادة كما ذكرنا سابقا مما يجوز التخلف فيه فلا يفيدهم ذلك الا مظنة تقتضيه ما نحن فيه من تقرير العقيدة الدينية ومما قررنا ظهر ان ما ادعاه المصنف عليهم من لزوم مخالفة الضرورة ضرورية فاستنكار الناصب في ذلك دليل على قلة فهمه او مكابرته وانكاره للضروريات كما هو عادته وعادة اصحابه **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه يلزم ان يكون الله تعالى اشد ضررا من ضرر الشيطان لان الله تعالى لو خلق الكفر في العبد ثم يعذبه عليه لكان اضر من الشيطان لان الشيطان لا يمكنه ان يلجئه الى القبائح بل يدعوهم اليها كما قال الله تعالى وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي ولان دعاء الشيطان هو ايضا من فعل الله تعالى واما الله تعالى فانه يضطرهم الى القبائح ولو كان كذلك لحسن من الكافر ان يمدح الشيطان وان يذم الله تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول نعوذ بالله من التفوه بهذه المقالة والاستجراء على تصوير امثال هذه الترهات فان الله تعالى يخلق كل شيء والتعذيب مترتب على المباشرة والكسب وخلق الكفر ليس بقبيح لانه غاية دخول الشقي في النار كما يقتضيه نظام عالم الوجود والتصرف في العبد بما شاء ليس بظلم لانه تصرف في ملكه وقد عرفت ان تصرف المالك في الملك بما شاء ليس بظلم والله ان خالق الكفر في العبد ولكن العبد هو يباشره ويكسبه والله تعالى بعث الانبياء وخلق ايضا قوة النظر وبث دلائل الوحدانية في الافاق والانفس فهذه كلها الطاف من الله تعالى والشيطان مظهر للاغواء والوسوسة فاين نسبة اللطيف النافع الهادي وهو الله تعالى بالشيطان الضال المضل ومن اين لزم هذا انتهى **واقول** قد مر مرارا وسيجيء ايضا ان الكسب لا محصل له وان خالق الكفر قبيح ومن العجب استدلاله على عدم قبح الكفر بانه غاية دخول الشقي في النار فان الكفر لو كان فعل الكافر كما قال به اهل العدل كان اولى بان يجعل ذلك غاية لدخوله في النار كما لا يخفى واما اقتضاء نظام عالم الوجود للكفر فهو دعوى كاذبة لا يعجز احد عن مثلها اذا فقد الحياء وخلي النفس عن الورع واما ما ذكره من ان تصرف المالك في ملكه بما شاء ليس بظلم ففيه ان وجه الظلم فيه وان النظر الى كونه على الوجه الحسن والا فقبيح واما ما ذكره من ان الله تعالى بعث الانبياء وخلق ايضا قوة النظر وبث دلائل الوحدانية الخ ففيه ان الكفر اذا كان مخلوقا لله تعالى بلا تخلية للعبد فيه بناء على بطلان الكسب الذي ارتكبوه فرارا عن الجبر فاي اثر لبعثة الانبياء وبث الدلائل بل الهداية واي مدخل لوسوسة الشيطان في الغواية **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه يلزم منه مخالفة العقل والنقل لان العبد لو لم يكن موجدا لافعاله لم يستحق ثوابا ولا عقابا بل يكون الله تعالى مبتدئا بالثواب والعقاب من غير استحقاق منهم ولو جاز ذلك لجاز منه تعذيب الانبياء عليهم السلام واثابة الفراعنة والابالسة فيكون الله تعالى اسفه السفهاء وقد نزه الله تعالى نفسه عن ذلك في كتابه العزيز فقال افنجعل المسلمين كالمجرمين ما لكم كيف تحكمون ام نجعل المتقين كالفجار انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول جوابه ان استحقاق العبد للثواب والعقاب بواسطة المباشرة والكسب وهو يستحق الثواب والعقاب بالمباشرة لا انه يجب على الله تعالى اثابته فالله تعالى منزه عن ان يكون اثابة المطيع وتعذيب العاصي واجبا عليه بل جرى عادة الله تعالى باعطاء الثواب عقيب العمل الصالح والتعذيب عقيب الكفر والعصيان وجواز تعذيب الانبياء واثابة الفراعنة والابالسة المراد به نفي الوجوب على الله وهو لا يستلزم الوقوع بل وقوعه محال عادة كما ذكرنا مرارا فلا يلزم السفه انتهى **واقول** ما ذكره ههنا مدفوع بما ذكرناه سابقا في الفصلين المتصلين بهذا وبالجملة ان العبد انما يستحق الثواب والعقاب بالكسب لو كان الكسب بالمعنى الذي يريدونه معقولا واثرا صادرا عن العباد وهم لا يقولون بذلك فيلزمهم الجبر المحض وما يلزم منه من عدم استحقاق الثواب والعقاب كما ذكره المصنف قدس سره **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه يلزم منه مخالفة الكتاب العزيز من نفي النعمة على الكافر لانه تعالى اذا خلق الكفر في العبد الكافر لزم ان يكون قد خلقه للعقاب في نار جهنم ولو كان كذلك لم يكن له عليه نعمة اصلا لان نعمة الدنيا مع عقاب الاخرة لا يعد نعمة كمن جعل لغيره سما في حلوا واطعمه فانه لا يعد اللذة الحاصلة من تناوله نعمة والقرآن قد دل على انه تعالى منعم على الكفار قال الله تعالى الم تر الى الذين بدلوا نعمة الله كفرا واحسن كما احسن الله اليك وقد علم بالضرورة من دين محمد صلى الله عليه وآله انه ما من عبد الا ولله عليه نعمة كافرا كان او مسلما انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذا ايضا من غرائب الاستدلال لان نعمة الله تعالى على الكافر محسوسة والهداية بلفظ النعم وارسال الرسل وبث الدلائل العقلية كلها نعم عظام والكافر استحق دخول

النار بالمباشرة والكسب والخلق من الله تعالى ليس بقبيح ثم ما ذكره من لزوم عدم كون الكافر منعما عليه بلزومه ايضا بادخاله النار فان الله تعالى يدخل الكافر النار البتة
فيلزم ان لا يكون عليه نعمة فان قال ادخاله لكونه اثر الكفر وبجره واختياره قلنا في مذهبنا ايضا كذلك وادخاله لكونه باشر الكفر وكسبه وعمل به ولو كان الواجب
على الله تعالى ان ينعم على الكافر وهو المفهوم من ضرورة الدين لكان الواجب عليه ان لا يدخل النار باي وصف كان الكافر لانه يلزم ان لا يكون منعما عليه
وهو خلاف ضرورة الدين وامثال هذه الاسئلة لا تأثير لها ومزخرفات انتهى **واقول** قد مر ان الكسب غير معقول وغير مفيد في اثبات مدعاهم واما ما ذكره
من ان ما قاله المصنف من لزوم عدم كون الكافر منعما عليه بلزومه ايضا بادخاله النار ففيه ان المصنف قد صرح بالتزام ذلك حيث قال ولو كان خلقه للعقاب في نار جهنم
لم يكن له عليه نعمة اصلا فان نعمة الدنيا مع عقاب الاخرة لا تعد نعمة اه فمع تصريح المصنف بالالتزام كيف يتوجه ما ذكره الناصب من الالزام ولعل ما ذكره بقوله فان
قال ادخاله لكونه اثر الكفر اه فلا ارتباط له بما قبله من الالزام فلا يتوجه المصنف في هذا المقام وانما ذكره الناصب لاشتغاله بجوابه صرفا لعنان تأمل الناظر في حمله
كلامه السابق من الفساد وايقاعه في اذهانهم ان ما تبرأ انه فيه من الفساد ليس سوى ما اسنده هو بقوله فان قال الخ ولجابه عنه بقوله قلنا اه مع ان جوابه
هذا مبني على الكسب المنهدم كما لا يخفى واما ما ذكره من انه لو كان الواجب على الله تعالى ان ينعم على الكافر وهو المفهوم من ضرورة الدين لكان الواجب الخ فدليل على
سوء فهمه وبعده عن مرتبة ذوي التحصيل اذ لا يلزم من كون وجوب العلم بشيء وبداهته ناشية من الدين ان يكون ذلك الشيء المعلوم واجبا حتى يلزم من علمنا
ببداهته او وجوبها بشمول نعمة الله تعالى للمؤمن والكافر ان يكون واجبا على الله تعالى انعامه للكافر على ان القول بوجوب ذلك على الله تعالى بالمعنى الذي عرفته سابقا
مما لا فساد فيه واما ما ذكره من انه لو كان الانعام واجبا على الكافر لكان الواجب عليه ان لا يدخله النار باي وصف كان الكافر اه ففيه ان المصنف يدعي
وجوب تعلق كل نعمة بالكافر حتى يلزم ان لا يعذب بالنار مع كفره انه للتعميم بل قد علم بالضرورة من الدين انه ما من عبد الا ولله تعالى عليه نعمة اه وذلك لا
يستلزم شمول جميع النعم الشيء من العباد فضلا عن الكافر ثم ان ما ذكره من الملازمة المدلول عليها بقوله لو كان الواجب على الله تعالى ان ينعم على الكافر
لكان الواجب عليه ان لا يدخل النار باي وصف كان الكافر غير مسلم لان هذا انما يجب ان لو لم يخلقه الله تعالى على الفطرة الصحيحة ولم ينعم عليه باصول النعم
السابقة على الاستحقاق والنعم اللاحقة من الالطاف المقربة لتحصيل الثواب في الاخرة وفعل فيه ما يلجئه الى فعل ما يورث عذاب الاخرة كخلق الكفر والضلالة
منه والله تعالى منزه عن هذا واذا كان العبد هو المفوت بكفره لنعم الاخرة يكون نعم الدنيا مخصوصة به فلا يلزم عدم كونه تعالى منعما عليه اصلا كما توهمه
الناصب الراسب في العذاب او اصبل **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه لا يصح وصف الله تعالى بانه ظالم ولا جائر ولا مفسد لانه لا معنى للظالم الا فاعل الظلم ولا للجائر
الا فاعل الجور ولا المفسد الا فاعل الفساد ولهذا لا يصح اثبات احدهما حال نفي الاخر ولانه لما فعل العدل سمي عادلا فكذا لو فعل الظلم سمي ظالما ويلزم
ان لا يسمى العبد ظالما ولا سفيها لانه لم يصدر عنه شيء من هذا انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول لقد عرفت ان خالق الشيء غير فاعله ومباشره والفعل
قد يطلق ويراد به الخلق كما يقال الله فاعل كل شيء وقد يطلق ويراد به المباشرة والاعمال وعلى التقديرين فان الخالق للشيء لا يكون موصوفا بذلك الشيء
الذي خلقه ان كان المخلوق من جملة الصفات كما قدمنا فمن خلق الظلم لا يقال انه ظالم وقد ذكرنا انه لم يفرق بين هذين المعنيين ولو فرق لم يستدل بامثال هذا
انتهى **واقول** قد مر ان ذلك الفرق كالكسب اصطلاح منهم وان اطلاق الفعل على الكسب والمباشرة بالمعنى الذي قصدوه لم يقع في لغة ولا في اية ولا سنة
واما ما ذكره من ان الخالق للشيء لا يكون موصوفا بذلك الشيء الذي خلقه فهو حقيقة منع للمقدمة التي اسند المصنف عليها بقوله ولهذا لا يصح اثبات احدهما
حال نفي الاخر وبقوله ولانه لما فعل العدل سمي عادلا فكذا لو فعل الظلم سمي ظالما فلا يلتفت اليه وايضا يتوجه على ما قدمه ما قدمنا ونزيد عليه ههنا
ان نفيه لكون الخالق للشيء موصوفا بذلك مبني على ان الوصف انما يترتب على الكسب وهو ادل المسألة وبالجملة من لم يثبت عنده للصفة معنى سوى الخلق يحصر عنده
ان يكون الاتصاف بالاوصاف المذكورة من جهة الخلق والمانع للحصر مكابر ولا يلتفت اليه **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه يلزم منه المحال
لانه لو كان هو الخالق للافعال فاما ان يتوقف خلقه لها على قدرتنا ودواعينا او لا والقسمان باطلان اما الاول فلانه يلزم منه عجزه تعالى عما يقدر عليه
العبد لانه يستلزم خلاف المذهب وهو وقوع الفعل منه والدواعي من العبد اذ لو كان من الله تعالى كان الجميع من عنده ولان القدرة والداعي ان اثر فهو المطلوب
والا كان وجودهما كوجود لون الانسان وطوله وقصره ومن المعلوم بالضرورة انه لا مدخل للون والطول والقصر في الافعال واذا كان هذا الفعل صادرا عنهم
جاز وقوع جميع الافعال المنسوبة الينا منا واما الثاني فلانه يلزم منه ان يكون الله تعالى خلق تلك الافعال من دون قدرهم ودواعيهم حتى يوجد الكتابة والنساجة
المحكمة ممن لا يكون عالما بهما ووقوع الكتابة ممن لا يد له ولا قلم ووقوع شرب الماء من الجائع العطشان في غاية مع تمكنه من الاكل ويمكن يجوز ان ينقل
النملة الجبال وان لا يقوى الرجل الشديد القوة على رفع تبنة وان يجوز من الممنوع المقيد العدو وان يعجز الفارس الشجيع من تحريك الانملة وفي هذا زوال
الفرق بين القوي والضعيف من المعلوم بالضرورة الفرق بين الزمن والقوي انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول نختار القسم الثاني وهو ان خلقه تعالى
لافعالنا لا يتوقف على دواعينا وقدرنا وما ذكر من لزوم وجود الكتابة بدون اليد وغيره من المحالات العادية فهي استبعادات والاستبعاد لا يقدح في الجواز
العقلي نعم عادة الله تعالى جرت على ايجاد الكتابة عند حصول اليد والقلم وان امكن حصولها وجاز حدوثها عقلا بدون اليد والقلم ولكن هو من المحالات العادية
كما مر غير مرة وما ذكر انه يلزم ان يكون القدرة والداعية اذا لم يكونا مؤثرتين في الفعل كاللون والطول والقصر بالنسبة الى الافعال فهو ممنوع للفرق
بان الفعل يقع عقيب وجود القدرة كالاحراق الذي يقع عقيب مساس النار عادة ولا يقع الفرق بالنسبة الى الاحراق بين النار وغيرها اذا لا يجري العادة
بخلق الاحراق عقيب مساس الماء ولكن لذلك لم يجر عادة الله تعالى بايجاد الفعل عقيب وجود اللون بل عقيب حصول القدرة والداعية مع انهما غير مؤثرين انتهى

وأقول يتوجه عليه ان حاصل ما ذكره المصنف دعوى البداهة في امتناع وجود الكتابة ممن لا يد له ولا قلم لا مجرد الاستبعاد وما ذكره الناصب من ان ما
تعاده تشكيك في البديهي وسفسطة مبنية على نفي الاسباب الحقيقية فلا يستحق الجواب وقد كشفنا النقاب عن ذلك فيما سبق من الفصول والابواب قال المصنف
رفع الله درجته ومنها تجويز ان يكون الله تعالى جاهلا او محتاجا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا لان في الشاهد فاعل القبيح اما جاهل او محتاج مع انه ليس عندهم فاعلا
في الحقيقة فلان يكون كذلك في الغائب الذي هو الفاعل في الحقيقة اولى انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قد مر ان الخالق غير الفاعل بمعنى الكاسب
المباشر وخالق القبيح لا يلزم ان يكون جاهلا او محتاجا حيث لا قبيح بالنسبة اليه كما في خلقه تعالى لما هو قبيح بالنسبة الى المخلوق فلا يلزم منه جهل ولا احتياج انتهى
وأقول قد سبق ان الفاعل بمعنى الكاسب بالمعنى الذي اخترعه الاشاعرة لم يجئ في اللغة فلا يتم الفرق واما قوله فخالق القبيح لا يلزم ان يكون
جاهلا او محتاجا حيث لا قبيح بالنسبة اليه فكلام فاسد مبتن على ان القبيح قبيح سواء صدر من الواجب او الممكن كما مر مرارا قال المصنف
رفع الله درجته ومنها انه يلزم منه الظلم لان الفعل اما ان يقع من العبد لا غير او من الله تعالى او منهما معا بالشركة بحيث لا يمكن تفرد كل منهما بالفعل او لا
من واحد منهما والاول هو المطلوب والثاني يلزم منه الظلم حيث فعل الكفر وعذب من لا اثر له فيه البتة ولا قدرة موجدة له ولا مدخل له في الايجاد
وهو ابلغ انواع الظلم والثالث يلزم منه الظلم لانه شريك في الفعل وكيف يعذب شريكه على فعل فعله هو واياه وكيف يبرئ نفسه من المؤاخذة
مع قدرته وسلطنته ويؤاخذ عبده الضعيف على فعل فعل هو مثله وايضا يلزم منه تعجيز الله تعالى اذ لا يتمكن منه الفعل بتمامه بل يحتاج الى
الاستعانة بالعبد وايضا يلزم المطلوب وهو ان يكون للعبد تاثير في الفعل واذا انتفى اسناد الاثر اليهما انتفى الجميع اليه فاي ضرورة تلجئ
الى التزام هذه المحالات فما ترى لهم ضرورة الى ذلك سوى ان ينسبوا ربهم الى هذه النقائص التي نزه الله تعالى نفسه عنها وتبرأ منها انتهى قال الناصب
خفضه الله اقول مذهبنا ان الفعل بمعنى الخلق يصدر من الله تعالى والعبد كاسب للفعل مباشر له ولا تاثير لقدرته في الفعل قوله يلزم
منه الظلم قلنا قد سبق ان الظلم لا يلزم اصلا لانه تصرف في ما هو ملك له والتصرف في الملك كيفما شاء المالك لا يسمى ظلما ثم ان تعذيب العاصي بواسطة
كونه محلا للفعل الموجب للعذاب واما قوله فما نرى لهم ضرورة الى ذلك سوى ان ينسبوا ربهم الى هذه النقائص فنقول ان ضرورة الذي دعاهم الى
تخصيص الخلق بالله تعالى وهو الهرب والفرار من الشرك الصريح الذي لزم المخالفين ممن يدعون ان العبد خالق لفعله مثل الرب هذا فيه خطر الشرك ليهم
فهربوا من الشرك انتهى وأقول قد مر ان ليس في القول بالكسب الا كسب خطيئة وان التصرف في الملك على الوجه القبيح قبيح وظلم وبهذا يعلم ايضا
ما ذكره من ان تعذيب العاصي بواسطة كونه محلا للفعل الموجب للعذاب اذ لا اختيار للعبد في المحلية التي هو احد معاني الكسب على رأي الاشاعرة فلا
وجه لاستحقاق المدح والذم باعتبارها واما ما اجرى به الناصب من الامر الداعي لاصحابه الى تخصيص الخلق بالله تعالى فليس منه عن الصحة خبر ولا عين
ولا اثر لما مر ان الشرك ومماثلة العبد للرب في الخالقية انما يلزم اهل العدل لو لم يقولوا بان العباد انفسهم مخلوقات له تعالى وان قدرتهم وتمكينهم
منه تعالى وان ما يختص بخلقه تعالى له من الجواهر الملكوتية والاجرام السماوية والاجسام الارضية صنعا وابداعا اجل واعلى مما يختص العباد بخلقهم له من بعض
الاعراض الذي اكثرها يليق بالنفي والاعراض والذم والاعتراض ولو كان مجرد مشاركة العبد مع الرب تعالى في خلق بعض الاعراض والافعال الضعيفة
موجبا للشرك المهروب عنه لكان المشاركة في الوجود والشيئية والتعين والهوية والصفات الزائدة والرؤية على مذهب الخصم موجبا للشرك المهروب
عنه فالمشاركة في هذه المذكورات اصرح من ذلك كما لا يخفى على المتامل قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه يلزم مخالفة القرآن العظيم
والسنة المتواترة والاجماع وادلة العقل واما الكتاب فانه مملو من اسناد الافعال الى العبيد وقد تقدم بعضها وكيف يقول الله تعالى فتبارك الله
احسن الخالقين ولا خالق سواه وقوله تعالى اني لغفار لمن تاب وآمن وعمل صالحا ثم اهتدى ولا يتحقق لهذا الشخص ثبوته وقوله من عمل صالحا فلنفسه ومن اساء
فعليها ليجزي الذين اساءوا بما عملوا ويجزي الذين احسنوا بالحسنى ليبلوكم ايكم احسن عملا ام حسب الذين اجترحوا السيئات ان نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا
الصالحات كالمفسدين في الارض ام نجعل المتقين كالفجار ولا وجود لهؤلاء ثم كيف يامر وينهى ولا فاعل وهل هو الا كامر الجماد ونهيه وقال النبي اعملوا وكل
ميسر لما خلق له نية المؤمن خير من عمله انما الاعمال بالنيات وانما لكل امرئ ما نوى والاجماع دل على وجوب الرضا بقضاء الله تعالى فلو كان الكفر بقضاء الله
لوجب الرضا به والرضا بالكفر حرام بالاجماع فعلمنا ان الكفر ليس من فعله تعالى فلا يكون من خلقه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قد عرفت فيما
سبق جواب كل ما استدل به من آيات الكتاب العزيز ثم ان كل تلك الآيات معارضة بالآيات الدالة على ان جميع الافعال بقضاء الله تعالى وقدره وايجاده وخلقه
نحو والله خلقكم وما تعملون اي عملكم والله خالق كل شيء وعمل العبد شيء فعال لما يريد وهو يريد الايمان اجماعا فيكون فعالا له وكذا الكفر اذ
لا قائل بالفصل والجمع تلك الآيات معارضة بالآيات المصرحة بالهداية والضلالة والختم نحو يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا وختم الله على قلوبهم وهي محمولة
على حقائقها كما هو الظاهر منها وانت تعلم ان الظواهر اذا تعارضت لم تقبل شهادتها خصوصا في المسائل النقلية ووجب الرجوع الى غيرها من الدلائل العقلية
القطعية وقد ذكرنا فيما سلف من الكلام ما يغني في اثبات هذا المقصد واما ما استدل به على تعدد الخالقين من قوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين
فالمراد بالخالقين هنا ما يدعي الكافرون من الاصنام فكانه يقول لهم تبارك الله الذي هو احسن من اصنامكم الذين تخيلونهم الخالقين بزعمكم فانهم لا
يقدرون على خلق شيء والله خالق ومثل هذا الخالق البديع المعجب او المراد من الخالقين المقدرين للخلق كالمصورين لانه تعالى اثبت لنفسه مشاركة في الخالق لكن
المعتزلة ومن تابعهم يناسب حالهم ما قال تعالى واذا ذكر الله وحده اشمأزت قلوب الذين لا يؤمنون بالآخرة واذا ذكر الذين من دونه اذا هم يستبشرون وأقول

ام نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات

فدسبق دفع اجوبة الناصب على التفصيل الذي يرتضيه اصحاب التحقيق فليراجع اليه واما ما ذكره من معارضة تلك الآيات بالآيات الدالة على ان جميع الافعال بقضائه وقدره فمردود بان الآيات التي استدل بها المصنف من قوله تعالى تبارك الله احسن الخالقين ونحوها خاص والتي استدل بها الاشاعرة عام فيجب حمل العام على الخاص كما تقرر في الاصول بان يراد من الآيات العامة ما عدا افعال العباد فلا معارضة وايضا لما اختلت الادلة العقلية للاشاعرة وقد تمت الدلائل العقلية الدالة على مذهب اهل العدل يجب حفظ ظواهر هذه الآيات بما يطابقها العقل وصرف الآيات التي تمسك بها الاشاعرة عن ظواهرها لمخالفتها اياه واما ما ذكره في تأويل قوله تعالى تبارك الله احسن الخالقين فمردود بما ذكرنا من وجوب حفظ ظاهره مع ان كلا من تأويليه الذين ذكرهما اوهن من نسج العنكبوت واسخف من تأويلات ملاحدة الصوفية واما ما ذكره بقوله ولكن المعتزلة ومن تابعهم يناسب حالهم ما قال تعالى اه ففيه انه من الخروج عن الانصاف لانه انما يناسب حال من يتبع بالصفاتية القائلين بالقدماء الزائدة المشاركة لذاته تعالى في القدم واستغناءها عن خلق الله تعالى اياها ولا يناسب حال من سمى باهل العدل والتوحيد لنفيهم مشاركة تلك الصفات مع الله تعالى ثم سوا ما التشابه التي توهمها الناصب لقول بخلق العباد لافعالهم فقد عرفت انه مجرد توهم لا حقيقة له اصلا

قال المصنف رفع الله درجته

المطلب الحادي عشر

في نقض شبههم اعلم ان الاشاعرة احتجوا على مقالتهم بوجهين هما اقوى الوجوه عندهم يلزم منهما الخروج عن الحقيقة ونحن نذكرهما ونبين لانهما على ما هو معلوم البطلان بالضرورة من دين النبي صلى الله عليه وآله **الاول** لو كان العبد فاعلا لشيء ما بالقدرة والاختيار فاما ان يتمكن من تركه او لا والثاني يلزم منه الجبر لان الفاعل الذي لا يتمكن من ترك ما يفعله موجب لا مختار كما يصدر عن النار الاحراق ولا يتمكن من تركه والاول اما ان يترجح الفعل على الترك حال الايجاد او لا والثاني يلزم منه ترجيح احد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح لانهما لما استويا من كل وجه بالنسبة الى نفس الامر وبالنسبة الى القادر الموجد كان ترجيح القادر للفعل على الترك ترجيحا للمساوي بغير مرجح وان ترجح فان لم ينته الى الوجوب امكن حصول المرجوح مع تحقق الرجحان وهو محال اما اولا فلامتناع وقوعه حالة التساوي فحالة المرجوحية اولى واما ثانيا فلانه مع قيد الرجحان يمكن وقوع المرجوح فلنفرضه واقعا في وقت والراجح في آخر فترجيح احد الوقتين باحد الاثرين لا بد له من مرجح غير المرجح الاول والا لزم ترجيح احد المتساويين بغير مرجح فينتهي الى الوجوب والا تسلسل واذا امتنع وقوع الاثر الا مع الوجوب والواجب غير مقدور ونقيضه ممتنع غير مقدور ايضا فيلزم الجبر والايجاب فلا يكون العبد مختارا الثاني ان كل ما يقع فان الله تعالى قد علم وقوعه قبل وقوعه وكل ما لم يقع فان الله تعالى قد علم في الازل عدم وقوعه وما علم الله تعالى وقوعه فهو واجب الوقوع ولو لم يقع لزم انقلاب علم الله تعالى جهلا وهو محال وما علم عدمه فهو ممتنع اذ لو وقع انقلب علم الله جهلا وهو محال ايضا والواجب والممتنع غير مقدورين للعبد فيلزم الجبر انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول اما ما ذكره من الدليلين للاشاعرة فقد استدل به اهل المذهب وهو دليل صحيح يجمع مقدماته كما سنقرره واضحا ان شاء الله تعالى واما الثاني مما ذكره من الدليلين فقد ذكره الامام الرازي على سبيل النقض وليس هو من دلائل الائمة الاشاعرة وقد ذكر الامام هذا النقض في شبهة فائدة التكليف والبعثة بهذا التقرير ثم ان هذا الذي ذكره في لزوم سقوط التكليفات لزم القائل بعدم استقلال العبد في افعاله فهو لازم لهم ايضا لوجوه الاول ان ما علم الله عدمه من افعال العبد فهو ممتنع الصدور عن العبد والا جاز انقلاب العلم وما علم الله وجوده من افعاله فهو واجب الصدور عن العبد ولا مجال للانقلاب ولا مخرج عنهما لفعل العبد وانه يبطل الاختيار اذ لا قدرة على الواجب والممتنع فيبطل حينئذ التكليف ولخوانه لابتنائها على القدرة والاختيار بالاستقلال كما ذكرتم فما لزمنا في مسألة خلق الاعمال فقد لزمكم في مسألة علم الله تعالى بالاشياء قال الامام الرازي ولو اجتمع جملة العقلاء لم يقدروا على ان يوردوا على هذا الوجه حرفا وقد اجابه شارح المواقف كما سنرد عليك انتهى كلامه **اقول** الدليل الثاني ايضا مما ذكره صاحب المواقف وشارح التجريد بعنوان الاستدلال لا علم ثم فيما وصل الينا من كتب فخر الرازي بصورة النقض ولعله ان صح انه سماه نقضا فهو جري منه على ما قيل من ان محصل المعارضة نقض بان يقال لو كان دليلكم صحيحا للمستدل نقيض مدلوله لكن عندنا دليل دال على صدقه فلا يكون صحيحا وعلى هذا فلا ينافي الاستدلال والظاهر ان الناصب لما عجز عن تمام ذلك الدليل الحال في ذلك بتسميته نقضا لئلا يلزمه اثبات ما يتوجه على مقدماته من المنع والنقض ومثل هذه الحيلة لا ينبغي الا على من هو مثله في الجهل باطراف كلام الاقوام واما ما ذكره من ان ما لزم الاشاعرة يلزم مثله لاهل العدل في مسألة علم الله تعالى فمدفوع بما سبق وسيجيء من ان هذا انما يلزم لو قلنا بان علمه تعالى علة للمعلوم واما اذا قلنا انه تابع له كما هو التحقيق فلا كما لا يخفى ثم لا يذهب عليك ان الناصب يدعي ان ما يلزم الاشاعرة يلزم اهل العدل من وجوه ولم يذكر الا ما واحدا والظاهر انه اراد بها فقدرته او علمه واضعافا على ابدال الوجوه المتعددة في ذلك وان كان تلك الوجوه بعد في بطن المعدة فهم

قال المصنف رفع الله درجته والجواب عن الوجهين من حيث النقض ومن حيث المعارضة اما النقض ففي الاول من وجوه الاول وهو الحق ان الوجوب من حيث الداعي والارادة لا ينافي الامكان في نفس الامر ولا يستلزم الايجاب وخروج القادر عن قدرته وعدم وقوع الفعل بها فانا نقول الفعل مقدور للعبد يمكن وجوده عنه ويمكن عدمه فاذا خلص الداعي الى ايجاده وحصلت الشرائط وارتفعت الموانع وعلم القادر خلوص المصالح الحاصلة من الفعل عن شوائب المفسدة البتة وجب من هذه الحيثية ايجاد الفعل ولا يكون ذلك جبرا ولا ايجابا بالنسبة الى القدرة والفعل لا غير انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذا الوجه يراد به الاضطرار المقابل للاختيار ومرجعها نفي الاختيار سواء كان ممكنا في نفس الامر اولا وكل من لا يتمكن من الفعل وتركه فهو غير قادر سواء كان منشأ عدم تمكنه عدم الامكان الذاتي للفعل او عدم حصول الشرائط ووجود الموانع فما ذكره من النقض ليس بصحيح انتهى **واقول** ما ذكره مدفوع بان نفي الاختيار على الوجه الاعم من الاختيار قبل الفعل بعده خروج عن المبحث لان الكلام في الاختيار والقدرة قبل الفعل واما عند اختيار الفعل فلا يقدح وجوبه في الاختيار المتنازع فيه لما تقرر من ان الوجوب بالاختيار يحقق الاختيار ولا ينافيه والوجوب الحاصل من

والحاصل ان ارادة العبد بايجاد الله تعالى او ناشية عن ذات العبد لازمة له وهو لا ينافي كونه مختارا اذ المختار ما يكون فعله معللا بارادته لا ان يكون ارادته ايضا باختياره ١٢ شوارق

الدّ

الدواعي والارادة الجازمة من هذا القبيل والحاصل انا نختار ان المرجح هو الارادة وان الفعل يجب بها وهذا الوجوب لا ينافي الاختيار والتمكن من الترك
بالنظر الى نفس القدرة بل يحققه لان القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك قبل تعلق الارادة الجازمة له وان وجب بعد تعلق الارادة به وبالجملة كون
الفعل واجبا بالغير لا ينافي كونه اختياريا في نفسه وان لا يكون كحركة الجماد وهو المراد بما هو المقرر ان الشيء ما لم يجب لم يوجد ولا شبهة ان هذا
الوجوب وجوب بالغير فلو كان منافيا للاختيار لما وجد فرد اصلا لان الوجوب لا ينافي التمكن من الفعل والترك كما لا يخفى واما ما ذكره الناصب في
الحاشية بقوله لما امتنع ان يكون الخ فهو اعتراض مذكور في شرحي المواقف والتجريد وقد اجيب عنه بان الفعل انما يجب بتعلق ارادة العبد به وهو انما
يحصل بعد العلم بالنفع والخير وهذا التعلق ايضا ارادي مسبوق بتعلق اخر متعلق الى هذا التعلق وهكذا لكن هذه التعلقات امور اعتبارية
لا استحالة للتسلسل فيها والحاصل انا نريد فعلا واحدا والعقل يجد بعد التامل والتفصيل ان قد صدر عنا تعلق الارادة بهذا الفعل وتعلقها بهذا
التعلق وهكذا وبالجملة الداعي وهو تعلق الارادة الجازمة على ما في الشرح القديم للتجريد ويستفاد من كلام الشارح الجديد ايضا هو موجب الفعل حيث
اختر ان التعلق بالاختيار لا يلزم الاضطرار ولكونه اعتباريا لا يلزم التسلسل المحال **قال المصنف** رفع الله درجته **الثاني** يجوز ان يترجح الفعل
فيوجد المؤثر او العدم فيعدمه ولا ينتهي الترجيح الى الوجوب على ما ذهب اليه جماعة من المتكلمين فلا يلزم الجبر ولا الترجيح من غير مرجح قوله مع ذلك الرجحان
لا يمتنع النقيض فليفرض وقوعه في وقت فترجيح الفعل في وقت وجوده يفتقر الى مرجح اخر قلنا ممنوع بل الرجحان الاول كاف فلا يفتقر الى رجحان اخر انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول لا يصح ان يكون المرجح في وقت ترجيح الفعل هو المرجح الاول ولا بد ان يكون هذا المرجح الاول لان هذا المرجح
غير المرجح الاول لان هذا المرجح موجود عند وقوع الفعل مثلا في وقت وقوعه ولهذا ترجح الفعل فلو كان هذا المرجح موجودا عند عدم الفعل ولم
يترجح به الفعل فلا يكون مرجحا واذا ترجح به الفعل فيكون حكم الوقتين متساويا ويلزم خلاف المفروض لانا فرضنا ان الفعل يوجد في وقت ويعدم في
الاخر ولا بد من مرجح غير المرجح الاول ليترجح به الفعل في وقت وينتهي الى الوجوب والا يتسلسل فيتم الدليل بلا ورود نقض انتهى **واقول** قد صرح المص
بان من وجوه النقض هو الحق اشارة الى ان الوجوه الاخر ليست كذلك لكنه ذكرها للتعجيز الاشاعرة وبالجملة هذا الوجه كما صرح به المص مبني على ما ذهب
اليه جماعة من المتكلمين من جواز وجود الممكن بالاولوية الذاتية وما ذكره الناصب في دفعه ماخوذ من الوجوه التي ذكرها طائفة اخرى من المتكلمين
والحكماء في نفي ذلك ولا يسلم شيء من ذلك عن مناقشة كما لا يخفى على من طالع هذا المقام من الشرح الجديد للتجريد وحواشيه القديمة والجديدة
وكان بعض مشايخنا رحمهم الله يبالغ في ذلك ويقول ان هذا المطلب لا يتم بالاستدلال والمحقق قدس سره ايضا في التجريد ادعى البداهة حيث قال
ولا يتصور الاولوية الذاتية وغفل عن ذلك الشارحون وحملوا كلامه على ارادة الاستدلال وذكروا في تقريره ما استدل به من نقله من العلماء فتوجه عليه
ما توجه عليهم ويتوجه عليه ايضا ان المفروض كفاية المرجح الاول للرجحان الوجود في جميع اوقاته على العدم فيه ولم يلزم عن البيان الاحتياج الى مرجح
اخر لهذا الترجيح بل انما يحتاج اليه لترجيح الوجود في بعض اوقات المرجح الاول على الوجود في بعض اخر منها واين هذا من ذلك فتامل **قال المصنف**
رفع الله درجته **الثالث** لم لا يوقع القادر مع التساوي فان القادر يرجح احد مقدوريه على الاخر من غير مرجح وقد ذهب الى هذا جماعة من المتكلمين
وتمثلوا في ذلك بصور وجدانية كالجائع يحضره رغيفان متساويان من جميع الوجوه فانه يتناول احدهما من غير مرجح ولا يمتنع من الاكل حتى يترجح
والعطشان يحضره اناءان متساويان من جميع الوجوه والهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان فانه يسلك احدهما ولا ينتظر حصول المرجح واذا كان هذا
الحكم وجدانيا كيف يمكن الاستدلال على نقيضه الرابع ان هذا الدليل في منافاة مذهبهم فلا يصح لهم الاحتجاج به لان من مذهبهم ان القدرة لا تصلح للضد
فالمتمكن من الفعل يخرج عن القدرة لعدم التمكن من الترك وان خالفوا مذهبهم من تعلقها بالضدين لزمهم وجود الضدين دفعة واحدة لان القدرة لا تتقدم
على المقدور عندهم وان فرضوا للعبد قدرة موجودة حال وجود الفعل لزمهم اما اجتماع الضدين وتقدم القدرة على الفعل فانظر الى هؤلاء
القوم الذين لا يبالون في تناقض اقوالهم وتعاندها انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول اتفق العقلاء على ان الممكن لا يترجح احد طرفيه على الاخر الا
لمرجح والحكم بعد تصور الطرفين اي تصور الموضوع الذي هو امكان الممكن وتصور المحمول الذي هو معنى كونه محوجا الى السبب ضروري يحكم ببديهة العقل بعد ملاحظة
النسبة بينهما ولذلك يجزم به الصبيان الذين هم ادنى مميز الا يرى ان كفتي الميزان اذا تساوتا لذاتيهما وقال قائل رجحت احديهما على الاخرى بلا مرجح من خارج
لم يقبله صبي مميز وعلم بطلانه بديهة فالحكم بان احد المتساويين لا يترجح على الاخر الا بمرجح مجزوم به عنده بلا نظر وكسب بل الحكم مركوز في طبايع
البهايم ولهذا تراه ينفر من صوت الخشب وما ذكر من الامثلة كالجائع في اختيار احد الرغيفين وغيره فانها لما خالف الحكم البديهي يجب ان يكون هناك مرجح لا يعلمه
الجائع والعلم بوجود المرجح من القادر غير لازم بل اللازم وجود المرجح واما دعوى كونه وجدانيا مع اتفاق العقلاء بان خلافه بديهي فدعوى باطلة
كسائر دعاويه والله اعلم واما قوله في الوجه الرابع ان هذا الدليل في منافاة مذهبهم فلا يصح لهم الاحتجاج به لان من مذهبهم ان القدرة لا تصلح للضدين الخ
فنقول في جوابه على تقدير عدم صلاحية القدرة للضدين لا يمنع صحة الاحتجاج بهذه الحجة فان المراد من الاحتجاج نفي الاختيار عن العبد واثبات ان الفعل واجب الصدور عنه
وليس له التمكن من الترك وذلك يوجب نفي الاختيار فاذا كان المذهب ان القدرة لا تصلح للضدين وبلغ الفعل حد الوجوب لوجود المرجح الموجب لم يكن العبد
قادرا على الترك فيكون موجبا لا مختارا وهذا هو المطلوب فكيف يقول ان كون القدرة غير صالحة للضدين يوجب عدم صحة الاحتجاج لهذه الحجة فعلم انه من جملة
وكونه ممن لا يفرق بين ما هو مؤيد للحجة وهو منافيها ثم ما ذكر انهم ان خالفوا مذهبهم من تعلقها بالضدين لزمهم اما اجتماع النقيضين او تقدم القدرة على الفعل

قال المحقق الطوسي قدس سره في بعض رسايله سوال السايل انه بعد حصول القدرة والارادة بل القدرة على الترك كقول من يقول التمكن بعد ان يوجد لم يمكن ان يكون معدوما حال وجوده انتهى فافهم منه

والاشارة الى جواز ايضا انسب القول بتلك المقدمة الى جماعة من المتكلمين وحيث كان قدس سره ههنا في مقام النقض يكفيه الاستناد بالمقدمة التي صارت مذهبا للبعض وان كان ضعيفا منه

الحاصل ان ما فرض من المرجح لما كان مشتركا بين وقتي الفعل والترك فلا يكون موجودا مرجحا للفعل والا لامتنع ان يجتمع مع الترك اذ الترجيح يكون في كلا الوقتين مرجوحا والمرجح يمتنع ان يتحقق مع الطرف المرجوح بجانب النقيض كما لا يخفى على احد منه

نهذا شئ يخترعه من عند نفسه ثم يجعله محذورا والاشاعرة انما نفوا هذا المذهب فقالوا ان القدرة لا يصلح للضدين لان القدرة عندهم مع الفعل فيجب ان لا يكون
صالحا للضدين والا لزم اجتماع النقيضين انظروا معاشر المسلمين الى هذا السارق الحلى الذى عاشر سرقة الحطب من شاطئ الفرات حيث هذا الكلام حطب يسرق كيف
الى بالدليل وجعله اعتراضا الحمد لله الذى فضحه فى اخر الزمان واظهر جهله وتعصبه على اهل الايمان انتهى **واقول** نعم قد اتفق العقلاء على ذلك لكن وجه كلام
المص مع الاشاعرة المعزولين عن العقل وهم قد جوزوا ان يرجح القادر فعله بمجرد الارادة بلا داع يخصص جانبا ومثلوا بما ذكره المص من الامثلة الوجدانية وممن
صرح بنسبته ذلك الى الشيخ الاشعرى ايض سيف الدين الابهرى الاشعرى فى مبحث الحسن والقبح من حاشيته على شرح المختصر فليطالع لصحاح الناصب فى ذلك فهو اول من
العجب ان الناصب شتم الفاضل بن المطهر ولم يعلم ان ذلك الشتم يرجع الى شيخه وامامه ولم يتميز من غاية البلاهة خلفه من امامه ويؤيد ذلك النسبة الحديث الذى وضعه
المحدثون من الاشاعرة فى شان ابى بكر وهو قولهم قال رسول الله وضع ابو بكر فى كفة ميزان وجميع الناس فى كفة اخرى فرجح الكفة التى كان فيها ابو بكر
فليتفت الى ما نقل عن بهلول فى رده ذلك من انه لو صح هذا الحديث لكان فى ذلك الميزان عيب لانه لانه كان راجحا بحيث لا يبصر كلامه حجة على الاشاعرة
ثم من هذا القبيل ايض قولهم بجواز تفضيل المفضول فى باب الامامة وتصريحهم بتفضيل ابى بكر على على عليه السلم مع روايتهم عن النبى انه قال ضربة على
يوم الخندق افضل من عبادة الثقلين اللهم الا ان يقال ان ابا بكر ليس من الثقلين بل يقول ان يجوزهم بعد بيت ثم الانبياء والاولياء المطيعين واكراهه
للفساق والاشرار العاصين ايض من باب ترجيح المرجوح كما لا يخفى فكيف يستبعد منهم تجويز الترجيح بلا مرجح فافهم وبالجملة مخالفة صريح العقل شان الاشعري
واصحابه المعزولين عن العقل الحق فلا وجه لاستدلال الناصب على نفى قولهم بجواز الترجيح بلا مرجح بكون ذلك مخالفا لاتفاق العقلاء واما ما ذكره فى جواب
الوجه الرابع فمدفوع بان المص قدس سره لم يمنع صحة سوق المقدمات المذكورة فى الدليل وارتباط بعضها ببعض وتحقق شرائط صورتها واستلزامها لما
قصدوه من نفى الاختيار بل المراد ان مادة المقدمة المذكورة فى الدليل بقولهم لو كان العبد فاعلا للشئ بالقدرة والاختيار فاما ان يتمكن من تركه او لا لا يصح
على ما اصلوه من ان القدرة لا يصلح للضدين لان المتمكن من الفعل على هذا الاصل لا يقدر على الترك فيخرج عن ان يكون قادرا فلا يصح توصيفه بالقدرة
واجزاء الترديد فيه بانه اما ان يتمكن من الترك او لا وهذا نظير ما قيل من ان على تقدير نظرية كل من التصورات والتصديقات لا يمكن الاستدلال على
بطلان نظريتها لان المستدل على الابطال ان سلم نظرية مقدمات دليله لا يحصل مطلوبه وان ادعى بداهة بعضها فهو في النقد يرد القول بان ما
ذكره الناصب من الفرض والترديد يجوز ان يكون على جهة الزام اهل العدل مخالف لما اشتهر بينهم من كون ذلك الدليل تحقيقيا ولما ذكره الناصب
سابقا من انه دليل صحيح يجمع مقدماته فتامل فقد علم ان الناصب لجهله بقواعد المنطق بل الخروجه عن زى النطق ومدركى المعقولات لم يفرق بين فساد
مادة القياس وفساد صورته ولم يفهم ان لزوم النتيجة المذكورة انما هو لتسليم الناصب المقدمة التى ذكرها فى قياسه الفاسد وان القياس ان كان فاسد
المقدمات اذا سلمت يلزم منها قول اخر ولم يعلم ان المص لا يسلم بعض المقدمات الا انه يسلم المقدمات ويمنع اللزوم واما ما ذكر من ان قول المص ان خالفوا
مذهبهم من تعلقها بالضدين لزمهم اه شئ يخترعه من عند نفسه ثم يجعله محذورا ففيه ان كلام المص هذا مع ما ذكره سابقا يرجع الى ايراد
ترديد على الدليل المذكور ولا يلزم ان يكون كل شقى الترديد لازما واقعيا او مطابقا للمذهب المستدل به بل يكفى فيه الغرض لان الغرض من الترديد
حصر الشقين الاتى الكلام والرد على كل منهما لئلا يرجع الخصم ويقول الخارد معنى لم تذكره انت ولا يتوجه عليه شئ مما ذكرت وكذا الكلام فيما ذكره من
نفى الاشاعرة لذلك المذهب فانظروا معاشر العقلاء المؤمنين الى هذا الفضولى المهان الزبال فى اصبهان انه لما العتى الصلاح نشا زرع شعيره بحمل الزبل
من المزابل واشتغاله فى اصوات السنابل جاول الصلاح ما دعه شيخه فى خبث ارض تفريره بكل ما خرج من مزبلة فيه وبالوعة ضميره وقد قيل شعر ولن يصلح
العطار ما افسد الدهر فكيف بالزبال الذى انتن منه السر والجهر وبالجملة اى ربط لسرقة الحطب باهل الحلة واى نسبة للحطب بالفرات الخالى عن الاجام
المضلة والظلة وانما يناسب ذلك لحالة الحطب التى هى من امهات بعض خلفاء الناصب بخليفة حمال الحطب من شوك المدينة لاضرامه النار فى باب بنت
صاحب السكينة وقصد احراق الذين هم لنجاتنا اكرم سفينة والحمد لله الذى فضح الناصب ودفع عنه الامان واوضح عوارض على اهل الايمان
حيث طرد من ايران وانا ... البهان اعنى مظهر القهر من بلادها وراء النهر ووفقنا لدفع شره الذى اورثه لاهل النهر اعنى لنسخ كتابه الذى يشهد
على امره بالعمى ما لا يخفى وفيه على علماء الدهر **قال المصنف** رفع الله درجته ومن الثانى من الوجهين الاول العلم بالوقوع تبع الوقوع فلا
تؤثر فيه فان التابع انما يتبع متبوعه ويتاخر عنه بالذات والمؤثر متقدم الثانى ان الوجوب اللاحق لا يؤثر فى الامكان الذاتى ويحصل الوجوب
باعتبار فرض وقوع الممكن فان كل ممكن على الاطلاق اذا فرض موجودا فانه حالة وجوده يمتنع عدمه لامتناع اجتماع النقيضين واذا كان
ممتنع العدم كان واجبا مع انه ممكن بالنظر الى ذاته والعلم حكاية عن المعلوم ومطابق له اذ لا بد فى العلم من المطابقة فالعلم والمعلوم متطابقان
والاصل فى هيئة التطابق هو المعلوم فانه لولاه لم يكن علما ولا فرق بين فرض الشئ وفرض ما يطابقه بما هو حكاية عنه وفرض العلم
هو بعينه فرض المعلوم وقد عرفت ان مع فرض المعلوم يجب فكذا مع فرض العلم به وكما ان ذلك الوجوب لا يؤثر فى الامكان الذاتى كذا هذا
الوجوب ولا يلزم من تعلق علم الله به وجوبه بالنسبة الى ذاته بل بالنسبة الى العلم انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد ذكرنا ان هذه الحجة
اوردها الامام الرازى على سبيل النقض الاجمالى مبحثا لتكليف والبعثة وهذا صورة تقريره ما علم الله عدمه من فعل العبد فهو ممتنع الصدور
عن العبد والا جاز انقلاب العلم جهلا وما علم الله وجوده من افعاله فهو واجب الصدور عن العبد والا جاز ذلك الانقلاب ولا مخرج عنهما لفعل العبد
وانه مجمل

وانه يبطل الاختيار اذ لا قدرة على الواجب والممتنع فيبطل حينئذ التكليف وفوائده لابتنائهما على القدرة والاختيار بالاستقلال كما ذكرنا فما مر لنا في مسئلة خلق الاعمال فقد لزمهم في مسئلة علم الله تعالى بالاشياء قال الامام الرازي ولو اجتمع جملة العقلاء لم يقدروا على ان يوردوا على اهل السنة الا بالتزام مذهب هشام وهو انه تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها وقال شارح المواقف واعترض عليه بان العلم تابع للمعلوم على معنى انهما يتطابقان والاصل في هذه المطابقة هو المعلوم الا يرى ان صورة الفرس مثلا على الجدار انما كانت على الهيئة المخصوصة لان الفرس في حد نفسه هكذا ولا يتصور ان ينعكس الحال بينهما فالعلم بان زيدا سيقوم غدا مثلا انما يتحقق اذا كان هو في نفسه بحيث يقوم فيه دون العكس فلا مدخل للعلم في وجوب الفعل وامتناعه وسلب القدرة والاختيار والا لزم ان لا يكون تعالى فاعلا مختارا لكونه عالما بافعاله وجودا وعدما انتهى كلام شارح المواقف وظهر ان الرجل السارق الجاهل سرق هذين الوجهين من كلام اهل السنة والجماعة وجعلهما حجة عليهم وجواب الاول من الوجهين انا لا ندعي تاثير العلم في الفعل كما ذكرنا حتى يلزم من تاخره عن المعلوم عدم تاثيره بل ندعي انقلاب العلم جهلا والتابعية لا تدفع هذا المحذور كما ستعلم وجواب الثاني من الوجهين انا نسلم ان الفعل الذي تعلق به علم الواجب في الازل ممكن بالذات واجب بالغير والمراد بحصول الوجوب الذي ينفي الاختيار ويصير الفعل اضطراريا وهو حاصل سواء كان الوجوب بالذات او بالغير واما وجواب شارح المواقف فنقول انا لا نسلم ان العلم مطلقا تابع للمعلوم بل العلم الانفعالي الذي يتحقق بعد وقوع المعلوم هو تابع للمعلوم وان اراد بالتابعية التطابق فلا نسلم ان الاصل في المطابقة هو المعلوم في العلم الفعلي بل الامر بالعكس عند التحقيق فان علم المهندس الذي يحصل به نقد بيت البيت هو الاصل والعلة لبناء البيت والبيت يتبعه فان خالف شيء من اجزاء البيت ما قدر المهندس في علمه الفعلي لزم انقلاب العلم جهلا ونحن نعلم ان علم الله تعالى بالموجودات التي سيكون هو علم فعلي كعلم المهندس الذي يحصل من ذاته لو يطابقه البيت كذلك علم الله تعالى هو سبب حصول الموجودات على النظام الواقع ويتبعه وجود الكائنات فان وقع شيء من الكائنات على خلاف ما قدر علمه الفعلي في الازل لزم انقلاب العلم جهلا وهذا هو التحقيق انتهى **واقول** لا حجة فيما ينقله الناصب لظهور حجتنا منه في مثل ذلك موارد ولو صح فلا يبنى في ايراد الامام الرازي لذلك على سبيل النقض ايراد غيره من الاشاعرة اياها على طريق الاستدلال كيف وقد صرح شارح الجديد للتجريد في بحث العلم من الاعراض بان الاشاعرة استدلوا بذلك حيث قال ان الاشاعرة لما استدلوا على كون افعال العباد واضطرارهم بان الله تعالى لم يزل يعلم في الازل بصدور افعالهم فيستحيل انفكاكهم عنها لامتناع خلاف ما علمه تعالى فكانت لازمة لهم فلا يكون اختيارية واجاب المعتزلة بان العلم تابع للمعلوم فلا يكون علة له قال الاشاعرة كيف يجوز ان يكون علمه الازلي تابعا لما هو متاخر عنه فانه يستلزم الدور فاجابوا بان المعنى بالتابعية ههنا التاخر حتى يلزم الدور بل انه اصل سواء في التطابق اه وانما جعله الناصب نقضا ليصير قوله لولا ورود النقض بحث عليه فافهم وبما قررناه من كلام شارح التجريد يظهر بطلان ما ذكره الناصب من ان المص سرق هذين الوجهين من كلام اهل السنة والجماعة اه واما ما ذكره في جواب الاول من الوجهين فمردود بانه لما كان المفروض انه تعالى يعلم المعلوم كالفعل مثلا على الوجه الذي سيقع فمن ان يحصل في المعلوم لخلاف يوجب انقلاب علمه تعالى جهلا واما ما ذكره في جواب الثاني منهما فمزيف بانه لو كان الوجوب اللاحق منافيا لاختيار الفاعل لكان الله تعالى ايضا غير مختار فيما وجد من افعاله لان الشيء ما لم يجب لم يوجد وذلك وجوب لاحق فيكون الله تعالى مضطرا غير مختار فيه فبطلانه مما لا يخفى وتحقيق الكلام في ذلك ان مدار معنى القدرة والاختيار على ان هذا الفعل بالنسبة الى ذات هذا الفاعل بحيث ان شاء فعله وان لم يشا لم يفعله مع قطع النظر عن الامور العارضة الموجبة المحيلة لطرف الاخر كما في الوجوب والامتناع الحاصل من علمه تعالى بالفعل والترك خارج عن ذات الفاعل لاحق للفعل غير مؤثر فيه فلا يوجب سلب اختياره بالنظر الى اصل الفعل ولا عدم استحقاقه لشيء من الثواب والعقاب ويوضح انه اذا كان رجل حمال مدة معيشته في كل يوم ان يأخذ اجرة معينة على حمل قدر معين من الحجر مثلا من مكان الى مكان فامره سلطان قاهر لا يعرفه هو بهذا الوصف ذات يوم بحمل شيء من ذلك بتلك الاجرة المقررة او ازيد منها فيعمل ذلك المشي المعهود بعينها فان قاهرية السلطان واقتداره في الواقع لا يوجب سلب اختيار المامور المذكور في ذلك الفعل لان الفرض انه كان يفعل ذلك بطيب قلبه دائما ولم يقع لجبار السلطان له فعلا في ذلك الفعل مع ظهور انه لم يمكنه التخلف عن امر ذلك السلطان فكما ان حصول القهر بالقوة ههنا لا يوجب سلب الاختيار لانه امر لاحق كذلك الايجاب الناشي من علمه تعالى بوقوع احد طرفي الفعل من المكلف لا يؤثر فيه ولا يوجب سلب اختياره وكونه معذورا في ذلك الفعل المحرم فتدبر واما ما اورده على الجواب المذكور في شرح المواقف ايضا فكلام منتحل ماخوذ عن بعض المتاخرين وقد اطال الناصب فيه بالاطناب بحيث لئلا يظهر انتحاله انما لكل احد بل لعله بحيث قرره بطريق المنع وخرج به عن قانون المناظرة كما لا يخفى على من تامل في المراتب التي نقلناها من كلام شارح التجريد ومع هذا يمكن ان يدفع بان للامامية والمعتزلة ان يقولوا سلمنا ان علمه تعالى بما يصدر عنه فعلي كعلم البناء بخصوص البناء قبل ان يصنعه لا انفعالي الا انا لا نسلم ان علمه بافعال العباد كذلك وانما يسلم ذلك ان لو ثبت انه فاعل لافعالهم ولم يثبت عندنا ذلك بعد واذا لم يكن علمه تعالى بافعالهم فعليا فلا مدخل له في وجوب هذه الافعال او امتناعها كما توهمه صاحب الشبهة وبهذا يندفع ما تعرضنا على ذوي الافهام لضيق المقام

قال المصنف رفع الله درجته واما المعارضة في الوجهين فانهما اثبات في حق واجب الوجود تعالى فانا نقول في الاول لو كان الله تعالى قادرا مختارا فاما ان يتمكن من الترك اولا فان لم يتمكن من الترك كان موجبا مجبورا على الفعل لا قادرا مختارا وان تمكن فاما ان يترجح احد الطرفين على الاخر اولا فان لم يترجح لزم وجود الممكن المتساوي من غير مرجح فان كان محالا في حق العبد كان محالا في حق الله لعدم الفرق وان ترجح فانا ننتهي الى الوجوب ولزم الجبر والا تسلسل

او وقع التساوي من غير مرجح فكلما تقولون فيه نقول فيه ههنا نقوله نحن في حق العبد انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ذكر صاحب المواقف هذا الدليل في
كتابه واورد عليه بان هذا ينفي كون الله تعالى قادرا مختارا لامكان اقامة الدلالة بعينها فيقال لو كان تعالى موجدا لفعله بالقدرة استقلالا فلا بد ان يتمكن
من فعله وتركه وان يتوقف فعله على مرجح الى اخر ما قرره واجيب عن ذلك بالفرق بان ارادة العبد محدثة اي الفعل يتوقف على مرجح هو الارادة
الجازمة لكن ارادة العبد محدثة الفعل يتوقف لكن ينتهي الى ارادة يخلقها الله فيه بلا ارادة واختيار منه دفعا للتسلسل في الارادات التي تفرض صدورها عنه
وارادة الله قديمة فلا تفتقر الى ارادة اخرى فظهر الفرق واندفع النقض **واقول** هذا الجواب من جملة تشكيكات امام الناصبية الرازي وقد رده
سلطان المحققين قدس سره في التجريد بما قرره الشارح الجديد بان هذا الفرق لا يدفع الشك المذكور اذ يقال ان لم يمكن الترك مع الارادة القديمة كان
موجبا لا قادرا مختارا وان امكن فان لم يتوقف فعله على مرجح استغنى الجائز عن المرجح وان توقف عليه كان الفعل معه واجبا فيكون اضطراريا والفرق
الذي يكون في المدلول مع الاشتراك في الدليل دليل على بطلان الدليل وانما يندفع النقض اذا بين عدم جريان الدليل في صورة التخلف وقد اشار صاحب المواقف
الى ضعف الجواب المذكور في شرحه لمختصر ابن الحاجب حيث قال في مبحث الحسن والقبح منه ان تعلق ارادته تعالى قديم لا يحتاج الى مرجح متجدد ورد عليه سيد المحققين
قدس سره في حاشيته بانه ان اراد بالتعلق التعلق الذي يترتب عليه الوجود لم يكن قديما والا لزم قدم المراد وان اراد التعلق المعنوي فقد يحتاج
الى مرجح متجدد وهو التعلق الحادث الذي به الحدوث ولو قيل بان ارادته تعلقت في الازل بوجوده في زمان مخصوص فيوجد فيه ولا حاجة له الى تعلق
اخر لم يتم ايضا لاحتياج وجوده في ذلك الزمان الى تعلق حادث للقدرة يترتب عليه حدوثه كما صرح به فيما نقل انتهى وايضا يتوجه عليه ما قيل من انه
لو اقتضى ذات الفاعل مع هذا التعلق ان يحدث الحادث في زمان معين وذلك كان كافيا فيه يلزم وجود الحادث في هذا الزمان في الازل وايضا على
هذا التقدير كان يحتاج الى الحضور لذلك الزمان ولم يكن كافيا في الاقتضاء فتامل هذا واما ما ذكره في حاشيته هذا المقام من ان الكلام الذي ذكره
نقض تسميته معارضة لجهله باداب البحث ففيه ان نسبته الجهل منعكسة فان التعبير عن النقض بالمعارضة اصطلاح لقوم من ارباب المناظرة وقد استعمله المحقق
الطوسي قدس سره استاد المصنف رحمه الله في شرحه للاشارات فظهر انه جاهل بالاصطلاح غير مطالع لشرح الاشارات او قاصر عن فهم ما فيه من الاشارات
البشارات **قال المصنف** رفع الله درجته ونقول في الثاني ان ما علم الله تعالى ان وجد لزم بسبب هذا الوجوب خروج القادر منا عن قدرته وادخاله
في الموجبين في حق الله تعالى لذلك بعينه وان لم يقتض سقط الاستدلال فقد ظهر من هذا ان هذين الدليلين ان تما لزم في حق الله تعالى وهما ان صحا لزم خروجه
تعالى عن كونه قادرا ويكون موجبا هذا هو الكفر الصريح اذ الفارق بين الاسلام والفلسفة انما هو هذه المسئلة والحاصل ان هؤلاء ان اعترفوا بصحة
هذين الدليلين لزمهم الكفر وان اعترفوا ببطلانهما سقط احتجاجهم بهما انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد عرفت في كلام شارح المواقف انه ذكر
هذا النقض وليس هو من خواصه حتى يتبجح به ويأخذ في الارعاد والابراق والطامات والجواب اما عن ما يرد على الدليل الاول فهو ان فعل الباري يحتاج الى مرجح
قديم يتعلق في الازل بالفعل الحادث في وقت معين وذلك المرجح القديم لا يحتاج الى مرجح اخر فيكون تعالى مستقلا في الفعل ولو قيل اذ اوجب الفعل
مع ذلك المرجح القديم كان موجبا لا مختارا قلنا ان الوجوب المترتب على الاختيار لا ينافيه بل يحققه فان قلت نحن نقول الاختيار للعبد ايضا يوجب فعله
وهذا الوجوب المترتب على الاختيار لا ينافي كونه قادرا مختارا قلت لا شك ان اختياره حادث وليس صادرا عنه باختياره والا نقلنا الكلام الى ذلك الاختيار
وتسلسل بل عن غيره فلا يكون مستقلا في فعله باختياره بخلاف ارادة الباري فانها مستندة الى ذاته فوجوب الفعل بها لا ينافي استقلاله في القدرة عليه واما
عما يرد على الدليل الثاني فهو ان علم الله تعالى في ذاته مقارن لصفة القدرة والارادة فاذا علم الشيء وتعلق به علمه تعلق به الارادة والقدرة وخلق
الموجود وكل واحد من الصفات الثلاثة يتعلق بمتعلقه من الاشياء وعلى كل ما يقتضيه فمقتضى العلم التعلق من حيث الانكشاف ومقتضى الارادة الترجيح
ومقتضى القدرة صحة وقوع الفعل والترك فلا يلزم الوجوب لان صفة العلم لا تضام صفة القدرة لانهما قديمتان حاصلتان معا بخلاف القدرة الحادثة
فان العلم القديم يضامه ومقتضى العلم القديم يسلب عنه القدرة وهذا جار في الصفات الحادثة بخلاف الصفات القديمة فليس ثم ايجاب اصلا فان
هذا الجواب قوي والتامل فيه حقيق واما ما ذكر من لزوم الكفر من باطاته وترهاته وهذه من مسائل علم الكلام يباحث الناس فيه فهو من ضعف رأيه
نسبه من لا يعلى الكفر والتفسيق نعوذ بالله من جهله ذلك الفسوق انتهى **واقول** من البين ان المصنف قدس سره مقدم على صاحب المواقف فذكر
صاحب المواقف لذلك الدليل لا يدل على ان لا يكون ذلك النقض من خواص المصنف قدس سره فان تمام المواقف قد صنف بعد تصانيف القاضي العضد التحقيقات
والتدقيقات الملتقطة من كلام من تقدمه ومنتزع عنه وليس شأنه الا الالتقاط والجمع فقد كان معروفا عن الفضل والتتبع على ان المصنف لم يشعر بان ذلك
خواص لتفرده والتبجح في ذلك غير مفهوم من كلام المصنف والارعاد والابراق لا يتوقف على كون ذلك من خواصه بل يكفي فيه ان يكون من افادات
اصحابه واما ما اتى به الناصب من الجواب عما يرد على الدليل الاول فقد مر ما فيه في الفصل السابق على هذا ونزيد عليه ههنا ونقول ان ما ذكره في
المرتبة الاخيرة المتعلقة بهذا الجواب من قوله قلت لا شك ان اختياره حادث الخ مردود بان كون اختيار العبد حادثا مسلم لكن كونه صادرا عنه
باختياره غير مسلم وبيانه ان الاختيار في الفعل عبارة عن تعلق ارادة العبد مثلا بالفعل وهذا التعلق ارادي مسبوق بتعلق اخر متعلق الى هذا التعلق
وهكذا او هذه التعلقات امور انتزاعية اعتبارية لا استحالة للتسلسل فيها كما مر واما ما اتى به من الجواب عما يرد على الدليل الثالث فيتوجه عليه وجوه من الخلل
منها منع قوله مقتضى العلم القديم يسلب القدرة عن نفي القدرة الحادثة لان ذلك انما يسلم لو كان العلم القديم علة للمعلوم وقد كان ثم الفا

ذكر علمائه

علم الله تعالى في الأزل وكلنا المكتوبين ممنوعين مقلدين محتجا كما مرت الإشارة إليه فظهر أن ما زعمه الناصب الغريق من أن ما التزمه قيد فوق حنق باسم الالتزام دليل
على كونه من الجهل في بحر عميق وأما ما ذكره من أن لزوم الكفر من باطل لأنه أفعلهم لو لم يلتزموه بأن اللزوم غير الالتزام فعلى لزوم الكفر من الدليل يجيب الأشعري
المستدل لا يلزمه الكفر ولا يحكم به عليه وأنت خبير بأن مراد المصنف أن هؤلاء من يحكي الناصب اعترفوا بصحة الدليلين بعد ما أوضح لهم فيلزم
منها ما يلزمهم الكفر إذ اللزوم مع تفطنه يا الالتزام ولو لم يرد أنه يلزمهم ذلك مع عدم شعورهم به حتى يكون من قبيل الطامات كما زعمه فغاية الأمر تخلص
من الكفر من لم يصل إليه كلام المصنف قدس سره وإيضاحه للزوم ذلك وأما الناصب المتورط في العناد والعصبية فيلزمه التزام كفر أهل الجاهلية
بعد اطلاعه على تلك الملازمة الجلية أعاذنا الله من تلك البلية قال المصنف رفع الله درجته فلينظر العاقل من نفسه هل يجوز له أن يقلد من
يستند إليه القبائح ويجعل بعد يوم القيامة وهو يوجب الكفر والإلحاد وأي عذر له عن ذلك وهل يخرج عن الكفر والإلحاد فما لهؤلاء القوم
لا يكادون يفقهون حديثا ما هذه محمله ينطق بصريح الكفر على ما ترى وتلك الأقاويل التي قد عرفناه ويلزم منها نسبة الله تعالى إلى كل خسيسة
رذيلة تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فليحذر المقلد ولينظر كيف هؤلاء القوم الذين يقلدونهم فإن استحسنوا لأنفسهم بعد البيان والإيضاح اتبعهم
كانوا مثلهم في الضلال وإلا فليرجعوا عنهم ويتركوا اتباع الأهواء ولينظروا الحق بعين الإنصاف وفقهم الله تعالى لإصابة الصواب انتهى قال الناصب
خفضه الله أقول قد عثرت على ما فصلنا في دفع اعتراضاته المسروقة المنقولة إلى نفسه من كتب الأشاعرة ومن ضلالة المعتزلة ومثله مع المعتزلة
في تحصيل فضلاتهم كمثل الزبال يمر على نجاسة رجل أكل بالليل بعض الأطعمة الرقيقة كماء الحمص فجرى في الطريق فجاء الزبال وأخذ الحمص من نجاسته
وجعل يلحسه ويتلذذ به فهذا ابن المطهر النجس كالزبال يمر على فضلات المعتزلة ويأخذ منها الاعتراضات ويكفر به سادات العلماء وينسبهم إلى أقبح
أنواع الكفر يحسب أنه يحسن صنعا نعوذ بالله من الضلال والله الهادي وأقول لما اطلعت على ما ذكره في دفع مدافعه المدخولة المموهة التي زينها
له الشيطان وإنها هذيان ما أنزل الله به من سلطان وإنه في أكثرها قد عدل للعجز عن إتمام الكلام على وفق أصول أصحابه الأشاعرة إلى الخباثة ووضع
الدعاوي الأخرى الفاجرة القاصرة عن مرتبة تلك الأصول الخاسرة وتقويتها للمقصود على وجه جعل الصبيان عليه ساخرة وما أشبهه في اختيار تلك
الدعاوي المزيفة على تلك الأصول المتوهمة إلا بكلب خلى عن عظم في فيه حرصا على ما رأى مثاله في الماء فضيع الموجود ولم ينل المقصود وأما تمثيله بالزبال
فكما ذكرناه سابقا أنسب بحال أهل أصفهان وحالهم دائما الزبل إلى الأرض الخبيثة المهان وأما الفضلات فهي مشتقة من فضل بن روزبهان وعند الامتحان
يكرم الرجل أو يهان قال المصنف رفع الله درجته المطلب الثاني عشر في إبطال الكسب اعلم أن أبا الحسن الأشعري وأتباعه لما لزمهم هذه
الأمور الشنيعة والإلزامات الفضيحة والأقوال الهائلة من إنكار ما علم بالضرورة ثبوته وهو الفرق بين الحركات الاختيارية والحركات الجمادية وما
شابه ذلك التجأ إلى ارتكاب قول توهم هو وأتباعه الخلاص من هذه الشناعات ولات حين مناص فقال مذهبا غريبا عجيبا لزم به بسبب إنكار
العلوم الضرورية كما هو دأبه وعادته فيما تقدم من إنكار الضروريات فذهب إلى إثبات الكسب للعبد فقال الله تعالى موجد للفعل والعبد مكتسب له فإذا
طولب بتحقيق الكسب ما هو وأي وجه يقتضيه وأي حاجة تدعو إليه اضطرب هو وأصحابه في الجواب عنه فقال بعضهم معنى الكسب خلق الله تعالى
الفعل عقيب اختيار العبد الفعل وعدم الفعل عقيب اختيار العدم فمعنى الكسب إجراء العادة بخلق الفعل عند اختيار العبد وقال بعضهم معنى الكسب أن
الله يخلق الفعل من غير أن يكون للعبد فيه أثر البتة لكن العبد يؤثر في وصف كون الفعل طاعة أو معصية فأصل الفعل من الله تعالى ووصف كونه
طاعة أو معصية من العبد وقال بعضهم إن هذا الكسب غير معقول ولا معلوم مع انتصاره عن العبد انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول قد تقرر
أن مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري أن أفعال العباد الاختيارية مخلوقة لله تعالى مكسوبة للعبد والمراد بكسبه إياه مقارنته لقدرته وإرادته من غير
أن يكون هناك منه تأثير أو مدخل في وجوده سوى كونه محلا له هذا مذهب الشيخ ولو رجع المنصف إلى نفسه علم أنه على متن الصراط المستقيم
في التوحيد وتنزيه الله تعالى عن الشركاء في الخلق مع إثبات الكسب للعبد حتى يكون قواعد الإسلام ورعاية أحكام التكليف والبعثة والثواب
والعقاب محفوظة مرعية من غير تكلف إثبات الشركاء في الخلق ونحن إن شاء الله تعالى نفسر كلام الشيخ ونكشف عن حقيقة مذهبه على وجه يرتضيه
المنصف ونبقي الفضيحة للمتعسف فنقول يفهم من كلام الشيخ أنه فسر كسب العبد للفعل بمقارنة الفعل لقدرته وإرادته تارة وفسره بكون العبد محلا
للفعل تارة وتحقيقه أن الله تعالى خلق في العبد إرادة يرجح بها الأشياء وقدرة يصح بها الفعل والترك ومن أنكر هذا فقد أنكر أجلى الضروريات
عند حدوث الفعل وهاتان الصفتان موجودتان في العبد حادثتان عند حدوث الفعل فإذا تهيأ العبد بقبول هاتين الصفتين لإيجاد الفعل
وذلك الفعل ممكن والممكن إذا تعلقت به القدرة والإرادة وحصل الترجيح فهو يوجد لا محالة بقدم الإرادة القديمة الداعية الإلهية والقدرة
القديمة فأوجد الله بها الفعل لكونهما أقوى من الإرادة والقدرة الحادثة والصفة القوية تغلب الصفة الضعيفة كالنور القوي يقهر النور الضعيف
ويغلبه فلما أوجد الله تعالى الفعل وكان قبل الإيجاد تهيأ صفة اختيار العبد إلى إيجاد ذلك الفعل ولكن سبقت القدرة الإلهية فحدث الفعل فبقي للعبد
نسبة تسمى نسبة إلى العبد وهي أن الفعل كان مقارنا لتهيؤ الإرادة والاختيار نحو تحصيل الفعل وحصول الفعل عقيبه فهو معبر الشيخ عن هذه
النسبة بالكسب لأن الغالب في القرآن ذكر الكسب عند إرادة ترتب الجزاء والثواب والعقاب على فعل العبد ونسبته إلى الله تعالى من أنه كان مخلوق الله تعالى
موجدا منه وهذا معنى كون الفعل مخلوقا لله تعالى مكسوبا للعبد ثم إن فعل العبد صفة للعبد فيكون العبد محلا له لأن كل موصوف محل

لنفسه كالاسود فانه محل السواد فيجوز ان يقال له اعمى كونه فاعلا لصفة له انه كسبه ومعنى الكسب كونه محلا للمؤثر والثواب والعقاب يترتب على المحلية كالاحراق الذي يترتب على الحطب بواسطة كونه محلا له لليبوسة المفرطة وهل يحسن ان يقال لم ترتب الاحراق على الحطب بسبب كونه محلا لليبوسة والحال ان الحطب لم يحصل بنفسه هذه اليبوسة واي ذنب للحطب وهل هذا الاحراق الا الظلم والجور والعدوان وان حسن للحسن ان يقول لم جعل الله تعالى الكافر محل الكفر ثم احرقه بالنار والعاقل يعلم انه لا يحسن الاول فلا يحسن الثاني فرغ جهدك لتنال ما حققناه في هذا المقام في معنى الكسب الاشعري لئلا يبقى لك شبهة فهذا نهاية التوضيح ولكن المعتزلي عمي بصره فعظم ضرر القاء الشبهة في مهواة بلائه ولعنا له القول في مهمه ما بلده ونعم ما قلت شعر ظهر الحق من الاشعار والنور جلى طلع الشمس ولكن عمي المعتزلي فانظر الى هذا الحلي الجاهل كيف افترى في معنى الكسب وخلط المذاهب والاقوال كالحمار الواقع في جنة غالبة ما بنبتها دابته والله تعالى يجازيه انتهى **واقول** قد ترى ان الاشعري في ذلك على شفا جرف هار وسيظهر عند انكشاف الغطاء انه على متن فرس ام حمار وقد سبق ما يفهم ان الله تعالى لا يقبل عن الاشاعرة منه هذا التمويه الذي سموه بالتنزيه وانه لا يلزم العدلية الشرك الذي توهمه الناصب السفيه وانه لا يبقى للاشاعرة بذلك غاية احكام التكليف والترغيب والتخويف واما ما ذكره من التحقيق فهو بالاعراض حقيق لانا ان سلمنا ان اصل الفعل والارادة مخلوقتان للعبد لكن الفعل انما يتحقق بالارادة الجازمة الجامعة للشرائط وارتفاع الموانع كما سبق وهي اختيارية بناء ذلك انه اذا حصل لنا العلم بنفع فعل يتعلق به الارادة بل اختيارنا لكن تعلق الارادة به غير كاف في تحققه ما لم يترجح جانبه بل لا بد من انتفاء الكف لنفسه عنه حتى يصير الارادة جازمة موجبة للفعل فانا قد نريد شيئا ومع هذا نابى ونكف نفسنا عنه لحياء وحمية وذلك الكف امر اختياري يستند وجوده على تقدير تحققه الى وجود الداعي اليه وان عدم علة الوجود علة العدم وعدم الداعي الى هذا الداعي وهكذا وغاية ما يلزم منه التسلسل في العدميات ولا استحالة فيه وبالجملة الارادة الجازمة اختيارية لاستناد عدم الكف المعتبر فيها بالاختيار وان لم يكن نفسها ارادية ولا يلزم التسلسل المحال واما ما ذكره من ان الممكن اذا تعلقت به القدرة والارادة وحصل الترجيح تقدم الارادة القديمة الدائمة الالهية اه فمن قبيل الرجم بالغيب والرمي في الظلام وتخالف لما ليتهيأ عقلاء الانام وايضا يدل ذلك على ان ارادة الله تعالى اختيار الفعل من الافعال فجاز ان يتقدم على فعل العبد وليس كذلك لما قد عرفت فيما سبق ان ارادته تعالى عبارة عن العلم بما في الفعل من المصلحة فلا معنى لقوله يتقدم الارادة القديمة الى ايجاد الفعل وبهذا يندفع شبهة اخرى لهم في هذا المقام وهو انه لو اراد الايمان من الكافر والطاعة من العاصي وضد الكفر من الكافر والمعصية من العاصي لزم ان لا يحصل مراد الكافر والعاصي فيلزم ان يكون الله مغلوبا والكافر والعاصي غالبين عليه بل يلزم ان يكون اكثر ما يقع من عباده خلاف مراده والظاهر انه لا يصير على ذلك بئس رئيس من اتباعه انتهى ووجه الدفع انه اذا كان ارادته تعالى عبارة عن العلم بما في الفعل من المصلحة فلو علم الله ان في الفعل الفلاني مصلحة ولم يختر العبد ذلك الفعل بل اختار نقيضه لم يلزم قدح مغلوبية ولا نقصه اذ ليس بين علمه تعالى بالمصلحة في الفعل وبين عدم اختيار العبد اياه تناف وتعارض حتى يلزم هناك المغلوبية نعم لو اختاره تعالى واختار العبد نقيضه وحصل مختار العبد دون مختاره تعالى للزم المغلوبية لكن ما نحن فيه ليس من هذا القبيل واما ما ذكره من ان الغالب في القرآن ذكر الكسب عند ارادة ترتيب الجزاء والثواب والعقاب على فعل العبد فما قول فيه انه كيف يحمل الكسب الواقع في القرآن على المعنى الذي ذكره الاشاعرة مع انهم لم يجيء في اللغة التي نزل بها القرآن شيء من المعاني التي ذكروها له وانما ذلك اختراع منهم من عند انفسهم فرارا عن الجبر المحض كما مر ولهذا قيل ان فر الاشعري من الجبر المحض الى الكسب كالهارب من المطر الى الميزاب فقوله به مشتمل على جميع مفاسد الجبرية مع ارتكاب امر لا طائل فيه غير معقول ثم ان ما ذكره من الغلبة ذكر الكسب عند ارادة ترتيب الجزاء على كون المراد من الكسب المعنى الذي ذكره الاشاعرة دون الفعل بمعنا الحقيقي المساوق للخلق وهل هذا الا وهم منهم على وهم والحق ان معنى الخلق والفعل واحد وهو الايجاد ما لم يكن غاية الامر انه اذا كان ذلك الايجاد بلا الة كما في فعل الله تعالى يقال انه خلقه واذا كان بالة كما في فعل العبد يقال فعله وكذا الكلام في الكسب فانه انما يطلق على فعل العبد لانه يقصد بفعله ايصال نفع اليه او دفع مضرة عنه ولما كان الله تعالى منزها عن النفع والضر لا يطلق على فعله الكسب فحفظ هذا واما ما ذكره من ان الثواب والعقاب مترتب على المحلية فهو كترتب الذم على الجماد باعتبار كونه محلا للون كدر وهو غير معقول كما لا يخفى والقياس على الحطب باطل لظهور انتفاء القدرة والارادة منه وقوله وهل يحسن ان يقال لم ترتب الاحراق على الحطب قلنا نعم لا يحسن فيه وهل هذا الا الظلم والجور والعدوان قلنا فيهما امران احدهما خلق قوة الاحراق في الحطب نحو الاحراق بضم النار اليه الاول ليس بظلم ولا عدوان لان نفعه اكثر من ضرره وخيره اعظم من شره كما لا يخفى والثاني ظلم وعدوان لكنه فعل العبد دونه سبحانه واما قوله وان حسن للحسن ان يقول لم جعل الله الكافر محلا للكفر ثم احرقه بالنار فمدفوع بان الله تعالى لم يجعل الكافر محلا للكفر وانما جعله محلا للفطرة الصحيحة كما ورد في الحديث المشهور وهو باختياره السوء جعل نفسه محلا للكفر فلهذا لا يحسن ان يقول لم جعل الله الكافر محل الكفر كالقياس الفاسد الذي ذكره الناصب وخلاصة الكلام في هذا المقام ان الكسب باي معنى يرام لا يوجب خلاصهم عن الشناعة والملام المذكور ويجيء الى الاشارة في كلام المصنف قدس سره من ان العبد ان استقل بادخال الشيء في الوجود بطل ما قالوا وان لم يستقل فلا يكون كاسبا ويكون الكل بقدرة الله تعالى وهو مخالف للضرورة والبرهان وقال البزدوي الحنفي في اصوله وشارحه الهندي ان افعال العباد وان كان بقضاء الله وقدره ومشيته وارادته وخلقه وايجاده لكنه قضى وقدر وشاء حصولها ووجودها بالة الاختيار للعباد خلق الاختيار منهم وجعلهم بحقيقة الفاعلين الكاسبين وهذا جبر بصورة الاختيار منهم وانتفاء صورة الفعل شعر فجبر بمعنى ولكنها في الصورة فلا تترك المعنى ولا تهتدي من اهل الصورة فهو جبري ومن ترك المعنى فهو قدري والحق الجمع بينهما انتهى والانصاف ان الاختيار الصوري والكسب المحلي على تقدير تحقق يعنى بمعنى يصلح

المراد بالشارح الهندي الفاضل الشيخ شهاب الدين الزاولي الدولتابادي مؤلف الحاشية المشهورة على الكافية في النحو ١٢ م

لجعله

بجعله سببا للثواب ثم نقضه بجعله في المآل كما اشرنا اليه سابقا اما جعله سببا للعقاب فمشكل جدا لانه اذا لم يكن فاعلا وكان كسب فعله صوريا كان
جعله سببا للعقاب بحيث العقاب عليه بالغضب لصفة الفعل جورا وظلما تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا مع انه لا يظهر وجه خلق الاختيار في العبد وجعله كاسبا
صوريا وما اخوذا بالجبر فيما عمل واما وجهه الناصب للناظرين تبعا لشيخهم لنيل ما ذكره في تحقيق الكسب فهي كالكسب لا حقيقة ولا معطلة لانه يفيد في اتحاد
في ايراد التحقيق لترويج هذا المطلب المستحقر بما يعجز عنه كسب غيره ولا يبلغ احد … سبيله وما ذكره من البيت فما يليه بهذين البيتين ان يخلط في نظمهما وهما الا
عن الشعور بمعزل عن وجه متعاشرة كمضاف اعزل ما كسبه عند الشاعر غيره ما دون الشعور بكل اوان معزل فانظروا معاشر الاخوان الى هذا الناصب الشقي
كيف يبذل جهده وقواه في ترويج فساد الاشعري الذي وافق هو امعا ما علم انه ذلك الشيخ الابله الذي ورد الحكاية في حقه … وكان اصل العقل
… فلم يكن له عن الحكاية خلاص الا ان لعب عمرو بن العاص داوود مورد طعن العام والخاص حتى حكي ان رجلا راى في طريق واحدا من اولاد ابي موسى
يمشي في الارض مرحا متبخترا فقال الرجل لصاحب كان معه انظروا الى هذا الاحمق انه يتبختر في المشي على وجه كانه يظن ان اباه لعب بعمرو بن العاص وانا
اظن ان تلك المشية كان ابو الحسن شيخ هذا البهايم والمواشي والله كاشف الغواشي **قال المصنف** رفع الله درجته وهذه الاجوبة
فاسدة اما الاول فلان الاختيار والارادة من جملة الافعال فاذا جاز صدورها عن العبد فليجز صدور اصل الفعل منه واي فرق بينهما واي حاجة
وضرورة الى التمحل بهذا الذي هو ان ينسب القبايح باسرها الى الله تعالى وان ينسب الله تعالى الى الظلم والجور والعدوان وغير ذلك لان يكون … وايضا فليلزم
ان يكون في نفس هذا الاختيار فان كان صحيحا امتنع اسناده الى العبد وكان صادرا عن الله تعالى وان لم يكن صحيحا امتنع الاحتجاج به وايضا اذا كان الاختيار
الصادر عن العبد موجبا لوقوع الفعل كان الفعل مستندا الى فاعل الاختيار اما العبد او الله فلا وجه للمخلص بهذه الواسطة وان لم يكن موجبا
لم يبق فرق بين الاختيار والاكل مثلا في نسبتهما الى ايقاع الفعل وعدمه فيكون الفعل من الله تعالى لا غير من غير شركة للعبد فيه وايضا العادة غير
واجبة الاستمرار فجاز ان يوجد الاختيار ولا يخلق الله الفعل عقيبه ويخلق الله تعالى الفعل ابتداء من غير تقدم اختيار فحينئذ ينتفي المخلص بهذا العذر
اقول قال الناصب خفضه الله اقول قد علمت معنى الكسب كما ذكره الشيخ واما هذه الاقوال التي نقلها عن الاصحاب فما رايناه في كتبهم ولكن ما اورد على
تلك الاقوال نجيب واما ما اورد على القول الاول وهو ان الاختيار والارادة من جملة الافعال فباطل لانهما من جملة الصفات وهو يدعي انهما من جملة
الافعال واصحابنا قائلون بان الارادة مما يخلقه الله تعالى في العبد والعبد بهما يوجد الفعل فالحمد لله الذي انطقه بالحق على زعم منه فانه صار قائلا
بان بعض افعال العبد مما يخلقه الله تعالى ولكن ربما يدعى منه بانه من الافعال الاضطرارية وعين المكابرة ان يقال الاختيار فعل اضطراري واما قوله
فليلزم ان يكون في نفس هذا الاختيار فنقول ان الاختيار فعل من الافعال فيكون مخلوقا لله لانه ممكن وكل ممكن فهو مقدور لله تعالى فالاختيار مقدور لله تعالى
فيكون مخلوقا لله فكيف يقال ان الفعل يخلقه الله عقيب الاختيار فنقول ان الاختيار من الصفات التي يخلقها الله تعالى اولا في العبد كسائر صفاته النفسانية
وكيفياتها المعقولة والمحسوسة ثم يترتب عليه الفعل فلا يلزم ما ذكره من المحذور ولا نختار ان الدليل صحيح ليس هو مسندا الى العبد وهو صادر عن الله تعالى
واما قوله واذا كان الاختيار صادرا عن العبد موجبا لوقوع الفعل كان الفعل مستندا الى فاعل الاختيار الى اخر الدليل فجوابه انا نختار ان الاختيار
صادر عن الله تعالى لا عن العبد وايضا نختار ان الاختيار في العبد ليس موجبا للفعل قوله لم يبق فرق بين الاختيار والاكل مثلا في نسبتهما الى ايقاع الفعل وعدمه
قلنا ممنوع لما مر من ان الاختيار صفة توجب العبد التوجه نحو تحصيل الافعال ويخلق الفعل عقيب توجه العبد بالاختيار والفعل مقارن لذلك
الاختيار وليس الاكل كذلك فالفرق واضح واما قوله العادة غير واجبة الاستمرار فجاز ان يوجد الاختيار ولا يخلق الله الفعل عقيبه فنقول هذا
المدعى والمراد بالجواز هو الامكان الذاتي وان خالفته العادة ونحن لا نريد مخلصا باثبات وجوب خلق الفعل عقيب الاختيار انتهى **واقول** قد علم
ايضا ان معنى الكسب كما ذكره شيخ الناصب لا محصل له واما الاقوال الباقية فهي مذكورة في كتاب الطوالع للبيضاوي وشرح المقاصد للتفتازاني وغيرهما
من كتب اهل السنة فليطالع ثمة وسيعترف الناصب القول الثاني من هذه الاقوال من مذهب القاضي ابي بكر الباقلاني من الاشاعرة فعلم ان انكاره لذلك
عنادا واما ما ذكره من ان الارادة من جملة الصفات لا الافعال فمدفوع لان ما هو من جملة الصفات هو المريدية واطلاق الصفة على الارادة مسامحة
من باب اطلاق المصدر وارادة المشتق وكذا الكلام في الكلام بل العلم والقدرة والحيوة ايضا فان من طالع شرح الزنجاني ونحوه يعلم ان الارادة بمعنى
خواستن وكذا العلم بمعنى دانستن من الافعال والمصادر فضلا عمن يدعي صرف عمره في تدوين العلوم والنوادر واما ما زعمه الناصب من ان
المصنف … في هذا الباب … مثل ذلك كانه وجد تمرة الغراب فمدفوع بانه لا ينفعه بما اوضحناه سابقا من ان اصل الارادة
مخلوقة لله تعالى والارادة الجازمة فعل للعبد ثم القول بان الاختيار فعل اضطراري انما يكون مكابرة كما ذكره الناصب لو اريد به ان اختيار العبد مثلا
فعل اضطر العبد نفسه اليه واما اذا اريد انه فعل اضطره الله تعالى او غيره العبد اليه بان قال له على سبيل الجبر المفسر اختر هذا فلا وانما نشأ له
التوهم من مقابلة الاختيار للجبر والاضطرار ولم يعلم ان احد المتقابلين ربما يتعلق بالمقابل الاخر كتعلق التصور بالتصديق مع كونهما قسمين متقابلين
للعلم واما ما ذكره من … بين لانه بنى الجواب فيهما على فهم ان مراد المص من الاختيار والارادة الذي حكم بكونهما فعل العبد اصل الاختيار
والارادة وقد علمت ان المراد الاختيار الجازم والارادة الجازمة واما قوله فنقول هذا هو المدعى والمراد بالجواز الامكان الذاتي الى آخره فظاهر ان اراد به
ان ما ذكره المص من جواز ان يوجد الاختيار ولا يخلق الله الفعل عقيبه مدعانا والمراد بالجواز المأخوذ في هذا المدعى هو الامكان الذاتي الذي [illegible]

دون الشعور بمقدار ملكة معزل

علمه به وفطن له وقصد الشعر عمل على المنظوم القول لشرفه بالوزن والقافية وان كان كل علم شرح اشعاره

العادة وانت خبير بانه اذا سلم امكان ان يوجد الاختيار ولا يخلق الله الفعل عقيبه وسلم ان العادة غير واجبة الاستمرار فما المانع من خروج الامكان الى الفعل وكيف يحصل الامان من الوقوع بان لا يخلق الله الفعل عقيب وجود الاختيار **قال المصنف** رفع الله درجته واما الثاني فلان كون الفعل طاعة او معصية اما ان يكون نفس الفعل في الخارج او امرا زايدا عليه فان كان الاول كان من الله فلا يستند الى العبد شيء البتة فيبطل العذر وان كان الثاني كان العبد مستقلا بفعل هذا الزايد واذا جاز استناد هذا الفعل فليجز استناد اصل الفعل واي ضرورة للتمحل بمثل هذه المغالطة الفاسدة الذي لا ينتهض بها الاعتذار واي فرق بين الفعلين ولم كان احدهما صادرا عن الله تعالى والاخر صادرا عن العبد وايضا دليلهم آت في هذا الوصف فانه كان صحيحا عندهم امتنع استناد هذا الوصف الى العبد وان كان باطلا امتنع الاحتجاج به وايضا كون الفعل طاعة هو كون الفعل موافقا للاوامر الشرعية وكونه موافقا الامر الشرعي اعتبار انما هو شيء يرجع الى ذات الفعل ان طابق الامر كان طاعة والا فلا وحينئذ لا يكون الفعل مستندا الى العبد لا في ذاته ولا في شيء من صفاته فينتفي هذا العذر بعين ما انتفى عندهم الاول وايضا الطاعة حسنة والمعصية قبيحة ولهذا ذم الله تعالى ابليس وفرعون على مخالفتهما امر الله وكل فعل يفعله الله فهو حسن عندهم اذ لا معنى للحسن عندهم سوى صدوره من الله تعالى فلو كان اصل الفعل صادرا من الله تعالى امتنع وصفه بالقبح وكان موصوفا بالحسن فالمعصية التي تصدر من العبد اذا كانت صادرة عنه تعالى امتنع وصفها بالقبح فلا يكون معصية فلا يستحق فاعلها الذم والعقاب فلا يحسن من الله تعالى ذم ابليس وابي لهب وغيرهما حيث لم يصدر عنهم قبيح ولا معصية فلا يتحقق معصية من العبد البتة وايضا المعصية قد نهى الله تعالى عنها اجماعا والقرآن مملو من المناهي والتوعد عليها وكل ما نهى الله عنه فهو قبيح اذ لا معنى للقبيح عندهم الا ما نهى الله تعالى عنه مع انها قد صدرت من ابليس وفرعون وغيرهما من البشر وكلما صدر من العبد فهو مستند الى الله تعالى والفاعل له هو الله تعالى لا غير عندهم فيكون حسنا حيث فعله وقبيحا حيث نهى عنه واما الثالث فهو باطل بالضرورة اذ اثبات ما لا يعقل غير معقول وكفاهم من الاعتذار الفاسد اعتذارهم بما لا يعلمونه وهل يجوز لعاقل منصف من نفسه المصير الى هذه الجهالات والدخول في هذه الظلمات والاعراض عن الحق الواضح والدليل اللايح والمصير الى القول بما لا يفهمه القائل ولا السامع ولا بد لكل عاقل يدفع عنهم ما التزموا به ولا فان هذا الدفع وصف من اضعف الوصف بما يعلم بعدم العلم به فاذا لم يفهموه كيف يجوز لهم الاعتذار به فلينظر العاقل في نفسه قبل دخوله في رمسه ولا يبقى للقول مجال ولا يمكن الاعتذار بمثل هذا المحال انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول القول الثاني الذي ذكره في معنى الكسب مذهب القاضي ابي بكر الباقلاني من الاشاعرة وهو ان الافعال الاختيارية من العبد واقعة بمجموع القدرتين على ان يتعلق قدرة الله تعالى باصل الفعل وقدرة العبد بصفته اعني بكونه طاعة او معصية الى غير ذلك من الاوصاف التي لا يوصف بها افعاله تعالى كما في لطم اليتيم تأديبا او ايذاء فان ذات اللطم واقعة بقدرة الله تعالى وتأثيره وكونه طاعة على الاول ومعصية على الثاني بقدرة العبد وتأثيره وهذا مذهب القاضي وهو غير مقبول عند عامة الاصحاب من الاشاعرة لشمول الادلة المبطلة لمدخلية اختيار العبد في التأثير في اصل الفعل تأثيره في الصفة بلا فرق وهذا الابطال مشهور في كتب الاشاعرة فليس من خواصه ما يأتي به وما اورده على معنى الكسب بما هو مذهب القاضي غير واردة عليه ونحن نبطله حرفا بحرف فنقول ما قوله كون الفعل طاعة هو كون الفعل موافقا للاوامر الشرعية وكونه موافقا الامر الشرعي اعتبار انما هو شيء يرجع الى ذات الفعل الى آخر الدليل فجوابه انا لا نسلم ان كونه موافقا للاوامر الشرعية شيء يرجع الى ذات الفعل فان المراد من رجوعه الى ذات الفعل ان كان المراد انه ليس صفة للفعل بل هو ذات الفعل فبطلانه ظاهر وان كان المراد انه راجع الى الذات بمعنى انه وصف للذات فمسلم لكن لا نسلم عدم جواز استناده الى العبد باعتبار الصفة وهذا اول الكلام ثم ما ذكر ان الطاعة حسنة والمعصية قبيحة وكل فعل يفعله الله فهو حسن عندهم اذ لا معنى للحسن عندهم سوى صدوره من الله تعالى فلو كان اصل الفعل صادرا من الله تعالى امتنع وصفه بالقبح وكان موصوفا بالحسن فجوابه ان الطاعة حسنة والمعصية قبيحة عند الاشاعرة ولكن مدرك هذا الحسن والقبح هو الشرع لا العقل فكل فعل يفعله الله تعالى فهو حسن بالنسبة اليه وربما يكون قبيحا بالنسبة الى المحل كالمعاصي قوله فلو كان اصل الفعل صادرا من الله تعالى امتنع وصفه بالقبح قلنا المعصية صادرة من العبد مخلوقة لله تعالى وكلما كان صادرا من الله تعالى كالخلق امتنع وصفه بالقبح والمعصية صادرة من العبد فيجوز وصفه بالقبح فلا يلزم شيء مما ذكره بتفاصيله واما قوله واما الثالث فهو باطل بالضرورة اذ اثبات ما لا يعقل غير معقول فنقول هذا القول ان صدر عن الاشاعرة يكون مراد القائل ان ما شيء ينسب الجبر او صار فعل العبد ولا بد من اثبات شيء لئلا يلزم بطلان التكليف والثواب والعقاب ولكنه غير معلوم الحقيقة وعلى هذا الوجه لا خلل في الكلام انتهى **واقول** لا يخفى ان القاضي انما عدل عن مذهب شيخه الاشعري الى هذا المذهب لما رأى فساد ذلك فهو شاهد لنا على ما ادعينا من ظهور فساد كلام الاشعري واعترافك لنا صار نفسا كلام القاضي شهادة بانه لم يتحصل الكسب في مذهب له محصل ولهذا قال بعضهم انه غير معقول ولا معلوم كما نقله المصنف قدس سره وكفى بذلك شناعة واما ما ذكره من ان هذا الابطال مشهور مذكور في كتب الاشاعرة اه فنقول نعم مذكور في كتب متأخري الاشاعرة لكنه من مخترعات الامامية اقتبسوها من اعتراض المعتزلة قبل ذلك بستمائة سنة تقريبا ووضوح ان الاشاعرة لا يهتمون بابطال مطالب انفسهم بل هم قاصرون عن امثال هذا الدقيق من الابطال العلم بديع المضمون فذلك من هو نصحني حتى يكون موجودا في كتب من تقدم من الاشاعرة او الامامية ومكذا باله واما ما ذكره في اول الحرف من جوابه فمخرافة عن الحق لان غاية ما يلزم من جواز استناد صفة الفعل الى العبد ان يكون وصف الفعل مقصوفا لعلمه كالحسن في الكلام وهو وصف مجازي لا يصلح مناطا لثواب العبد وعقابه مثل ما عليه واما ما ذكره بقوله فجوابه ان الطاعة حسنة اه ففيه ما عرفت من بطلان كون الحسن والقبح شرعيين مع ما مر من تقبيح قولهم بانه لا قبيح بالنسبة اليه تعالى وتوبيخ مواخذة المحل بالقبح المخلوق فيه من الله

تعالى واما ما ذكره من ان مراد القائل ان هذا الشيء بسبب الثبوت او صار الفعل الخ فبعينه اعادة لكلام القائل بعبارة اخرى ويتوجه عليه ما يتوجه على ذلك من انه
ردي في الكلام فلا ينبغي ان يبنى المذهب عليه والاحتجاج به على الاقوام وكفى بهذا اختلالا وفسادا في الكلام قال المصنف رفع الله درجته المطلب الثالث
عشر في ان القدرة متقدمة ذهبت الامامية والمعتزلة كافة الى ان القدرة التي للعبد متقدمة على الفعل وقالت الاشاعرة ههنا قولا عجيبا غريبا وهو
ان القدرة لا توجد قبل الفعل بل مع الفعل غير متقدمة عليه لا بزمان ولا بآن فلزمهم من ذلك محالات منها تكليف ما لا يطاق لان الكافر مكلف بالايمان
اجماعا منا ومنهم فان كان قادرا عليه حال كفره فاتضح مذهبهم من ان القدرة مع الفعل غير متقدمة عليه وان لم يكن قادرا عليه لزمهم تكليف ما لا يطاق
وقد نص الله تعالى على امتناعه فقال لا يكلف الله نفسا الا وسعها والعقل يدل عليه وقد تقدم وان قالوا انه غير مكلف حال الكفر لزمهم خرق الاجماع من ان الله
تعالى امر بالايمان عندهم انه امر في الازل ونهى فكيف لا يكون مكلفا انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة ان القدرة الحادثة مع الفعل وانها
توجد حال حدوث الفعل وتتعلق به في هذه الحالة ولا توجد القدرة الحادثة قبله فضلا عن تعلقها به اذ قبل الفعل لا يمكن الفعل بل يمتنع وجوده فيه
وان لم يمتنع وجوده قبله بل امكن فلنفرض وجوده فيه فالحالة التي فرضناها انها حالة سابقة على الفعل ليست كذلك بل هي حالة الفعل هذا خلف
محال لان كون المتقدم على الفعل مقارنا يستلزم اجتماع النقيضين اعني كونه متقدما وغير متقدم فقد لزم من وجود الفعل قبله محال فلا يكون ممكنا
اذ الممكن لا يستلزم المستحيل بالذات واذا لم يكن الفعل ممكنا قبله فلا يكون القدرة عليه موجودة ح ولا شك ان وجود القدرة بعد الفعل لا يتصور
فتعين ان يكون موجودة معه وهو المطلوب هذا دليل الاشاعرة على هذا المدعى واما ما ذكره من لزوم المحالات ان الكافر مكلف بالايمان بالاجماع فان كان
قادرا على الايمان حال الكفر لزم ان يكون القدرة متقدمة على الفعل وهو خلاف مذهبهم وان لم يكن قادرا لزم تكليف ما لا يطاق فجوابه انا نلتزم
انه غير قادر على الايمان حال الكفر ولا يلزم وقوع تكليف ما لا يطاق لان شرط صحة التكليف عندنا ان يكون الشيء المكلف به متعلقا للقدرة وهذا
الشرط حاصل في الايمان فانه وان لم يكن مقدورا له قبل حدوثه لكن تركه بالتلبس بضده الذي هو الكفر مقدور له حال كونه كافرا انتهى واقول

ان يكون ضده متعلقا للقدرة

قد اجاب اصحابنا عن الدليل الذي نقله عن الاشاعرة اولا بالنقض بالقدرة القديمة فان قيل لا يلزم من وجود القدرة القديمة قبل الفعل وجود تعلقها
قبله فالقدرة القديمة تعلقها مع الفعل ومقدورية الفعل انما يحصل في زمان تعلق القدرة به قلنا فليجر مثله في القدرة الحادثة وهو ان يكون
نفسها موجودة قبل الفعل وتعلقها مقارنا للفعل وثانيا بالحل وهو تحقيق معنى قوله حصول الفعل قبله ووضع محال لانه قد يراد به معنيان الاول
ان حصول الفعل في زمان قبل زمان الفعل مشروطا بشرط كونه قبله محال والثاني ان حصول الفعل في زمان قبل زمان حصوله لكن غير مشروط بشرط كونه
قبله محال ولا اشتباه في استحالة المعنى الاول لكنه لا ينافي المقدورية وامكان حصول الفعل من القادر لان هذا المحال لم يلزم من وجود الفعل
في ذلك الزمان وحده حتى يلزم امتناعه قبله فيه بل من مجموع فرض كون ذلك الزمان قبل زمان الفعل مقارنا للعدم فيكون هذا المجموع محالا لا ذات
الفعل وحده بل هو ممكن في ذاته قطعا فلا يتصف بالامتناع الذاتي بل بالامتناع بالغير وذلك لا ينافي تعلق القدرة به والمعنى الثاني غير محال فانه
يمكن ان يزول عن ذلك الزمان وصف كونه قبل زمان وقوع الفعل ويحصل بدله وصف كونه زمان وقوع الفعل فلا يلزم اجتماع النقيضين في هذا
كما لو فرض قعود زيد بدل القعود في زمان قيامه اذ يمتنع كونه قاعدا وليس بمحال في ذاته زمان قيامه اذ يمكن ان ينعدم القيام ويوجد بدله القعود هذا واما
ما ذكره في جواب لزوم المحالات من ان شرط صحة التكليف عندنا ان يكون الشيء المكلف به متعلقا للقدرة او يكون ضده متعلقا للقدرة الخ فمردود
بانه مبني على ان القدرة متعلقة باحد الطرفين وقد مر ما فيه فتذكر قال المصنف رفع الله درجته ومنها الاستغناء عن القدرة لان الحاجة في
القدرة انما هي لاخراج الفعل من العدم الى الوجود وهذا انما يتحقق حال العدم لا حال الوجود فهي حالة الاستغناء عن القدرة لان الفعل حالة الوجود
يكون واجبا فلا حاجة الى القدرة على ان مذهبهم ان القدرة غير مؤثرة البتة لان المؤثر في الموجودات كلها هو الله تعالى فبحثهم عن القدرة ح يكون من
باب الفضول لانه خلاف مذهبهم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول الحاجة الى القدرة انها تصف العبد بصفة تخرجه من الاضطرار حتى يصح كونه
محلا للثواب والعقاب فانه لو لم يكن هذه القدرة حادثة مع الفعل لا يتحقق له صفة الاختيار والله تعالى حكيم يخلق الاشياء لمصالح لا تحصى ولا يلزم من عدم
كون القدرة مؤثرة في الفعل الاستغناء عنه من جميع الوجوه ولا يلزم ان يكون البحث عنه فضولا انتهى واقول من البين ان الصفة التي تخرج الاتصاف
بها العبد من الاضطرار في الفعل يجب ان يكون مؤثرة في الفعل والا لكان لغوا اتصافنا بها وايضا اذا لم يكن القدرة مؤثرة كيف يعلم حدوث وقوع الفعل و
يتحقق به صفة الاختيار مع ان القول بالصفة لا معنى له وايضا قد مر ان القدرة صفة تؤثر على وفق الارادة وقال شارح العقائد انها صفة ازلية تؤثر في
المقدورات عند تعلقها بها فاذا لم يكن قدرة العبد مؤثرة لم يكن قدرة واما ما ذكره من ان الله تعالى حكيم يخلق الاشياء لمصالح لا تحصى ففيه ان الكلام ليس في
ان مصلحة خلق القدرة منحصرة في التاثير حتى يتجه ان يقال يحتمل ان يكون للحكيم في خلقه مصالح اخرى لا تحصى بل الكلام في ان المصلحة في خلق القدرة في
العبد كما يدل عليه مفهومه هو التاثير في الفعل فاذا لم يكن مؤثرة لم يكن حاجة في ذلك الى خلقه ويكون البحث عنه من هذه الجهة فضولا وهذا ايضا
بعينه البحث عنه من جهة اخرى لمصلحة اخرى وهل الذي ذكره الناصب الا مثل ان يقال مثلا ان القرطاس مخلوق لمصلحة الكتابة فاذا قيل لان هذه المصلحة
لا تظهر في القرطاس فيكون القول بكونه مخلوقا لمصلحة خلقه لغوا اجيب بانه يجوز ان يكون في خلق القرطاس مصالح اخرى لا تحصى وفساده مما لا يخفى هذا وبوهم
البعض ان تأثير القدرة في الفعل اكثر من تأثير الآلة فلا بد من بيان فيقول اذا كان فاقد الآلة وفاقد اثرها عندكم يفعل في الرطب حيث مثل القلم وتأثيرها

فيكون الكافر مع دوام كفره في الايمان ويؤمنونه في قولهم يعتقد تقدم القدرة على الفعل متى يعتقد احدنا على الانتقال من الشمس الى الظل ان فعلتم فهو في
الشمس فتركتم مذهبكم وان فعلتم وهو في الظل فاي حاجة الى القدرة ح فان قالوا يعتقد حالة الانتقال قلنا الفرق بين كونه في الشمس وكونه في الظل حالة سهو
حالة الانتقال لا يكون متقدما على احدهما متاخرا عن الاخر ويقال لهم ما تقولون في رجل قتل نفسه اقدر على قتلها وهو حي فهو الذي نقول او هو ميت فكيف
يقدر الميت على ان يقتل ثم اذا كان قد حصل الموت بالقتل فعلى اي شيء قدر قال المصنف رفع الله درجته ومنها الزام حدوث قدرة الله او قدم
العالم لان القدرة مقارنة للفعل وح يلزم احد الامرين وكلاهما محال لان قدرة الله قديمة يستحيل ان يكون حادثة والعالم يمتنع ان يكون قديما لان القدم
مناف للقدرة لان القدرة انما يتوجه الى ايجاد المعدوم فاذا كان الفعل قديما امتنع استناده الى القادر ومن العجب انهم لا يتبجحون بحثهم هؤلاء القوم عن القدرة للعبد
والكلام في احكامها مع ان القدرة عندهم غير مؤثرة في الفعل البتة وانه لا مؤثر غير الله فاي فرق بين القدرة واللون والطعم وغيرهما بالنسبة الى الفعل اذا
كانت غير مؤثرة ولا مصححة للتاثير وقال ابو علي بن سينا ردا عليهم لعل القائم لا يقدر على القعود انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول حاصل هذا
الاعتراض ان كون القدرة مع الفعل يوجب حدوث قدرة الله تعالى او قدم مقدوره تعالى اذا الفرض كون القدرة والمقدور معا فيلزم من حدوث المقدور حدوث قدرته
او من قدم القدرة قدم مقدوره وكلاهما باطل بل قدرته ازلية لكنها متعلقة في الازل بمقدوره فقد ثبت تعلق القدرة بمقدورها مثل
حدوثه ولو كان ذلك منعا في القدرة الحادثة لكان ممتنعا في القدرة القديمة ايضا واجاب شارح المواقف عن هذا الاعتراض بان القدرة القديمة الباقية مخالفة
في الماهية للقدرة الحادثة التي لا يجوز بقاؤها عندنا فلا يلزم من جواز تقدمها على الفعل جواز تقدم الحادثة عليه ثم ان القدرة القديمة متعلقة
في الازل بالفعل تعلقا معنويا لا يترتب عليه وجود الفعل ولها تعلق آخر حال حدوثه تعلقا حادثا موجبا لوجوده فلا يلزم من قدمها مع
تعلقها المعنوي قدم اثارها فاندفع الاشكال بحذافيره واما ما ذكره من التعجب من بحث الاشاعرة عن القدرة مع القول بانها غير مؤثرة في الفعل
فبالحري ان يتعجب من تعجبه لان القدرة صفة ثابتة في العبد وهي من الصفات الكمالية فيبحث عنها لكونها من الاعراض والكيفيات النفسانية وعدم
كونه مؤثرا في الفعل من جملة احوالها المحمولة عليها فلم لم يباحث عنها واما قوله انه لا فرق بينها وبين اللون فقد ابطلنا هذا القول فيما سبق مرارا
بان اللون لا نسبة له الى الفعل والقدرة يخلق مع الفعل ليترتب على خلقها صورة الاختيار ويخرج بها العبد من الجبر المطلق ويترتب على فعله الثواب
والعقاب التكليف والله اعلم قال الامام الرازي ان القدرة يطلق على مجرد القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة الحيوانية وهي القوة العضلية التي هي بحيث
متى انضم اليها ارادة احد الضدين حصل ذلك الضد ومتى انضم اليها ارادة الضد الاخر حصل ذلك الاخر ولا شك ان نسبتها الى الضدين سواء وهي
قبل الفعل والقدرة ايضا يطلق على القوة المستجمعة لشرائط التاثير ولا شك انها لا تتعلق بالضدين معا والا اجتمعا في الوجود بل هي الى كل مقدور غيرها
بالنسبة الى مقدور آخر وذلك لاختلاف الشرائط وهذه القدرة مع الفعل لان وجود المقدور لا يتخلف عن المؤثر التام ولعل الشيخ الاشعري
اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التاثير ولذا حكم بانها مع الفعل وانها لا تتعلق بالضدين والمعتزلة ارادوا بالقدرة مجرد القوة العضلية
فلذلك قالوا بوجودها قبل الفعل وتعلقها بالامور المتضادة فهذا وجه الجمع بين المذهبين وبهذا يخرج جواب ابي علي بن سينا حيث قال لعل
القائم لا يقدر على القعود فانه غير قادر بمعنى انه لم يحصل له بعد القوة المستجمعة لشرائط التاثير وهو قادر بمعنى انه حصل له القوة العضلية انتهى
واقول وبالله التوفيق ان جواب شارح المواقف مما ذكره شارح التجريد الجديد ايضا من غير زيادة عليه وكنت اظنه واردا الى الآن وقد سنح لي
عند النظر في هذا المقام انه مردود لان كلام المصنف على الزام الاشاعرة بناء على انهم ذهبوا الى ان صفات الله تعالى موجودة زائدة قائمة به
وقد صرحوا بانها ليست جواهر حذرا عن ان يلزمهم شرك النصارى القائلين بالذوات القديمة فلا بد ان يكون اعراضا لانحصار الموجود في الجوهر والعرض
فالتزام التفرقة بين القدرة الالهية وقدرة العبد بكون احدهما عرضا لا يجوز بقاؤه دون الآخر تحكم قصد به الفرار عن الالزام فظهر ان
اللازم لهم في الحقيقة امران احدهما ما ذكرنا من التحكم الباطل والآخر ما ذكره المصنف من الالزام الوارد فحال الناصب في استفادته من كلام شارح
المواقف مع اداء ذلك الى تفويته مطلوبه وتضعيف مذهبه كحال الحمار الذي اشار اليه الشاعر بقوله شعر ذهب الحمار ليستفيد لنفسه
قرنا فآب وما له اذنان واما ما زعمه من ان كلام الرازي يصير وجها للجمع بين المذهبين ففاسد اذ يتوجه عليه ما اعترض به صاحب المواقف ايضا
وحاصله ان الامام ان اراد بالقدرة القديمة فليست مستجمعة لشرائط التاثير وان اراد الحادثة فليست مؤثرة واما ما ذكره من انه يخرج بهذا
جواب ابي علي بن سينا فهو مدخول بما يتصل بذلك من كلام ابي علي المصرح بان القدرة ليس الا القوة التي يكون له التاثير بالقوة ورد
على من يسميها بالقوة المستجمعة لشرائط التاثير فكيف يرد عليه بهذا التفسير وهو الحكيم الاسلامي المتقن للاوضاع والقوانين وقد بالغ في ذلك حيث
حكم بالعمى على القائلين بهذا من بعض الاوائل والذين وافقوهم من الاشاعرة حيث قال في فصل القوة والفعل والقدرة والعجز من الهيات الشفاء فقد قال
بعض الاوائل وغاريقون منهم ان القوة يكون مع الفعل ولا يتقدم وقال بهذا ايضا قوم من الواردين بعده بحين كثيرة فالقائل بهذا القول كانه
يقول ان القاعد ليس يقوى على القيام اي لا يمكن في جبلته ان يقوم ما لم يقم فكيف يقوم وان الخشب ليس في جبلته ان ينحت منه باب فكيف ينحت فهذا القائل
لا محالة غير قوي على ان يرى ويبصر في اليوم الواحد مرارا فيكون بالحقيقة اعمى انتهى وايضا ما اشتهر من ان القدرة صفة يؤثر على وفق الارادة
وكذا التفسير الذي نقلناه سابقا عن شارح العقائد يدفع وقوع اطلاقه على ما استجمع الشرائط ويشعر بانه اصطلاح حادث وقع عند كمال عرف

القدرة

العا٩

القاصر ونكبو للخلاص عن تشخيص الخواص لانجبر منا ص قال المصنف رفع الله درجته المطلب الرابع عشر في ان القدرة صالحة للضد ذهب جميع العقلاء الى ذلك عدا الاشاعرة فانهم قالوا القدرة غير صالحة للضدين وهذا من اعجب الاشياء فان القادر هو الذي اذا شاء ان يفعل فعل وان شاء ان يترك ترك فلو فرضنا القدرة على احد الضدين لا غير لا يكون الاخر مقدورا فلم يلزم من فهم القادر انه اذا شاء ان يترك ترك انتهى

وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة ان القدرة الواحدة لا تتعلق بالضدين بناء على كون القدرة عندهم مع الفعل لا قبله بل لو ان القدرة الواحدة لا تتعلق بمقدورين مطلقا سواء كان متضادين او متماثلين او مختلفين لا معا ولا على سبيل البدل بل القدرة الواحدة لا تتعلق الا بمقدور واحد وذلك لانها مع المقدور ولا شك ان ما يجده عند صدور احد المقدورين مغاير لما يجده عند صدور الاخر ومذهب المعتزلة ومن تابعهم من الامامية ان قدرة العبد تتعلق بجميع مقدوراته المتضادة وغير المتضادة وانا اقول ولعل النزاع لفظي لا على الوجه الذي ذكره الامام الرازي فان الاشاعرة يجعلون كل فرد من افراد القدرة الحادثة متعلقا بمقدور واحد وهو الكائن عند حدوث الفعل فكل فرد له تعلق ذاتي واحد والمعتزلي لا يقول ان الفرد من افراد القدرة الحادثة اذا حدث وحصل منه الفعل فعين ذلك الفرد لا يتعلق بضده بل يقول ان القدرة الحادثة مطلقا يتعلق بالضد وهذا لا ينفيه الاشاعرة فالنزاع لفظي فامل واما ما ذكره من انه يوجب عدم كونه القادر قادرا لان اذا لم يصلح القدرة للضد لا يكون الفاعل قادرا على عدم الفعل وهو الترك فيكون مضطرا لا قادرا فالجواب عن ذلك انه ان اريد يكون مضطرا ان فعله غير مقدور فهو ممنوع وان اريد ان مقدوره ومتعلق قدرته متعين وانه لا مقدور له بهذه القدرة سوى هذا المعين فانه غير مضر ونلتزمه ولا نسلم ان هذا يسمى مضطرا فان الاضطرار بمعنى امتناع الانفكاك لا يثبت في القدرة الاجرائي ان من احاط به بناء من جميع جوانبه بحيث يعجز عن التقلب من جهة الى اخرى فانه قادر على الكون في مكانه بالاجماع منا ومنهم مع انه لا سبيل له الى الانفكاك عن مقدوره انتهى

واقول فيه ان القول بان القدرة مع الفعل مهدوم فالبناء عليه يكون ملوما مذموما واما ما اظهره النفرد به من جعل النزاع لفظيا فساقط جدا وهو دليل كونه منفردا فيه وذلك لانه مبني على ما ذكره الناصب من ان الاشاعرة او لا جعلوا القدرة الواحدة ويدل على صلاحيتها للضد بتعلقها بها فان المسئلة على وجه عنون به المصنف ههنا وغيره في غيره هو ان القدرة صالحة للضد وقال الناصب عند تقرير البحث قول مذهب الاشاعرة ان القدرة الواحدة لا تتعلق بالضد ويدل على ما ذكرنا من ان الكلام في اصل القدرة وبلا قيد الوحدة في صلاحيتها دون تعلقها كلام شارح العقائد في مسئلة الاستطاعة حيث قال ان القدرة صالحة للضد عند ابي حنيفة حتى ان القدرة المصروفة الى الكفر هي بعينها القدرة التي تصرف الى الايمان لا اختلاف الا في التعلق وهو لا يوجب الاختلاف في نفس القدرة اه وهذا موافقة من ابي حنيفة مع المعتزلة في موضعين احدهما في المسئلة التي نحن فيها وهو ظاهر والثاني مسئلة بقاء الاعراض فانه في قوله هي بعينها القدرة التي تصرف الى الايمان تسليم لاستقامة بقاء الاعراض كما ذهب اليه المعتزلة وهو معتزلي عند التحقيق ولهذا قلده المتاخرون من المعتزلة في الفروع الفقهية ومنهم الزمخشري الحنفي وبعد الاطلاع على هذه النكتة التي ارتكبها الناصب في مقام الاجماع يظهر للناظر فساد ما فرعها عليه في مقام التفصيل ولعله اخذ ذلك من كلام نقله شارح العقائد بعد الكلام الذي نقلناه عنه قبيل ذلك ثم رد عليه الناصب غيرة لكلام نحو بغير على وفق هواه وترك رده لمخالفته لما اهواه قال الشارح فان قيل بان القدرة وان صلحت للضد لكنها من حيث التعلق باحدهما لا يكون الا معه حتى ان ما يلزم مقارنتها للفعل هي القدرة المتعلقة بالفعل وما يلزم مقارنتها للترك هي القدرة المتعلقة بالترك واما نفس القدرة فقد يكون متقدمة متعلقة بالضد قلنا هذا لا يتصور فيه نزاع بل هو لغو من الكلام انتهى واما ما ذكره من الجواب عن الزام المصنف فمردود من وجهين احدهما ان المصنف لم يستدل على ما ذكره بما فتله هو القدرة والناصب لم يتعرض له وحور كلام المصنف على وجه اخر واعترض عليه بالترديد الذي ذكره وحيث كان الاعتراض على كلام نفسه فحصر الاعتراض فيما ذكره ممنوع بل يتوجه عليه من الفساد والخلل ما لا يحصى وثانيهما ان ما ذكره من التنوير مظلم وذلك لان من احاط به البناء من جميع جوانبه ان كان تلك الاحاطة المسلوبة لعدم الانفكاك بفعل نفسه فيصدق عليه انه كان قادرا قبل ذلك على الانفكاك من ذلك المضيق فيكون قدرته صالحة للضد وان كان باجبار غيره واد خاله ايا في ذلك المضيق فحيث كان مسلوب القدرة عند الايقاع في ذلك المضيق لا يصدق عليه انه كان قادرا على شيء فلا يصدق عليه انه قادر على الكون في ذلك المضيق لان العرف انما يحكم على قدرته اذا كان قبل ذلك قادرا على الكون وعدمه المعروض خلافه فقوله انه قادر على الكون في مكانه كذب كما لا يخفى على ان دعوى الاجماع في ذلك مردود بما ذكره الرازي في بعض كتبه حيث قال عند عد الاختلافات الواقعة بين المعتزلة والاشاعرة في هذه المسئلة الاختلاف الثاني ان الممنوع من جميع اضداد الشيء هل يكون ممنوعا من ذلك الشيء وذلك كمن احاط به بناء محكم من جميع جوانبه مانع له من الحركة الى جميع الجهات هل يكون ممنوعا من السكون في ذلك المكان فالذي ذهب اليه الجبائي المنع واستدل على ذلك بثلثة مسالك الاول انه لو لم يكن المحاط به ممنوعا من السكون لكان مع قدرته عليه متمكنا منه واللازم ممتنع وبيان الملازمة انه اذا كان قادرا على السكون وقد عدم كل مانع فالتمكن لازم بالضرورة لما بان انتفاء اللازم فهو ان المتمكن من فعل الشيء يستدعي عندنا ان يكون متمكنا من فعله وتركه والسكون غير متمكن من تركه بل هو مضطر اليه على ما لا يخفى انتهى

قال المصنف رفع الله درجته المطلب الخامس عشر في الارادة ذهبت الامامية وجميع المعتزلة الى ان الله تعالى مريد لا بمعنى انه بل كل قادر فانه مريد لان الارادة صفة تقتضي التخصيص وانها نفس الداعي وخالف الاشاعرة في ذلك فاثبتوا صفة زائدة عليه وهذا من اغرب الاشياء واعجبها لان الفعل اذا كان صادرا عن الله ومستندا اليه وانه لا مؤثر الا الله فاي دليل يدل على ثبوت الارادة وكيف يمكنهم ثبوتها لنا لان طريق الاثبات هو ان القادر كما يفعل الفعل

كذا يقدر على الترك فالقدرة صالحة للايجاد والترك وانما يتخصص احد المقدورين بالوقوع دون الآخر بامر غير القدرة لوجوده وغير العلم التابع فالمذهب الذي
اختاروه لانفسهم سد عليهم ما علم وجوده بالضرورة وهو القدرة والارادة فلينظر العاقل المنصف من نفسه هل يجوز له اتباع من ينكر الضروريات
ويجحد الوجدانيات وهل يشك عاقل في انه قادر مريد وانه يفرق بين حركاته الاختيارية وحركته الجمادية وهل يسوغ للعاقل ان يجعل مثل هؤلاء وسائط بينه
وبين ربه وهل يتم له الحجاج عند الله تعالى بانى اتبعت هؤلاء ولا يسئل يومئذ كيف قلدت من تعلم بالضرورة بطلان قوله وهل سمعت تحريم التقليد في الكتاب
العزيز مطلقا فكيف لامثال هؤلاء فما يكون جوابه غدا لربه وما علينا الا البلاغ وقد طولنا في هذا الكتاب ليرجع الضال عن ضلاله ولينتبه المستقيم على
معتقده انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذا المطلب لا يتحصل مقصوده من عباراته الركيكة والظاهر انه اراد ان الاشاعرة لا يقدرون على اثبات
صفة الارادة لانا اسندنا الفعل الى الله وانه لا مؤثر الا هو يوجب عدم اثبات صفة الارادة وقد علمت فيما سلف بطلان هذا فان وجود القدرة والارادة
في العبد معلوم بالضرورة وكونهما غير مؤثرتين في الفعل لا يوجب عدم ثبوتهما في العبد كما مر مرارا والله اعلم وما ذكره من الطامات فذكره مرارا ومن كثرة
التطويل الذي كله حشو حصل له الملل وما احسن ما قلت في تطويلاته شعر لقد طولت والتطويل حشو وفيما قلته نفع قليل وقالوا الحشو التطويل لكن
كلامك كله حشو طويل **واقول** قد بينا سابقا بطلان ما ذكره الناصب فيما سلف على وجه لا مزيد عليه ولا يتوجه منا فيه شيء نكرر واما
نسبته المصنف من الطامات جابر الحشو في العبارات فهو انما يليق باصحاب الحشو الملقبين بالحشوية وان يوجد في كلام المصنف العلامة العلامة حشو وتطويل لا
الى طائل كما لا يخفى على فصيح عن التعصب خال وانما نسبه الناصب الى التطويل لبعده عن فهم كلام اهل التحصيل وكونه عن المصنف في فزع وعويل وعلى
في شعر المسرد ما لا يخفى من الحشو المردود اما في البيت الاول فلان قوله الطويل حشو غير صحيح للمحقق من مغايرتهما في علم المعاني فيكون تطويلا بل حشوا
واما في البيت الثاني فلان قوله حشو طويل حشو لا يناسب مقصوده لان المردود هو التطويل لا مطلق الكلام الطويل وها انا اقول في مقابلة ما انشد من شعر
الحشو الذميم مخاطبا اياه بما يستحقه من الطعن والشتم الاليم شعرا أرى على شفا جرف عظيم بما اعميت جونا من فهيم لعلك ان تلم تزوق دنيا لكي
تعير كل عقل كالاديم وانت الحشو تعري الحشو جهلا الى الغالي كلام من عليم بل اعنه كونه من كلام بل اعنه عصبا لسد الكليم اما انت الذي اكثرت لحنا
وقد تنعق فيهما كالبهيم وكم العنت مر لفظ ركيك وكم رئيت من قول عقيم لا ومن بيت العنكبوت واهون من قوى العظم الرميم لتبلغ دائما من جرح جهل
ضعوا لاقوه طبع اللئيم تعد العقول من سلفا الى من مرادا دون الملتبس كفانا في سالف الدهر جرى مجرى الكلام المستقيم كمن يا كل خرى
من فاته الحق لما قد كان خبزك في القديم لقد انشدت وانشدنا جزاء فقد قانا العزيز الكريم جزاء عاجلا هذا ولكن سنصلي اجلا نار الجحيم
لقد ما جبت لدين الله نفسي فقد ذكري واضع عند الكريم وماج الطبع مع حلمي وحبه معاذ الله من غضب الحليم **قال المصنف** رفع الله درجته

المطلب السادس عشر في المتولد ذهبت الامامية الى ان المتولد من افعالنا مستند الينا وخالف اهل السنة في ذلك وتشعبوا في ذلك و
ذهبوا كل مذهب فمعمر الى انه لا فعل للعبد الا الارادة وما يحصل بعدها فهو من طبع المحل وقال بعض المعتزلة لا فعل للعبد الا الفكر وقال
النظام لا فعل للعبد الا ما يوجد في محل قدرته وما تجاوزها فهو واقع بطبع المحل وذهبت الاشاعرة الى ان المتولد من فعل الله وقد خالفوا الكل
ما هو معلوم بالضرورة عند كل عاقل فانا نستحسن المدح والذم على المتولد كالمباشر للكتابة والبناء والقتل وغيرها كحسن المدح والذم ونوع على العلم
بالصنعة فيهما ومن كابر في حسن مدح الكاتب والبناء المجيد في صنعتهما المبرعين بهما فقد كابر مقتضى عقله انتهى **وقال الناصب** خفضه الله
اقول اعلم ان المعتزلة لما اسندوا افعال العباد اليهم وذهبوا فيها الى ترتب افعال التوليد وهو ان يوجب فعل لفاعله فعلا اخر نحو حركة اليد وحركة
المفتاح والمعتمد في ابطال التوليد عند الاشاعرة استناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء واما ترتب المدح والذم للعبد فلانه محل للفعل
ومباشر وكاسب له وكذا ما يترتب على فعله وان اوجده الله تعالى بقدرته فلا يلزم مخالفة الضرورة كما مر مرارا انتهى **واقول** ما اعتمد عليه هيهنا ومما
بيناه مرارا من استناد بعض الممكنات كقبائح الافعال الى العبد دونه تعالى وبما اوضحناه من ابطال القول بالكسب وانه لا يؤدي الى طائل ولا يرجع الى
حاصل فتذكر واستقم كما امرت **قال المصنف** رفع الله درجته **المطلب السابع عشر** في التكليف لا خلاف بين المسلمين في ان الله كلف
عباده فعل الطاعات واجتناب المعاصي وان التكليف سابق على الفعل وقالت الاشاعرة هيهنا مذهبا غريبا عجيبا وهو ان التكليف بالفعل حالة
الفعل لا قبله وهذا يلزم منه محالات انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول لما ذهب الاشاعرة الى ان القدرة مع الفعل والتكليف لا يكون
الا حال القدرة فيلزم ان يكون التكليف مع الفعل وهذا شيء لزم من القول الاول انتهى **واقول** قد عرفت بطلان القول الاول فيلزم ابطال ما لزم
منه من القول الثاني والله المستعان **قال المصنف** رفع الله درجته وهذا يلزم منه محالات الاول انه يكون التكليف بغير المقدور لان الفعل
حالة وقوعه يكون واجبا والواجب غير مقدور انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول لا نسلم ان الواجب غير مقدور مطلقا بل ما اوجبه
القدرة الحادثة فهو مقدور لتلك القدرة التي اوجبها وكذلك فعل العبد بعد الحصول فيكون مقدورا واذا صار مقدورا تعلق به التكليف ولا
محذور فيه انتهى **واقول** هذا المنع مكابرة بل مخالف لاجماع العقلاء كيف ولو كان الواجب مقدورا لكان حركة المرتعش والساقط من المنارة مثلا
مقدورا له وهو سفسطة لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته الثاني يلزم ان لا يكون احد عاصيا البتة لان العصيان مخالفة الامر فاذا
لم يكن الامر ثابتا الا حالة الفعل وحالة العصيان هو حال عدم الفعل فلا يكون مكلفا حينئذ والا لزم تقدم التكليف على الفعل وهو خلاف مذهبهم

العصيان

فالعصيان ثابت بالاجماع ونص القرآن قال الله تعالى افعصيت امري ولا اعصي لك امرا الآن وقد عصيت قبل ويلزم انتفاء الفسق الذي هو الخروج عن الطاعة ايضا فلينظر العاقل لنفسه هل يجوز لاحد تقليد هؤلاء الذين طعنوا في الضروريات فان كل عاقل يعلم بالضرورة من دين النبي ان الكافر عاص وكذا الفاسق يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وقولوا قولا سديدا يصلح لكم اعمالكم ويغفر لكم ذنوبكم فاي سداد في هذا القول المخالف لنصوص القرآن انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول الامر عندنا قديم ازلي فكيف يتسبب النهي ان الامر عندنا لم يكن ثابتا الا حالة الفعل واما قوله حالة العصيان حال عدم الفعل فنقول نعم لان الامر اذا توجه الى المكلف وتعلق به فهو اما ان يفعل المأمور او لا يفعل فان فعل المأمور فهو مطيع وان فعل غيره فهو عاص فالطاعة والعصيان يكونان مع الفعل والتكليف حاصل معه فكيف يصح ان يقال ان العصيان حال عدم الفعل والعصيان صفة الفعل وحاصل معه والحاصل ان العصيان الامر مخالفة واذا صدر الفعل عن المكلف فان وافق الامر فهو طاعة وان خالفه فهو عصيان فالعصيان حاصل حال الفعل ولا يلزم اصلا من هذا الكلام ان لا يكون العصيان ثابتا واما قوله والعصيان ثابت واقامة الادلة على هذا المدعى فهو من باطلاته واقامة الدلائل بل الكثيرة على مدعى ضروري في الشرع متفق عليه انتهى واقول يظهر من كلام الناصب ههنا انه جاهل بمذهبه ايضا فان الامر الذي ذهب اصحابه الى قدمه هو الامر المعنوي الذي لا معنى له كما سيجيء تحقيقه في مسائل اصول الفقه دون الامر التنجيزي والتكليف انما هو بالامر التنجيزي لظهور ان المكلف لا اطلاع له على المعنوي الازلي واما ما ذكره من منع ما زعم قول المصنف وهو ان حالة العصيان حالة عدم الفعل فهو منع وارد لكن نعلم قطعا ان الناصب خان في النقل وانما قول المصنف ان العصيان حال عدم الامر وهذا هو الذي يرتبط به بناء كلام المصنف ولم يقبل المنع كما لا يخفى وكيف يقول فاضل فضلا عن المصنف العلامة ان العصيان حال عدم الفعل مع ان العصيان قد يكون بفعل المعصية كما ذكره الناصب ايضا واما اقامة المصنف الادلة الكثيرة على المدعى الضروري فضرورية له لان الكلام مع من كان من شانه المكابرة على الضروري فيلزمه سوق الكلام على قدر فهمه والتكلم معه على مقدار عقله كما قال

شعر صد بيشتر كرده ام اهل عقول جويش تا بو كه ابن سخن بمذاق تو درشود

قال المصنف رفع الله درجته الثالث لو كان التكليف حالة الفعل خاصة لا قبله لزم اما تحصيل الحاصل او مخالفة التقدير والتالي باطل بقسميه بالضرورة فالمقدم مثله بيان الشرطية ان التكليف اما ان يكون بالفعل الثابت حالة التكليف او بغيره والاول يستلزم تحصيل الحاصل والثاني يستلزم تقدم التكليف على الفعل وهو خلاف الفرض وايضا هو المطلوب ايضا ويستلزم التكرار انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول نختار ان التكليف بالفعل الثابت حالة التكليف قوله يستلزم تحصيل الحاصل قلنا تحصيل الحاصل بهذا التحصيل ليس بمحال وههنا كذلك لان التكليف وجد مع القدرة والفعل فهو حاصل بهذا التحصيل فلا محذور انتهى واقول يكفي في ظهور عناء الناصب كلام الفاضل البدخشي الحنفي في شرح المنهاج حيث قال اقول والحق في هذه المسئلة ان التكليف قبل المباشرة والا لزم ان لا يكون الكافر حال كفره مكلفا بالايمان وتارك الصلاة بالصلاة بعد دخول الوقت وان لا يأثم تارك المأمور به اصلا وقال الشارح العضد فرارا عن لزوم جاهلا للمناقشة لفظية لا خلاف في ثبوت التكليف بالفعل قبل حدوثه وينقطع بعد الفعل وانما الخلاف في انه هل هو باق حال حدوثه لا ينقطع ام لا انتهى واما ما الزمه المصنف من لزوم تحصيل الحاصل فهو مما ذكره الشارح العضدي في هذا المقام بعبارة اخرى وهي لزوم ايجاد الموجود واجاب عنه الفاضل التفتازاني والشارح البدخشي للمنهاج بما ذكره الناصب ههنا ظنا منه انه وجد ثمرة الغراب وحسن الغرب الا انه مع ذلك غير متوجه على عبارة الكتاب لان اللازم من كون التكليف بالفعل الثابت الموجود حال التكليف كما ذكره المصنف تحصيل الحاصل الثابت بتحصيل سابق على هذا التحصيل لا بنفس هذا التحصيل كما لا يخفى وسيجيء لهذا مزيد ايضاح في المسائل الاصولية ان شاء الله تعالى قال المصنف رفع الله درجته

المطلب الثامن عشر في شرائط التكليف

ذهبت الامامية الى ان شرائط التكليف ستة الاول وجود المكلف لامتناع تكليف المعدوم فان الضرورة قاضية بقبح امر الجماد وهو الى الانسان اقرب من المعدوم وقبح امر الرجل عبيدا يريد ان يشتريهم وهو في منزله وحده ويقول يا سالم قم ويا غانم كل و كل عاقل يسفهه وهو الى الانسان الموجود اقرب وخالفت الاشاعرة في ذلك فجوزوا تكليف المعدوم ومخاطبته والاخبار عنه فيقول الله تعالى في الازل يا ايها الناس اعبدوا ربكم ولا تشركوا به شيئا ويقول انا ارسلنا نوحا ولا نوح هناك وهذه مكابرة في الضرورة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قد عرفت جواب هذا في مبحث اثبات الكلام النفسي وان الخطاب موجود في الازل قبل وجود المخاطبين بحسب الكلام النفسي وبعد التعلق عند وجودهم ولا قبح في هذا فان من زور في نفسه كلاما يخاطب به العبيد الذين يريد ان يشتريهم بان يخاطبهم بعد الاشتراء لا يعد سفيها ثم ما ذكر ان الاشاعرة جوزوا تكليف المعدوم فهذا خلاف ما اثبته في الفصل السابق انهم يقولون ان التكليف مع الفعل وليس قبله تكليف فاذا كان وجود التكليف عند الاشاعرة مع الفعل فهل يجوز عندهم ان يقولوا بتكليف المعدوم واقول قد بينا عند ابطال الكلام النفسي ان الكلام النفسي يرجع الى العلم كما بين عليه ولو سلم فقول الناصب ههنا فان من زور في نفسه كلاما يخاطب به آه والكلام ههنا في صحة الخطاب بالامر والنهي فاثبات الكلام النفسي على الوجه المذكور لا يصحح الامر والخطاب في الازل ولو اريد بالكلام النفسي الازلي ما يتحقق في ضمن الخطاب بالامر فهو كالخطاب بالامر قبيح غير معقول ايضا كما لا يخفى ثم ما ذكره من ان ما نسبه المصنف الى الاشاعرة من جواز تكليف المعدوم ينافي ما نسبه اليهم سابقا من ان التكليف مع الفعل مردود بان غاية ما يلزم من ذلك توجه اعتراض اخر على الاشاعرة بتناقض في اقوالهم لا على المصنف نعم لو لم يثبت النقل في احد الموضعين لتوجه على المصنف انه خان في النقل وهو بحمد الله تعالى بريء عن ذلك كما لا يخفى على المتتبع والله اعلم قال المصنف رفع الله درجته الثاني كون المكلف عاقلا فلا يصح تكليف الصبي ولا المجنون المطبق

خالفت الاشاعرة في ذلك وجوزوا تكليف هؤلاء فلينظر العاقل هل يحكم عقله بان يؤاخذ المولود حال ولادته بالصلوة وتركها وترك الصوم والحج والزكوة
وهل يصح مؤاخذة المجنون المطبق على ذلك انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة ان القلم مرفوع عن الصبي حتى يبلغ الحلم وعن المجنون حتى
يفيق وما ذكره افتراء محض كما هو عادته في الافتراء والكذب في الاختراع انتهى واقول ما ذكره مضمون الحديث لا مذهب الاشاعرة والدليل على انهم جوزوا
تكليف المعدوم كما مر فيتبادر ذلك فلا يستبعد منهم القول بجواز تكليف الصبي والمجنون بل تكليفهما اولى بالجواز من تكليف المعدوم كما لا يخفى وكيف ينكر ذلك مع
احتجاجهم والرد عليهم في كتب الاصول فانهم احتجوا بان الامر بالمعرفة ان توجه على العارف لزم تحصيل الحاصل والا ثبت المطلوب لاستحالة معرفة الامر قبل
معرفة الامر وبان الغرامة تجب على الصبي والمجنون وبقوله تعالى ولا تقربوا الصلوة وانتم سكارى والجواب ان المعرفة واجبة عقلا لا بالامر وايجاب الغرامة لا
يستلزم الوجوب على المجنون والصبي فان وجوب ضمانهما مبني على التلف وثبوت الزكوة في اموالهم لا يتعلقان بافعالهم وليس ذلك تكليفا لهم بل هو من باب الاسباب
والتكليف باخراجهما للولي وصلوة المميز غير مامور بها من جهة الشارع بل من جهة الولي وخطابه مفهوم للصبي بخلاف خطاب الشارع وبان المراد بالسكارى
منهم من ظهر منه مبادي الطرب ولم يزل عقله وهو التمثيل وايضا قال الشارح البدخشي للمنهاج عند قول المص المسئلة الثانية لا يجوز تكليف الغافل
من احال تكليف المحال واما القائلون بجواز التكليف بالمحال فقد اختلفوا فيه فالجمهور صاروا الى جوازه ومنعه بعضهم اه ولا ريب ان المجوزين للتكليف
بالمحال هم الاشاعرة وتكليف الغافل يشمل تكليف الصبيان والمجانين فصح ما نسبه المص ههنا اليهم كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته
الثالث فهم المكلف فلا يصح تكليف من لا يفهم الخطاب قبل فهمه وخالفت الاشاعرة في ذلك فلزمهم التكليف بالمهمل ولزم المكلف فهمه
ومعرفة المراد منه مع انه لم يوضع لشيء البتة ولا يراد منه شيء اصلا فهل يجوز للعاقل ان يرضى لنفسه المصير الى هذه المقالات وبله انتهى وقال الناصب
خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة انه لا يصح خطاب المكلفين بما لا يفهمونه مما لا يتعلق بالامر والنهي وما لا يتعلق به اختلف فيه فذهب جماعة منهم
الى جواز المخاطبة بما لا يفهمه المكلف كالمقطعات في اوائل السور ولكن ليس هذا مذهب العامة انتهى واقول لا يخفى في صدد كلام المص كون ذلك مذهبا
لجماعة من الاشاعرة كما اعترف الناصب واما التشنيع في ذلك فراجع الى الكل بدليل قول شاعرهم چو از قومی یکی بی دانشی کرد نه که را منزلت ماند نه مه را
قال المصنف رفع الله درجته الرابع امكان الفعل الى المكلف فلا يصح التكليف بالمحال وخالفت الاشاعرة فيه فجوزوا فيه تكليف الزمن
الطيران الى السماء وتكليف العاجز خلق مثل الله تعالى وضده وشريكه وولد له وان يعاقبه على ذلك وتكليفه الصعود الى السطح العالي بان يجمع رجليه في الارض
ويجعلهما على السطح وكيف من ذهب الى هذا نقصا في عقله وقلة في دينه وجرما عند الله تعالى حيث نسب اليه ايجاد ذلك بل مذهبهم انه تعالى لم يكلف احدا
الا بما لا يطاق ونرى ما يكون جواب هذا القائل اذا وقف بين يدي الله تعالى وسأله كيف ذهبت الى هذا القول وكذبت القرآن العزيز وان قال لا يكلف الله
نفسا الا وسعها انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قد عرفت في الفصل الذي ذكر فيه تكليف ما لا يطاق ان ما لا يطاق على ثلث مراتب ولا يجوز التكليف بالاوسط ان ما لا يطاق
دون الثالث والاول واقع بالاتفاق كتكليف ابي جهل بالايمان وهذا بحسب التجويز العقلي والاستقراء يحكم بان التكليف بما لا يطاق لم يقع ولقوله تعالى
لا يكلف الله نفسا الا وسعها هذا مذهب الاشاعرة والعجب من هذا الرجل انه يفتري الكذب ثم يعترض عليه فكانه لم يتفق له مطالعة كتاب في الكلا
م على مذهب الاشاعرة وسمع عقائدهم من مشايخه من الشيعة وتقريرهم انه هذه عقائد الاشاعرة ثم لم يستحي من الله ومن الناظرين في كتابه ولا من اهل الحرمات
والمروات انتهى واقول قد سبق في الفصل الذي ذكره الناصب تفصيل المراتب على الوجه الذي ذكره لا يسمن ولا يغني من جوع وان ما ظنه افتراء انتهى
من المص عليهم من قبيل ان بعض الظن لكن الناصب العاجز المسكين بحيث لا يقدر على اخراج نفسه من كيسه يدور للتشنيعات بعيد المنزلة من كلام
اصحابه تارة ينكر مذهبه اخرى يطير من غصن الى غصن ولا يحصل له شيء من ذلك انشاء الله تعالى قال المصنف رفع الله درجته الخامس
ان يكون الفعل مما يستحق به الثواب والا لزم العبث والظلم على الله تعالى وخالفت الاشاعرة فيه فلم يجعلوا الثواب مستحقا على شيء من الافعال بل
جوزوا التكليف بما يستحق عليه العقاب بان يرسل رسولا يكلف الخلق فعل جميع القبائح وترك جميع الطاعات فلزمهم من هذا ان يكون المطيع
المبالغ في الطاعة من اسفه الناس واجهل الجهلاء من حيث يتعب بماله وبدنه في فعل يشتغل بما يكون فعله كتركه وان يكون المبالغ في المعصية و
الفسق اعقل العقلاء حيث يتعجل اللذة وربما كان تركها ان يكون سبب الهلاك وفعلها سبب النجاة فكان وضع المدارس والربط والمساجد من
البله بل السفه حيث يخسر الاموال فيما لا نفع له فيه ولا فائدة عاجلة ولا آجلة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول شرط الفعل
الذي يقع به التكليفات ان يكون مما يترتب عليه الثواب بحسب الله تعالى لا انه يجب على الله تعالى اثابة المكلف المطيع لانه لا يجب عليه شيء بل جرى عادة الله تعالى
باعطاء الثواب عقيب العمل الصالح وليس للمكلفين على الله دين يجب عليه قضاؤه ولو كان كذلك للزم ان يكون العباد تجارا مع
الله كالاجير الذي يأخذون اجورهم عند الفراغ من العمل ولو لم يعط الاجر اجرتهم لكان ظالما جائرا وهذا مذهب باطل لا يذهب اليه من يعرف
نعم الله تعالى على عباده ويعرف علو شأن الالوهية وان الناس كلهم عبيد له يعطي من يشاء ويمنع من يشاء وليس لهم عليه حق ولا استحقاق بل الثواب
تفضل منه وجري عادته ان يعطي العبد المطيع عقيب طاعته كما جرى عادته باعطاء الشبع عقيب اكل الخبز وهل يحسن ان يقال اذا لم يجب على الله تعالى اعطاء الشبع
عقيب اكل الخبز يموت الناس من الجوع كذلك لا يحسن ان يقال لو لم يجب على الله تعالى اثابة المطيع وجزاء العاصي لا يقع الفرق بين المطيع والعاصي ولكان فعل
الخيرات واثارة المبرات ضايعا عبثا لانا نقول جرى عادة الله التي لا يتخلف الا بسبيل خرق العادة على اعطاء الثواب المطيع من غير ان يجب عليه شيء فلم يقع

[illegible]

الفرق

الفرق بين المطيع والعاصي كما جرى عادته باعطاء الشبع عقيب اكل الخبز فهل يكون من اكل الخبز فيشبع كمن ترك اكل الخبز فجاع انتهى واقول قد تبين اسناد العقد
البناء على العادة فلا حاجة الى الاعادة وكذا سيتوا الكلام في ان الوجوب الذي يدعيه اهل العدل ليس معناه ما زعمه الاشاعرة وانما المعنى به ما يحكم به
صحيح العقل ويؤيده صريح النقل ومنه قوله تعالى كتب ربكم على نفسه الرحمة انه من عمل منكم سوءا بجهالة ثم تاب من بعده واصلح فانه غفور رحيم ولا يلزم
من الوجوب بالمعنى المشار اليه ان يكون الجزاء كالدين وان جاز ان يكون بعض العطايا في ذمة الجواد الحكيم كالدين واما لزوم كون العباد تاجرين
معاملين فلا مانع منه في العقل والنقل في النزاع لان الله تعالى هو الذي ارشدهم الى التجارة والمعاملة والقرض ووعدهم الجزاء في يوم العرض بقوله جزاء
بما كانوا يعملون انما تجزون ما كنتم تعملون وما تنفقوا من خير يوف اليكم وانتم لا تظلمون ولا تشتروا بعهد الله ثمنا قليلا انما عند الله هو
خير لكم ان كنتم تعلمون ما عندكم ينفد وما عند الله باق ولنجزين الذين صبروا اجرهم باحسن ما كانوا يعملون ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم
واموالهم بان لهم الجنة يقاتلون في سبيل الله فيقتلون ويقتلون وعدا عليه حقا في التورية والانجيل والقران ومن اوفى بعهده من الله فاستبشروا
ببيعكم الذي بايعتم به وذلك هو الفوز العظيم الاية وقوله تعالى في سورة واحدة هي سورة الحديد فالذين امنوا منكم وانفقوا لهم اجر كبير وكلا
وعد الله الحسنى والله بما تعملون خبير من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه له وله اجر كريم واقرضوا الله قرضا حسنا يضاعف لهم ولهم
اجر كريم فاتينا الذين امنوا منهم اجرهم يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وامنوا برسوله يؤتكم كفلين من رحمته ويجعل لكم نورا تمشون به ويغفر لكم والله
غفور رحيم الى غير ذلك من الايات والروايات واما قول الناصب لو لم يعطهم لكان ظالما جائرا فجوابه بانا هكذا نقول ولا نتحاشى عنه كما لا نتحاشى عن القول
فلا يشبع من جوع ه — بانه تعالى لو ادخل الانبياء في النار والاشقياء في الجنة لكان ظالما جائرا فيهم واما ما ذكره من مثال الموت من الجوع لان ذلك انما لا يحسن لو استحقوا
على الله تعالى عند اهل العدل وانما الذي اوجبوه على الله تعالى الالطاف المقربة وما وعدهم الله تعالى من الثواب بازاء الطاعة والعقاب بازاء المعصية
ونحو ذلك واما اعطاء الشبع عقيب اكل الخبز فلم يقل احد بوجوبه على الله تعالى لجواز ان يكون ذلك ممن يبتلى بسائر الاشياء والالام الذي يعوض الله
به العبد فالذي يجب عليه تعالى حينئذ عوض تلك الالام على التفصيل الذي سيأتي في كلام المصنف قريبا وحينئذ ظهر بطلان ما ذكره بقوله وهل يحسن
الى اخره ظهر بطلان ما فرع عليه بقوله كذلك لا يحسن ان يقال اه فحسن التأمل واما ما ذكره من ان عادة الله تعالى التي لا يتخلف قد جرت على اعطاء الثواب
اه ففيه ما مر من ان هذه العادة لما لم يكن واجبة الاستمرار ولو بطريق خرق العادة فيجوز ان ينعكس القضية فلا يحصل الفرق ويرتفع الامان عن الوعد
والوعيد كما مر غير بعيد وبالجملة ان اصحاب الناصب لسوء فهمهم العبارات من حيث الله وعد له يتجوزون التخلف في ترتب الثواب والعقاب في ان يفعل الله تعالى
من غير ترتب وانه خلق خلقا للنار فلا ينفعهم الطاعة واخرى للجنة فلا يضرهم المعصية فلا يسكن نفس مطيع بطاعته ولا تخاف نفس عاص من معصيته
فلهم يغترون بالمعاصي ويستهلونها بقولهم ما قدره الله كان وما لم يقدره لم يكن فلا يبقى وجه للصبر عن المعصية والتحفظ عنها كما لا يخفى قال المصنف
رفع الله درجته السادسة عشر ان لا يكون حراما لامتناع كون الشئ الواحد من الجهة الواحدة مامورا به ومنهيا عنه لاستحالة التكليف بما لا يطاق وان
يكون الشئ مرادا ومكروها في وقت واحد من جهة واحدة وهو مستحيل عقلا وخالفت اهل السنة في ذلك فجوزوا ان يكون الشئ الواحد مامورا به
منهيا عنه لامكان تكليف ما لا يطاق عندهم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول لا خلاف في ان المامور به لا بد ان لا يكون حراما لان الحرام
ما نهى الله تعالى عنه ولا يكون الشئ الواحد مامورا به منهيا عنه في وقت واحد من جهة واحدة ولكن ان اختلف الوقت والجهة والشرائط التي اعتبر في
التناقض يجوز ان يتعلق به الامر في وقت وجهة والنهي في وقت اخر من جهة اخرى وهذا مذهب اهل السنة واما امكان التكليف بما لا يطاق فقد
سمعته غير مرة وانه لا يقع ولم يقع انتهى واقول سيجيء تحقيق هذه المسألة في الموضع اللائق به من مسائل اصول الفقه فانتظر قال المصنف
رفع الله درجته وذهب الجمهور منهم الى ان الصلوة في الدار المغصوبة ومع ذلك لم يوجبوا القضاء وقالوا انها صحيحة مع انها قبيح وهو المعتبر في نظر الشرع
وانما يطلق على المطلوب شرعا والحرام غير معتبر في نظر الشرع مطلوب الترك شرعا وهل هذا الا محض التناقض انتهى وقال الناصب خفضه الله
اقول الصلوة الصحيحة ما استجمع شرائط الصحة التي اعتبر في الشرع فالصلوة في الدار المغصوبة صحيحة لانها مستجمعة لشرائط الصحة التي اعتبر في الصلوة
في الشرع وليس وقوعها في مكان مملوك غير مغصوب من شرائط صحة الصلوة نعم من شرائطها ان يقع في مكان طاهر من النجاسات ولو كان من شرائط
الصحة وقوعها في مكان غير مغصوب لكان لو وقع في المكان المغصوب منها فاسدة وكان يجب القضاء فالكونها غير معتبرة في نظر الشرع لعدم استجماعها الشرائط
المعتبرة فيها واما كونها حراما فلاجل انها تتضمن الاستيلاء على حق الغير عدوانا فهي بهذا الاعتبار حرام فالحرمة باعتبار والصحة باعتبار اخر
فاين التناقض والعجب انه مشتهر بالدربة في المعقولات ولا يعلم شرائط حصول التناقض انتهى واقول سيجيء هذه المسألة ايضا في مسائل اصول الفقه لكن
نذكرها ههنا انموذجا لئلا يبطل الناظر في اول النظر انه وعد بلا وفاء فنقول ان ما ذكره من ان وقوع الصلوة في مكان مملوك غير مغصوب ليس
من شرائط الصلوة اه مردود بان الكلام في الصلوة المشخصة في الدار المغصوبة وتحقق التلازم بين الغصب والصلوة فيها ظاهر والامر بالشئ امر
بلوازمه كما حقق في الاصول فلو كانت هذه الصلوة مامورا بها لكان الغصب مامورا به مع كونه منهيا عنه هف والتعجب الحاصل للناصب من كلام المصنف
انما نشأ من تراكب غمره على تقليد الاشعري البليد الذي به يشعر ولا يدري اي طرفيه اطول من الاخر فاذا ورد على سمعه قول يخالف راي الاشعري
مقلدة بليد ه — يفزع ويتعجب منه ويرده ولا يقبله بكل حيلة وينسب قائله الى الجهل لخبث طبعه وافنا عمره في التقليد الذي من خواصه ان يكون في اضيق تقييد

وقال الرئيس المحقق في الحكمة اليونانية ان من تعود ان يصدق من غير دليل فقد انسلخ عن الفطرة الانسانية **قال المصنف** رفع الله درجته **المطلب التاسع عشر** في الاعواض ذهبت الامامية الى ان الالم الذي يفعله الله تعالى بالعبد اما ان يكون على وجه الانتقام والعقوبة وهو المستحق لقوله تعالى ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين وقوله اولا يرون انهم يفتنون في كل عام مرة او مرتين ثم لا يتوبون ولا هم يذكرون ولا عوض فيه واما ان يكون على وجه الابتداء وانما يحسن فعله من الله تعالى بشرطين احدهما ان يشتمل على مصلحة اما للمتألم او لغيره وهو نوع من اللطف لانه لولا ذلك لكان عبثا والله تعالى منزه عنه الثاني ان يكون في مقابلته عوض للمتألم يزيد على الالم بحيث لو عرض على المتألم الالم والعوض اختار الالم والا لزم الظلم والجور من الله تعالى على عبيده لان ايلام الحيوان وتعذيبه على غير ذنب ولا لفائدة تصل اليه ظلم وجور وهو على الله تعالى محال وخالفت الاشاعرة في ذلك فجوزوا ان يؤلم الله عبده بانواع الالم من غير جرم ولا ذنب ولا لغرض وغاية ولا يوصل اليه العوض ويعذب الاطفال والانبياء من غير فائدة ولا يعوضه على ذلك شيء البتة مع ان العلم الضروري حاصل لنا بان من فعل من البشر مثل هذا عده العقلاء ظالما جائرا سفيها فكيف يجوز لهم ان ينسبوا الله سبحانه الى مثل هذه النقائص ولا يخشون ربهم وكيف لا يخجل منه غدا يوم القيمة اذا سألته الملائكة يوم الحساب هل كنت تعذب احدا من غير استحقاق ولا تعوضه عن المه عوضا يرضى به فيقول كلا ما كنت افعل ذلك فيقال له كيف نسبت ربك الى هذا الفعل الذي لا ترضاه لنفسك انتهى

وقال الناصب خفضه الله اقول اعلم ان الاعواض من مباحث المعتزلة ولهم على هذا الاصل اختلافات كثيرة تدل على فساد الاصل مذكورة في كتب القوم واما الاشاعرة فذهبوا الى ان الله تعالى لا يجب عليه شيء لا عوض على الالم ولا غيره لانه يتصرف في ملكه ما يشاء والعوض انما يجب على من يتصرف في غير ملكه نعم جرت عادة الله تعالى على ان المتألم بالالام اما ان يكفر عنه سيئاته او يرفع له درجات ان لم يكن له السيئات ولكن لا على طريق الوجوب عليه واما حديث العوض في افعال الله تعالى فقد مر بطلانه فيما سبق واما تعذيب الاطفال والانبياء والاولياء ففيه فوائد ترجع اليهم من رفع الدرجات وحط السيئات كما اشير اليه في الاحاديث الصحاح ولكن على سبيل جري العادة لا على سبيل الوجوب فلا يلزم منه جور ولا ظلم ثم ما ادعى من العلم الضروري بان البشر لو عذب حيوانا بلا عوض لكان ظالما فهذا قياس فاسد لان البشر يتصرف في الحيوان بما ليس له والله تعالى مالك مطلق يتصرف كيف يشاء ونحن لا نمنع حكمه وتوقع الجزاء والمنافع ولكن نمنع وجوب هذا ونحن نقول من يعتقد ان الله تعالى يجب عليه الاعواض عن الالام اذا حضر يوم القيمة عند ربه ورأى الجلال الالهي والعظمة الربانية والتصرف المطلق الذي حاصل له في الملك والملكوت سيما في موقف القيمة التي يقال فيها لمن الملك اليوم لله الواحد القهار اما ان يكون مستحييا من الله تعالى ان يعتقد في الدنيا انه مع الله تعالى كالتاجر والعامل اعطى الاعمال وعلا ان يريد جزاء الواجب على الله تعالى فيدعي على الله تعالى في ذلك المشهد انا عملت في الدنيا فالآن لا اخليك حتى اخذ منك العوض لانه واجب عليك ان تعوضني فيقول الله تعالى يا عبد السوء انا خلقتك سويا وانعمت عليك كثيرا وكنت تحسبني كنت متاجرك في اعمالك حتى توجب علي العوض ادخلوا العبد السوء النار فيقول هكذا علمني ابن المطهر الحلي وهو كان امامي وانا الان بريء منه فيقول الله تعالى ادخلوا جميعا النار كذلك يريهم الله اعمالهم حسرات عليهم وما هم بخارجين من النار والله اعلم وهو اصدق القائلين انتهى

واقول نعم الاعواض من مباحث المعتزلة لكن الاصل في ذلك الامامية ولا اختلاف بينهم واختلاف المعتزلة انما وقع لعدم تحقيقهم حقيقة ذلك الاصل على وجه حققه الامامية فاختلافهم في ذلك الاصل لا يدل على فساد اصله والا لكان الاختلاف في كل اصل من اصول الدين كصفات الله وافعاله والمعاد والامام عليهم السلام كذلك وفساده اظهر من ان يخفى ولو سلم فاختلاف المعتزلة لا يقدح في مذهب الامامية ولا تزر وازرة وزر اخرى واما ما ذهب اليه الاشاعرة من نفي الوجوب عليه تعالى فقد مر انه مبني على عدم فهمهم معنى الوجوب الذي اثبته العدلية ولما حديث التصرف في الملك فقد مر ان التصرف في الملك كما يمكن ان كان على وجه حسن يحسن وان كان على وجه قبيح فيقبح وحديث جريان العادة قد جرى عليه ما جرى وحثونا على رأس قائله تراب الثرى واما الفوائد في تعذيب الاطفال ونحوه بعد تجويزهم ان يعذبهم من غير جرم كما نرى وفي حكمه فقياس المص بناء على حديث التصرف في الملك قياس لا يخفى على الورى وفي باب المقدمات ما سبق انه يأكل الحرى وبالجملة ان الله تعالى لما كتب على نفسه الرحمة والافضال واوجب في حكمته وجوده اعطاء جزاء الاعمال على ليس فقر وحاجة او كسالة وكلالة يدعوه الى التأخير والاهمال فلا يحصل للعبد في حضرته انتظار ولا يؤديه الى الطلب والدعوى اضطرار كما قال بعض الابرار **نظم** كرام ارباب حاجتهم وديان سؤال الخبيث دد حضر كوم تقاضا نيجه احتسب وكما قلت في جملة قصيدة في مدح مولاي الرضا عليه السلم **نظم** سؤال از تو چه حاجت که جود ذاتی را بود تقدم بالذات بر وجود سؤال

قال المصنف رفع الله درجته **المسئلة الرابعة** في النبوة وفيه مباحث **الاول** في نبوة محمد صلى الله عليه وآله اعلم ان هذا اصل عظيم في الدين وبه يقع الفرق بين المسلم والكافر فيجب الاعتناء به واقامة البرهان عليه ولا طريق في اثبات النبوة على العموم ولا على الخصوص الا بمقدمتين احديهما ان النبي ادعى رسالة رب العالمين الى الخلق كافة واظهر المعجز على وفق دعواه لغرض التصديق له والثانية ان كل من صدقه الله فهو صادق وهاتان المقدمتان لا يقول بهما الاشاعرة اما الاولى فلانه يمتنع ان يفعل الله فعلا لغرض من الاغراض ولغاية من الغايات فلا يجوز ان يقال انه تعالى فعل المعجز على يد مدعي الرسالة لغرض تصديقه ولا لاجل تصديقه بل فعله مجانا ومثل هذا لا يمكن ان يكون حجة للنبي لانا لو شككنا في ان الله تعالى لو فعله لغرض التصديق او لغيره لم يمكن الاستدلال على صدق مدعي النبوة مع هذا الشك فكيف يحصل الجزم بصدقه مع الجزم بانه لم يفعله لغرض التصديق واما الثانية فانها لا تتم على مذهبهم لانهم يسندون القبائح كلها الى الله تعالى ويقولون كل من ادعى النبوة سواء كان محقا او مبطلا فان دعواه من فعل الله تعالى واثره وجميع انواع الشرك

وجه الملازمة ان الايلام بكل واحد من تلك الالام على تقدير عدم ايصال العوض يكون ايلاما محضا من غير مستحق لكونه واقعا عليهما ابتداء ولا شك ان الايلام المحض من غير استحقاق ظلم فيكون الايلام بها على ذلك التقدير ظلما قطعا واذا ثبت ان عدم ايصال العوض في تلك الالام الى المتألم بها باطل ممتنع ثبت ان ايصال العوض فيها اليه واجب عليه تعالى وهو المطلوب ثم لا يخفى ان الكلام في هذا المقام على ما يستفاد من كلامهم في تواتر الامام وان تعلم ان الفرق بين العلم المستند الى علم ضروري او كسبي والاجراء عند لقاء الشخص في النار بان الباعث على حصول الاول هو الله تعالى وهو حصول الثاني هو العبد الملقي مشكل جدا فليتامل
ابو الفتح

والضلال في العالم من عند الله تعالى فكيف يقع مع هذا ان يعرف ان هذا الذي صدقه صادق في دعواه فانه جاز ان يكذب في دعواه ويكون هذا الاضلال من الله تعالى
كغيره من الاضاليل التي هو فعلها فلينظر العاقل هل يجوز ان يصير الى مذهب لا يمكن اثبات نبوة نبي من الانبياء البتة ولا يمكن الجزم بشريعة من الشرايع والله تعالى
قد قطع اعذار المكلفين بارسال الرسل فقال لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل واي حجة اعظم من هذه الحجة عليه تعالى واي عذر اعظم من ان يقول
العبد لربه تعالى انك اضللت العالم وخلقت فيهم الشرور والقبايح وظهر جماعة خلقت فيهم كذبا ادعى النبوة واخرون ادعوا النبوة ولم تحصل للناظر بينهما
العلم بصدقهم ولا سبيل لنا الى معرفة صحة الشرايع التي اتوا بها فيلزم انقطاع حجة الله تعالى وهل يجوز لمسلم او من يخشى الله تعالى وعقابه او يطلب الخلاص
من العذاب المصير الى هذا القول نعوذ بالله من الدخول في الشبهات انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذا الكلام المموه الخارج عن طريق العقول
قد ذكر مثل هذا بعينه في مسئلة خلق الاعمال وقد اجبنا عنه هناك ولما القى الكلام في هذا المقام لزمنا مؤنة الاعادة في الجواب فنقول اما المقدمة الاولى
من المقدمتين اللتين ادعى توقف ثبوت النبوة عليهما وهو ان النبي ادعى الرسالة واظهر المعجزة على وفق دعواه لغرض التصديق له فقد بينا قبل هذا
ان غاية اظهار المعجزة الحكمة والمصلحة وهي تصديق الله تعالى النبي فيما ادعاه وهذا يتوقف على كون اظهار الله المعجزة مشتملا على الحكمة والمصلحة والغاية
لا على اثبات الغرض والعلة الغائية الموجب للنقص والاحتياج فثبت المقدمة الاولى على راي الاشاعرة وبطل ما اورد عليهم واما المقدمة الثانية
وهو ان كل من صدقه الله فهو صادق فهذا شيء يثبته الاشاعرة ويستدلون عليه بالدلايل الحقة الصريحة ولا يلزم من خلق الله تعالى القبايح التي
ليست بقبيحة بالنسبة اليه ان يكون كل مدعي للنبوة سواء كان محقا او مبطلا دعواه من الله تعالى وما ذا يريد من ان دعوى المحق والمبطل من الله ان
اراد انه من خلق الله تعالى فلا كلام في هذا لان كل فعل يخلقه الله تعالى وان اراد انه رضي من الله تعالى والله يرسل المحق والمبطل فهذا باطل صريح فانه تعالى
لا يرضى لعباده الكفر والضلال وان كان يخلقه ويقدره كما سمعت مرارا وكل من يدعي النبوة وهو مبعوث من الله فقد جرى عادة الله تعالى على اظهار المعجزة
بيده للتصديق ولم يتخلف عادة الله عن هذا وجرى عادته التي خلافه جار مجرى المحال بعدم اظهار المعجزة على يد الكذاب والحاصل ان الاشاعرة يقولون لو الحال
بعد وجوب شيء على الله تعالى لانه المالك المطلق ولا يجب عليه شيء وما ذكره من انه كيف يعرف ان هذا الذي صدقه صادق في دعواه فنقول انه يصدق
المعجز يعرف هذا قوله يجوز ان يظهر المعجز على يد الكاذب قلنا ما ذا تريدون من هذا الجواز الامكان العقلي فنقول يمكن هذا عقلا ام تريدون
انه يجوز العقل بحسب العادة فنقول هذا ممتنع عادة وبهذا لنا العلم العادي بان هذا لا يجري في عادة الله تعالى كالجزم بان الجبل الذي لم نره الآن
ذهبا فلا يلزم ما ذكروا واما ما اطال من الطامات والترهات فنقابل بقوله تعالى واعرض عن الجاهلين انتهى **واقول** اولا ان تخصيصه لاعادة
الكلام بهذا المقام مما لا وجه له لان جميع مراتب كلامه غاية منه لما نقلها المص من كلام اقوام غاية الامر انه اعاده على طريقة اعادة الثوب
لما فيه قرة بان زاد فيه ضغثا ومضرة وثانيا ان ما ذكره في اثبات المقدمة الاولى على راي الاشاعرة غير موجه لان المص قد صرح في الكلام
وقال الغرض من الاعراض وغاية من الغايات فيشمل الغاية التي اعترف الناصب بها في الافعال فكيف يصير هذا جوابا دافعا لكلام المص نعم
في الجواب ان الاشعري لا ينفي مطلق الغاية لكان متجها لكنه ناف لذلك كما شحنوا به كتبهم فالقول بالغاية مطلقا من قبل الاشعري لدفع الالزام
عنه يكون فضولية والحاصل ان الاشعري ينفي مطلق الغاية والغرض سواء اخذ بمعنى العلة الغائية او الفائدة والمصلحة وكيف يكون قائلا
بذلك مع تصريحه بنفي ان يكون للفعل جهة محسنة او مقبحة في ذاته او في صفاته اللازمة والجهات والاعتبارات كما مر في بحث الحسن والقبح ولو كان
قائلا بما اعترف به الناصب من قبله لما اخذوه ذلك على الفاضل التفتازاني من اتباعه المتعصبين له ولما قال في مقاصده وقال الرد عليه من شرحه على شرح
المختصر الحق ان تعليل بعض الافعال سيما شرعية الاحكام بالمصالح ظاهر كايجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات وما اشبه ذلك والنصوص ايضا
شاهدة بذلك كقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ومن اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل الاية فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا
يكون على المؤمنين الاية ولهذا يكون القياس حجة الا عند شرذمة واما تعميم ذلك فمحل بحث انتهى كلامه وبالجملة لو كان النزاع في التعبير عن منشا
الحكم بالغرض والعلة الغائية دون المصلحة والغاية كما ذكره الناصب لما اضطر بذلك الفاضل الى المحاكمة بتخصيص البحث والحكم بان العلة الغائية
والغرض والمصلحة متقاربة في المعنى وتكلف الفرق بينها والهرب من بعضها الى بعض كما ارتكبه بعض المتاخرين انما هو لضيق الخناق الا بقصد الاتفاق
وعلى التقديرين فرجحا بالوفاق وليهم الدليل الذي قاد الاشعري الى نفي التعليل وهو لزوم تاثر الرب عن شئون يخلقها كما ينفي التعليل
ينفي مراعاته للمصالح ايضا فلا وجه لتسليمه اثبات المصالح في الافعال اليه وقد ذكرنا هذا الدليل مع ما فيه في اوايل الكتاب والله الموفق للصواب
وثالثا ان ما ذكره في توجيه المقدمة الثانية من ان يثبته مردود وقوله في الشق الاول لا كلام في هذا قلنا فيه كلام من وجوه منها ما مر في
بحث خلق الافعال ومنها انه اذا كان دعوى المحق والمبطل من خلق الله تعالى ولم يكن شيء من القبايح قبيحا بالنسبة اليه تعالى فمن اين يعلم ان هذا قبيح
عنه خلقه الله تعالى مع دعوى النبوة واجرى كسب العبد على وفقه حتى لا يقبله او حسن ورضي له تعالى حتى يتبعه والاعتراف بكونه لا يرضى لعباده الكفر والضلال
انما يفيد لو كان هناك ما يتميز به عند العقل الكفر والضلال عن غيره واما اذا كان الافعال سواسية في عدم اتصافها بالحسن والقبح الذاتي والوضعي
والاعتباري كما نص اليه الاشعري فكيف يهتدي المكلف الى ان ذلك المخلوق فيه حسن مرضي لله تعالى او قبيح لا يرضى له واما ما ذكره من الترديد في الجواز
بقوله اتريدون الامكان العقلي الخ ففيه من التمحل والتمويه ما لا يخفى لانه جعل الامكان العقلي مقابلا للتجويز العقلي بحسب العادة مع ان المقابل في هذا

المقام هما الامكان العقلي والامكان العادي وليت شعري ما معنى تجويز العقل بحسب العادة وبالجملة ان اختار الشق الاول فنقول المراد الامكان العقلي بمعنى تجويز العقل وقوع الكذب فغير حاصل دليل المص انه على تقدير نفي القبح العقلي لا يمتنع الكذب عليه تعم امتناعا عقليا بمعنى ان يجزم العقل بسلب صدوره عنه تع اذ لا دليل على هذا الجزم الا انه يقبح عقلا صدور القبيح عنه واذا لم يجزم العقل بسلب صدور القبيح عنه تع فيجوز اظهار المعجزة على يد الكاذب واذا جوز العقل ذلك انسد باب اثبات النبوة فلا يثبت نبوة نبي كما ذكره المص قدس سره والحاصل انهم اذا جوزوا اظهار المعجزة على يد الكاذب تصديقا له تع اياه بمجرد الدعوى في الجزم بعدم عجزه كان ضرورة انه ليس ببديهي بل لا بد من اثباته حتى يثبت به النبوة ولا دليل عليه على طريقة الاشعري اما شرعا فلعدم ثبوت الشرع قبل ثبوت النبوة واما عقلا فلفرض ان ليس في الافعال بحسب ذواتها وصفاتها واعتبارها انها اما يحسنه او يقبحه كما زعموا حتى يستدل به العقل على حالها من الحسن والقبح والرضا والسخط واما عادة فلانها كما عرفت عبارة عن تكرار امر من غير علاقة عقلية فلا يجري في معجزة النبي الاول بل الثاني كما سيجيء بل ربما لا يتفق في معجزة نبينا خاتم الانبياء ص فان من بعث نبينا اليهم من اهل الجاهلية الذين نشأوا في ايام فترة من الرسل ربما لا يكون لهم اطلاع على احوال الانبياء السابقين ومعجزاتهم وكيفية جريان العادة فيها فكيف يحصل لهم العلم العادي بصدق مدعي النبوة وكذب غيره فلا محالة يلزم الافحام وسد باب اثبات النبوة وقد ظهر بما قررناه الدليل واوضحناه السبيل ان تشبيه ما في كلام المص من حقائق الالهامات بالترهات والطامات تعصب فاسد وتمويه كاسد لا يروج الا على مرحوم التوفيق ولم ينعم النظر في اول ما يجوز من الزفير والشهيق والتمثال المشتبه بالتدقيق وبالله التوفيق **قال المصنف** رفع الله درجته

البحث الثاني في ان الانبياء معصومون ذهبت الامامية كافة الى ان الانبياء معصومون عن الصغائر والكبائر منزهون عن المعاصي قبل النبوة وبعدها على سبيل العمد والنسيان وعن كل رذيلة ومنقصة وما يدل على الخسة والضعة وخالفت اهل السنة كافة في ذلك وجوزوا عليهم المعاصي وبعضهم جوزوا الكفر عليهم قبل النبوة وبعدها وجوزوا عليهم السهو والغلط ونسبوا رسول الله ص الى السهو في القراءة القرآن بما يوجب الكفر فقالوا انه صلى يوما الصبح وقرأ في سورة النجم عند قوله تع افرأيتم اللات والعزى ومنوة الثالثة الاخرى تلك الغرانيق العلى منها الشفاعة ترتجى وهذا اعتراف منه ص بان تلك الاصنام ترتجى الشفاعة منهم نعوذ بالله من هذه المقالة التي نسب النبي ص اليها وهي توجب الشرك فانما عدهم غدا عند رسول الله ص وقد قتل جماعة كثيرة من اهله واقاربه على عبادة الاصنام ولم ياخذه في الله لومة لائم وينسب اليه هذا القول الموجب للكفر والشرك وهو في مقام انشاء العالم وهل هذا الا ابلغ انواع الضلال وكيف يجامع هذا قوله تع لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وهل ابلغ من هذه الحجة وهو ان يقول العبد اذا ارسلت الينا رسولا يدعو الى الشرك والكفر وتعظيم الاصنام وعبادتها ولا ريب ان قائل هذه المقالة قد صدع عليهم قوله تعم وما قدروا الله حق قدره انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ان اهل الملل والشرائع باجمعهم اجمعوا على وجوب عصمة الانبياء عن تعمد الكذب فيما دل المعجز القاطع على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه من الله تعم الى الخلائق اذ لو جاز عليهم التقول والافتراء في ذلك عقلا لادى الى ابطال دلالة المعجزة وهو محال وفي جواز صدور الكذب عنهم فيما ذكر على سبيل السهو والنسيان خلاف فمنعه الاستاد ابو اسحق وكثير من الائمة الاعلام لدلالة المعجزة على صدقهم في الاحكام فلو جاز الخلف في ذلك لكان نقضا لدلالة المعجزة وهو ممتنع واما سائر الذنوب فهي اما كفر او غيره اما الكفر فاجمعت الامة على عصمتهم منه قبل النبوة وبعدها ولا خلاف لاحد منهم في ذلك وجوز الشيعة للانبياء اظهار الكفر تقية عند خوف الهلاك وذلك يفضي الى اخفاء الدعوة بالكلية وذلك باطل قطعا لانه يفضي الى اخفاء الدعوة بالكلية وترك تبليغ الرسالة اذ اولى الاوقات بالتقية وقت الدعوة للضعف وكثرة المخالفين انظر الى هؤلاء المتصلفين يجوزون اظهار الكفر على الانبياء للتقية وحفظ ارواحهم وترك حقوق الله ثم يشنعون على اهل السنة انهم يجوزون السهو على الانبياء عليهم السلام واما الصغائر والكبائر فكل منهما اما ان يصدر عمدا او يصدر سهوا اما الكبائر فمنعها الجمهور من المحققين والاكثر على انه ممتنع سمعا قال القاضي والمحققون من الاشاعرة ان العصمة فيما وراء التبليغ غير واجبة عقلا اذ لا دلالة للمعجزة عليه فامتناع الكبائر منهم عمدا مستفاد من السمع والاجماع الامة قبل ظهور المخالفين في ذلك واما صدورها سهوا او على سبيل الخطأ في التاويل فالمختار عدم جوازه واما الصغائر عمدا فجوزه الجمهور واما سهوا فهو جائز اتفاقا بين اكثر اصحابنا واكثر المعتزلة الا الصغائر الخسيسة كسرقة حبة او لقمة مما ينسب فاعله الى الدناءة والخسة والرذالة وقالت الشيعة لا يجوز عليهم صغيرة ولا كبيرة لا عمدا ولا سهوا ولا خطاء في التاويل وهم مبرؤون عنها قبل الوحي فكيف بعد الوحي ودليل الاشاعرة على وجوب عصمة الانبياء من الكبائر سهوا او عمدا من وجوه ونحن نذكر بعد الادلة لا للاحتجاج بها على الخصم لانه موافق في هذه المسألة بل لرفع افترائه على الاشاعرة في تجويز الكبائر على الانبياء **الاول** لو صدر الذنب عنهم لحرم اتباعهم فيما صدر عنهم ضرورة انه يحرم ارتكاب الذنب واتباعهم واجب للاجماع عليه ولقوله تعم ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله وهذا الدليل يوجب وجوب عصمتهم عن الصغائر والكبائر ذكره الاشاعرة وفيه موافقة للشيعة فعلم ان الاشاعرة يوافقون في وجوب عصمة الانبياء من الصغائر والكبائر لكن في الصغائر يجوز عقلا لدليل اخر كما سيجيء في تحقيق العصمة **الثاني** لو اذنبوا لردت شهادتهم اذ لا شهادة للفاسق بالاجماع واللازم باطل بالاجماع لان من لا يقبل شهادته في القليل الزائل من متاع الدنيا كيف تسمع شهادته في الدين القيم الى يوم القيمة وهذا الدليل يدل على وجوب عصمتهم من الكبائر والاصرار على الصغائر لانها توجب الرد لا نفس صدور الصغيرة **الثالث** ان صدر عنهم الذنب وجب زجرهم وتعنيفهم لعموم وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وايذائهم حرام اجماعا وايضا لو اذنبوا لدخلوا تحت قوله ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وتحت قوله تعالى

الا لعنة الله

اللات والعزى ومنات هي اصنام كانت لهم والثالثة والاخرى صفتان للمنات وفايدتهما التاكيد كقوله تعم يطير بجناحيه و الاخرى من التاخر في الرتبة ١٢ منه

اقول سيذكر هذا الناصب في مناقب عمر بن الخطاب حديثا عن رسول الله صلى الله عليه وآله وهو لو كان بعدي نبي لكان عمر بن الخطاب فاذا كان الامر على ما ذكر هنا من ان الامة اجمعت على عصمة الانبياء من الكفر قبل النبوة وبعده فكيف يجوز لعمر بن الخطاب النبوة مع سبق كفره واشراكه اربعين سنة على الاسلام فبين قوليه تدافع لا يصدر من ادنى طلبته وهو يدعي انه بارع في العلوم كلها وقد علم من هذا ايضا ان الحديث موضوع لا اصل له ولا يجوز لي ثم الانبياء وافضل المرسلين ان يتكلم به لا شاعة نعوذ بالله من الحمية الجاهلية والاصرار بواطل العقايد الدينية الزائفة

الا لعنة الله على الظالمين ويخبث قوله لم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لا تفعلون وقوله اتأمرون الناس بالبر وتنسون انفسكم فيلزم كونهم موصوفين بنقيض
جهنم وملعونين وممقوتين ومذمومين وذلك كله باطل اجماعا وهذا الدليل يشهد على عصمتهم من كل الذنوب صغيرها من الدلائل التي ذكرها الامام الرازي والغرض
كل ما ذكره هذا الرجل انما يترتب على ذنوب الانبياء من ابطال حجة الله تعالى ضد مذهب الاشاعرة بزعمه وهم ذكروا هذه الادلة بل واما تجويز الصغائر
التي لا يدل على الخسة فلان الصغيرة النادرة عمدا معفوة عن مجتنب الكبائر والنبي بشر ولا يبعد من البشر وقوع هذا ثم اعلم ان تحقيق هذا البحث
يرجع الى تحقيق معنى العصمة وهي عند الاشاعرة على ما تقتضيه اصلهم من استناد الاشياء كلها الى الفاعل المختار ابتداء ان لا يخلق الله فيهم ذنب وفي
هذا يكون الانبياء معصومين من الكفر والكبائر والصغائر الدالة على الخسة والرذالة واما غيرها من الصغائر فانهم يقولون لا يجب عصمتهم عنها في
معفو بنص الكتاب من تارك الكبائر ان الذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش الا اللمم ان ربك واسع المغفرة هو اعلم بكم اذ انشأكم من الارض واذ انتم اجنة في
بطون امهاتكم فلا تزكوا انفسكم هو اعلم بمن اتقى دلت الاية على ان مجتنب الكبيرة والفاحشة معفو عنه ما صدر من الصغائر عنه وفي الاية اشارة الى
ان الانسان لما خلق من الارض ونشأته منها فلا يخلو عن الكدورات الترابية التي تقتضي الذنب والغفلة فكان بعض الذنوب تصدر بحسب مقتضى الطبع ولما
لم يكن خلاف ملكة العصمة فلا مؤاخذة به واما العصمة عند الحكماء فهي ملكة تمنع الفجور ويحصل هذه ابتداء بالعلم بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات
ويتأكد في الانبياء بتتابع الوحي اليهم بالاوامر الداعية الى ما ينبغي والنواهي الزاجرة عما لا ينبغي ولا اعتراض على ما يصدر عنهم من الصغائر سهوا او عمدا
عند من يجوز تعمدها من ترك الاولى والافضل فانها لا تمنع العصمة التي هي الملكة فان الصفات النفسانية تكون في ابتداء حصولها احوالا ثم تصير
ملكات بالتدريج ثم ان الانبياء مكلفون بترك الذنوب مثابون به ولو كان الذنب ممتنعا عنهم لما كان الامر كذلك اذ لا تكليف بترك الممتنع ولا
ثواب عليه وايضا فقوله قل انما انا بشر مثلكم يوحى الي يدل على مماثلتهم لسائر الناس فيما يرجع الى البشرية والامتياز بالوحي لا غير فلا يمتنع صدور الذنب
عنهم كما في سائر البشر هذا حقيقة مذهب الاشاعرة ومن تامل فيه علم انه الحق الصريح المطابق للعقل والنقل وكل ما ذكره هذا الرجل على سبيل التشنيع
فلا يأتي عليهم كما علمته مجملا وستعلمه مفصلا عند اقواله وما ذكره من قصة سورة النجم وقراءة النبي صلعم ما لم يكن من القرآن فهذا امر لم يذكره
الصحاح بل هو مذكور في بعض التفاسير وذكروا ان النبي صلعم لما اشتد عليه اعراض قومه عن دينه تمنى ان يأتيه من الله تعالى ما يقرب اليهم ويستميل قلوبهم
فانزل الله عليه سورة النجم ولما اشتغل بقراءتها فقرأ بعد قوله تعالى افرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة الاخرى تلك الغرانيق العلى منها الشفاعة
ترتجى فلما سمعه قريش فرحوا به وقالوا قد ذكر الهتنا باحسن الذكر فأتاه جبرئيل بعدما امسى وقال له تلوت على الناس ما لم آتك به فحزن النبي
لذلك حزنا شديدا وخاف من الله خوفا عظيما فنزل لتسليته وما ارسلنا من قبلك من رسول الاية هذا ما ذكره بعض المفسرين واستدل به من جوز
الكبائر على الانبياء والاشاعرة اجابوا عن هذا بانه على تقدير تحقق التمني على القرآن هو انه من القاء الشيطان بمعنى ان الشيطان قرأ هذه الاية المنقولة وخلط
صوته بصوت النبي حتى ظن انه صلعم قرأها قالت الاشاعرة وان لم يكن من القاء الشيطان بل كان النبي صلعم قرأها فان كان ذلك كفرا صادرا عنه وليس بجائز اجماعا ولا
ربما كان ما ذكره من الغرانيق قرآنا ويكون الاشارة بتلك الغرانيق الى الملائكة فلما نسخ تلاوته للايهام ومن قرأ سورة النجم وتامل في تتابع اياتها علم ان هذه
الكلمات الملفقة وقوعها بعد ذكر الاصنام ولا في اثنائها ولا يمكن ان لا يليق تفوه به في مدح الاصنام عند ذكر مذمتها ثم يليه ذكر مطاعن لو للملائكة
وهو قوله تعالى وكم من ملك في السموات لا تغني شفاعتهم شيئا الا من بعد ان يأذن الله لمن يشاء ويرضى فههنا يناسب تلك الغرانيق العلى وان شفاعتهن
لترتجى فعلم انه لو صح هذا لكان في وصف الملائكة ثم نسخ للايهام او لغيره والله اعلم هذه اجوبة الاشاعرة فعلم ان ما اعترض عليهم هذا الرجل
فهو من مفترياته ومعارضاته بمنع صحة هذا عن اصله وذكر الشيخ الامام القاضي ابي الفضل موسى بن عياض اليحصبي المغربي في كتاب الشفاء بتعريف
حقوق المصطفى ان هذا من مفتريات الملاحدة ولا اصل له وبالغ في هذا كل المبالغة انتهى **واقول** يتوجه عليه وجوه من الكلام وضروب
من الملام اما اولا فلان قوله فمنعه الاستاذ ابو اسحق وكثير من الائمة الاعلام لا يخلو عن تمويه اذ جوزه القاضي ابو بكر كما ذكر في المواقف وهو من اعلام
الاشاعرة واما ثانيا فلان من ادعوا الاجماع على عصمة الانبياء من الكفر قبل النبوة وبعدها كاذب لان ابن فورك من الاشاعرة مخالف في ذلك حيث جوز بعثة
من كان كافرا ويدل عليه ايضا ما سنذكره من كلام الغزالي في المنخول وقال بعض الحشوية ان نبينا كان كذلك لقوله تعالى ووجدك ضالا فهدى وهو غلط
اذ الضلال ههنا ضد الرشد فيما يتعلق بالامور الشرعية قبل البعثة واما ثالثا فلان ما ذكره من تجويز الشيعة اظهار الكفر تقية شيء مذكور في كتب
المواقف وهو فرية بلا مرية وقد خاب من افترى بل اعلى ذلك كلام الفاضل البدخشي الحنفي في بحث الافعال من شرح منهاج الاصول قال حيث
الاكثر من المحققين على انه لا يمتنع عقلا قبل النبوة ذنب من كبيرة او صغيرة خلافا للروافض مطلقا وللمعتزلة في الكبائر ولا خلاف لاحد في امتناع الكفر
عليهم الا الفضيلية من الخوارج بناء على اصلهم من ان كل معصية كفر وقد وقع لقوله تعالى وعصى ادم ربه فغوى وجوز البعض عليهم عند خوف تلف المهجة اظهار ما الكفر و
بعد النبوة فالاجماع على عصمتهم عن تعمد الكذب في الاحكام لدلالة المعجزة على صدقهم واما الكذب غلطا فجوزه القاضي ومنعه الباقون الخ وقد علم
من هذا امران احدهما ان من جوز اظهار الكفر على الانبياء خوفا جماعة مجهولة غير الشيعة والا لصرح بهم كما قال اولا بقوله خلافا للروافض وثانيهما ان
من جوز ذلك انما جوزه قبل النبوة لا بعدها فلا يتوجه عليه ما ذكره الناصب من ان ذلك يفضي الى اخفاء الدعوة بالكلية وعدم صدق ذلك
ان الامامية قالوا ان اظهار التبري عن الائمة عليهم السلام في مقام التقية جائز واستدلوا عليه بقول امير المؤمنين عليه السلام اما السب فسبوني فانه لي زكوة ولكم نجاة

ولمّا البراهمة منذ والاعتنا ومن البين انهم اذا لم يجوزوا لانفسهم الضعيفة اظهار البراءة عن ائمتهم تقية فكيف يجوزون اظهار الكفر للانبياء والائمة
مع ما يهيئهم بالنفوس القوية القدسية والقوى الربانية ثم لا يخفى ما في كلام الناصب من سماجة تكرار قوله يفضي الى اخفاء الدعوة بالكلية من
غير طائل اصلا واما رابعا فلان ما ذكره بقوله ولما الكبائر فنعم الجمهور من المحققين منهم انما منعوا ذلك في زمان نبوتهم لا قبله فظهر التفاوت
بين مذهبهم ومذهب الشيعة تفاوت ما بين الارض والسماء وقد صرح في المواقف وشرحه بما ذكرنا حيث قال منها النا على ما هو المختار
عندنا وهو ان الانبياء في زمان نبوتهم معصومون عن الكبائر مطلقا وعن الصغائر عمدا وجوه الاول الى اخر ما قال والظاهر انهم انما جوزوا ذلك على الانبياء
لئلا يلغوا استبعاد خلافة خلفائهم الثلاثة مع سبق كفرهم فكيف يرجع محققوهم عن ذلك واما خامسا فلان قوله فامتناع الكبائر منهم عمدا مستفادا من
السمع لاجماع الامة قبل ظهور المخالفين في ذلك لا يدفع تشنيع المصنف عليهم لان المخالفين في ذلك انما هم جماعة من اهل السنة والجماعة فيرجع وبال التشنيع اليهم
واما سادسا فلان قوله ونحن نذكر بعض الادلة للاحتجاج بها على الخصم لانه موافق في هذه المسئلة مدخول بان الاشاعرة لم يوافقوا الخصم من المعتزلة
والاشاعرة الا فيما بعد النبوة واما قبلها فقد قال الاشاعرة بجواز صدور الكبائر عنهم دون الشيعة والمعتزلة كما مر ففي كلامه هذا ايهام وتمويه
وتلبيس كما لا يخفى وكذا الكلام فيما ذكره عند تقرير الدليل الاول بقوله فعلم ان الاشاعرة يوافقون في وجوب عصمة الانبياء من الصغائر والكبائر الخ
والحاصل ان الدلائل التي ذكرها انما استدلوا بها على وجوب عصمة الانبياء عن الكبائر والصغائر بعد البعثة وهذا هو الذي ادعاه الاشاعرة كما
صرح به السيد قدس سره في هذا المقام في شرح المواقف وفخر الدين الرازي في تفسيره حيث قال المعتبر عندنا عصمة الانبياء
في وقت حصول النبوة فاما قبلها فذلك غير واجب انتهى فما ذكره الناصب من موافقة الاشاعرة مع الامامية والمعتزلة في ذلك لا يصح على اطلاقه
وانما الموافقة في الحكم ما بعد البعثة فقط كما عرفت وما ذكره من ان نسبة تجويز الكبائر الى الاشاعرة افتراء لا يصح مطلقا اذ التجويز منهم واقع
قبل البعثة وبعدها كما دل عليه كلام المواقف على انه قد هدم صاحب المواقف دعوى العصمة على اسه حيث قال عند منع عصمة الفاطمة المعصومة
عليها السلام ان قوله بضعة مني مجاز لا حقيقة فلا يلزم عصمتها وايضا عصمة النبي تقدم ما فيه انتهى وقد سبقه في ذلك الغزالي بل القاضي ابو بكر
قال الغزالي في بحث افعال الرسول من كتابه الموسوم بالمنخول في الاصول والمختار ما ذكره القاضي وهو انه لا يجب عقلا عصمتهم اذ لا يستبان استحالة
وقوعه بضرورة العقل ولا بنظره وليس هو مناقضا لمدلول المعجزة فان مدلوله صدق اللهجة فيما يخبر عن الله تعالى لا عمدا ولا سهوا ومعنى التنفير
باطل فانا نجوز ان يبعث الله تعالى كافرا ويؤيده بالمعجزة انتهى وظني ان هذا الاضطراب والاختلاف منهم انما هو لانهم اذا نظروا الى علو شأن الانبياء
قالوا بعصمتهم في الجملة واذا نظروا الى حال ابي بكر وعمر وعثمان وانه يلزم من عدم العصمة في الواقع عدم صلاحيتهم لان يكونوا خليفة ونائبا عن رسول الله
ومدعوليها قالوا اولا فلو تحفظا لهم وخلافتهم ان الانبياء انهم ليسوا بمعصومين ويحتمل ان يكون الاختلاف لاختلاف طبائعهم في الاتصاف بالمحبة من
الخالق والخلائق وعدمها فان الفكر فيهم طويل واما سابعا فلان ما ذكره بقوله والغرض ان كل ما ذكره هذا الرجل مما يترتب على ذنوب
الانبياء من لزوم ابطال الحجة الله فمذهب الاشاعرة عنه بريء وما ذكروا هذا الدلائل الخ مدفوع بان غرضه هنا سيق في الجملة والتلبيس
كغيره من المقدمات السابقة فان المصنف انما رتب ابطال الحجة الله تعالى على ما نسبوا الى النبي من اعترافه بحقية الاصنام وكون صدره مشتاقا لذلك عنده بتبطيل حجته
مما لا يمكن انكاره وقد عرفت مما اسبقنا اشتمال التمويه والتلبيس يظهر في قوله وما ذكروا هذه الدلائل ما ذكرنا من انهم انما اقاموا هذه الدلائل
على عصمة الانبياء بعد البعثة لا قبلها ولا تم حجة من صدر عنه الكفر وغيره من الكبائر قبل البعثة كما سنبينه ان شاء الله تعالى واما ثامنا فلان ما ذكره
من ان الاشاعرة يقولون لا يجب عصمة الانبياء عن الصغائر لانها معفو بنص الكتاب الخ مردود بان اشتقاق بعض الذنوب للعفو لا يدفع النفرة من
صاحبه ونفور الاعتقاد فيه فيسقط محله ومرتبته عند العوام فلا ينقاد ون الى اطاعته فينتفي فائدة البعثة كما سيأتي في كلام المصنف واما تاسعا
فلان في قوله وفي الاية اشارة الى ان الانسان مخلوق من الارض الخ كلام سنشير اليه ان شاء الله تعالى عن قريب واما عاشرا فلان قوله وما لم يكن
خلاف ملكة العصمة فلا مؤاخذة فيه فيه مؤاخذة ثانية ظاهرة ان احدهما ان الاغتياب يخالف ملكة العصمة وعدمها غير مفهوم من صريح القرآن
ولا من اشاراته بل هو صريح البطلان وكيف يقول عاقل ان صدور الذنب لا ينافي ملكة العصمة وثانيهما ان العصمة بمعنى الملكة من اصطلاحات الحكماء
فمتكلمي الفقهاء بذلك المعنى لا يصير حجة على العدلية كما سنوضحه عن قريب ان شاء الله تعالى واما الحادي عشر فلان قوله واما العصمة عند الحكماء الخ لغو
من الكلام كما اشرنا اليه ووجوع مما اكثره من الاستشهاد بكلام الفلاسفة وتحسين لاثباتهم وبالجملة تشبثه بكلام الحكماء ههنا دون كلام احد
الطائفتين من المسلمين تلبيس وتمويه لا يخفى على المتأمل فانه لما راى ان صدور الصغائر عن الانبياء يخالف العصمة بمعنى ما يخلق الله فيهم ذنبا
كما ذهب اليه الاشاعرة وكذا بمعنى اللطف الذي يفعله الله فيهم بحيث لا يصدر عنهم ذنب لا يبلغ الى حد الالجاء كما ذهب اليه اهل العدل خلط البحث بعد
الى التشبث بمذهب الفلاسفة ومع ذلك لا يسمن ولا يغني من جوع كما ستطلع عليه واما الثاني عشر فلان قوله ولا اعتراض على ما يصدر عنهم من الصغائر سهوا
او عمدا عند من يجوزها منهم بما من ترك الاولى والافضل فيه خلط وخبط لا يخفى لان خلاف الافضل والاولى لا يسمى صغيرة حقيقة ولا يعد من الذنوب التي
وقع النزاع في نفيها واثباتها وانما هو صغائر حقيقية سيما اذا وقع عمدا فهو في معرض الاعتراض بل الاعتراض عليهم ابين قوله فانها لا تمنع العصمة التي هي
الملكة قلنا عدم المنع ممنوع قوله فان الصفات النفسانية تكون في ابتداء حصولها احوالا ثم تصير بالتدريج ملكة قلنا نعم لكن ما لم يصير ملكة لا يسمى صاحبها

ومن وافقنا من المعدودين من اكابر اهل السنة في الحكم بعصمة الانبياء قبل البعثة وبعدها الشيخ محي الدين ابن العربي في كتابه المسمى بالفتوحات المكية وذلك لانه حكم بعصمة عموم آل النبي من الائمة الاثني عشر وغيرهم من السادات بل حكم بعصمة سلمان الفارسي واولاده ولاحوقه في اهل البيت بمقتضى الحديث المشهور سلمان منا وبعصمة من قبل الائمة من اجلة آل عصمتهم من اول العمر الى آخره اذ لا مجال هنا للتخصيص بما قبل البعثة وبعدها ومن حكم بعصمة من عدا الانبياء والائمة في جميع العمر يستلزم حكمه بعصمتهم في الوجه بطريق الاولى وقد ذكرنا كلام الشيخ في هذا الباب في شرح الحسيني من كلام المصنف في توضيح الاية الثانية والعشرين في مناقب امير المؤمنين فارجع اليه منه نور الله مرقده

مقصّبًا

معصوماً فثبت المنع وسيجيء مزيد توضيح لذلك في مسئلة عصمة الامام فانتظر واما الثالث عشر فلان ما ذكره من ان الادلة تدل على انهم مماثلون للناس فيما
يرجع الى البشرية والامتياز بالوحي لا غير فيه ان الدلالة على المماثلة في جميع الاوصاف البشرية ممنوعة وانما تدل على المماثلة في القدرة على الذنوب ليستحقوا
المدح والثواب على تركه لكن ثبّتهم الله تعالى على العصمة بلطفه ونحن نقول بمثل هذه المماثلة مع ما ذكره الناصب الشاك في الحصر بقوله
لا غير يخالف نص بجهم بنبوة النبي صلى الله عليه وآله وسلم وكذا سائر الانبياء وتفضيلهم على الملائكة في الصفات الفاضلة وقال القاضي عياض في كتاب الشفا ان النبي وان كان من
البشر ويجوز على جبلته ما يجوز على جبلة البشر فقد قامت البراهين القاطعة وتمت كلمة الاجماع على خروجه عنهم وتنزيهه عن كثير من الآفات التي تقع
على الاختيار وعلى غير الاختيار كما سنذكره ان شاء الله تعالى انتهى واما الرابع عشر فلان ما ذكره من ان قصة سورة النجم لم يذكر في الصحاح الخ ففيه ان
عدم ذكره في الجوامع التي سموها بالصحاح لتسميته الشيء باسم ضده لكن قال الشيخ شهاب الدين احمد بن محمد القسطلاني في كتاب المواهب اللدنية ان القصة ان م
اصل فقد خرجها ابن ابي حاتم والطبري وابن المنذر من طرق وكذا ابن مردويه والبزار وابن اسحق في السيرة وموسى بن عقبة في المغازي وابو معشر في السيرة كما نبه
عليه الحافظ عماد الدين ابن كثير وغيره وكذا نبه على ثبوت اصلها شيخ الاسلام والحافظ ابو الفضل العسقلاني فقال اخرج ابو حاتم والطبري وابن المنذر من طريق
عن شعبة عن ابي بشر عن سعيد بن جبير بذلك واخرج البزار وابن مردويه من طريق امية بن خالد عن شعبة فقال في اسناده عن سعيد بن جبير عن ابن عباس فيما احسب
ثم ساق الحديث قال البزار لا يروى متصلا الا بهذا الاسناد وتفرد بوصله امية بن خالد وهو ثقة مشهور قال وانما يروى هذا من طريق الكلبي عن ابي
صالح عن ابن عباس انتهى والكلبي متروك لا يعتمد عليه وكذا اخرجه النحاس بسند آخر فيه الواقدي وذكرها ابن اسحق في السيرة مطولة واسندها عن
محمد بن كعب وكذلك موسى بن عقبة في المغازي عن ابن شهاب الزهري وكذا ابو معشر في السيرة له عن محمد بن كعب القرظي ومحمد بن قيس واورده من طريق
الطبري واورده ابن ابي حاتم من طريق اسباط عن السدي ورواه ابن مردويه من طريق عباد بن صهيب عن يحيى بن كثير عن الكلبي عن ابي صالح وعن ابي بكر الهذلي وايوب
عن عكرمة وسليمان التيمي عمن حدثه ثلاثتهم عن ابن عباس واورده الطبري ايضا من طريق العوفي عن ابن عباس ومعناهم كلهم في ذلك واحد وكلها سوى طريق
سعيد بن جبير اما ضعيف واما منقطع لكن كثرة الطرق تدل على ان للقصة اصلا مع ان لها طريقين مرسلين رجالهما على شرط الصحيح احدهما ما اخرجه الطبري
من طريق يونس بن يزيد عن ابن شهاب والثاني ما اخرجه ايضا من طريق المعتمر بن سليمان قال الحافظ ابن حجر وقد تجرأ ابن العربي كعادته فقال ذكر الطبري في ذلك روايات
كثيرة لا اصل لها وهو اطلاق مردود عليه كذا قول القاضي عياض هذا الحديث لم يخرجه اهل الصحيح ولا رواه ثقة بسند سليم متصل مع ضعف نقلته
واضطراب رواياته وانقطاع اسناده كذا قوله ومن حملت عنه هذه القصة من التابعين والمفسرين لم يسندها احد منهم ولا رفعها الى صاحب واكثر الطرق عنهم في
ذلك ضعيفة واهية قال وقد بين البزار انه لا يعرف من طريق يجوز ذكره الا طريق ابي بشر عن سعيد بن جبير مع الشك الذي وقع في وصله واما الكلبي فلا
يجوز الرواية عنه لقوة ضعفه ثم رده من طريق النظر بان ذلك لو وقع لارتد كثير ممن اسلم ولم ينقل ذلك انتهى وجميع ذلك لا يتمشى على القواعد فان الطرق
اذا كثرت وتباينت مخارجها دل ذلك على ان لها اصلا وقد ذكرنا ان ثلاثة اسانيد منها على شرط الصحيح وهي مراسيل يحتج بمثلها من يحتج بالمرسل وكذا من لا
يحتج به لاعتضاد بعضها ببعض انتهى كلامه ثم اقول ان من اللطائف التي ينبغي ان يذكر في هذا المقام ما رواه في كتاب عيون اخبار الرضا عن المأمون العباسي انه قال اخبارهم
مخاطباً لواحد من علماء اهل السنة واني لا اتعجب من روايتكم ان النبي قال دخلت الجنة فسمعت خشف نعلي بلال مولى ابي بكر قد سبقني الى الجنة وذلك لان
الشيعة قالت علي خير من ابي بكر فقلتم في روايتكم هذه عبد ابي بكر خير من الرسول لان السابق افضل من المسبوق وهذا نظير ما رويتم ان الشيطان يهرب
من حس عمر والقى على لسان رسول الله وانهن الغرانيق العلى ففر من عمر والقى على لسان رسول الله الكفر انتهى اقول لا ادري ان من يصحح هذه القصة
ووقوع كلمة الكفر على لسان النبي كيف يجمع بينه وبين قوله تعالى في شأن محمد في هذه السورة وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى اللهم الا ان
يقول ان هذه الآية نزلت بعد وقوع ذلك القصة وجوز صدور كلمة الكفر عنه قبل ذلك ولكن يستبعد منهم مثل القول بذلك فان القول بوقوع اصل القصة
الوهمي افسد واشنع كما لا يخفى واما الخامس عشر فلان الجواب الذي نسبه الى الاشاعرة اجابوا الخ فقد نقل القاضي عياض في الشفا اصله عن الكلبي حيث قال بقوليه الاشاعرة
قال ان النبي حدث نفسه فقال ذلك الشيطان على لسانه واوضح منه ما نقله عن موسى بن عقبة حيث قال وحكى عن موسى بن عقبة في مغازيه انه قال ان
المسلمين لم يسمعوها وانما القى الشيطان ذلك في اسماع المشركين وقلوبهم انتهى وكل من الكلبي وصاحب المغازي متقدم على وجود شيخ الاشاعرة
بمائة سنة او اكثر فكيف ينسب الناصب ذلك الجواب الى الاشاعرة فهم قلدوا وعضوا من تأخر عنهما بما ذكر في كتب الاشاعرة كالمواقف وغيره ومن غير نسبة
الى الاشاعرة ومن جملة ما ذكر الناصب عند معرفته باساليب الكلام ان الجواب المذكور قد وقع في المواقف بقوله والجواب على تقدير الحمل انه من على
القراءة هو انه من القاء الشيطان الخ ولم يعلم الناصب ان اعتبار لفظ الجواب بقوله اجابوا لغو فقوله هو انه وهذا دليل على انه انما وقع في هذا
الغلط لو تأمر صحيح الكذب في التعصب بنسبة الجواب الى الاشاعرة وكسب فضيلة لهم حيث قال والاشاعرة اجابوا الخ فافهم واما السادس عشر
فلان قوله نعلم انه لو صح هذا لكان قدح في وصف الملائكة ثم نسخ للاتيان بها ولعمري ان راد به انه لو صح وقوع تلك الكلمات بعد ذكر الاصنام في
اثنائها لكانت في وصف الملائكة فهذا باطل ما قرره بيان الذي رده الجواب المصدر بقوله وايضا الخ من بطلان كونه في وصف الملائكة بعدم
مناسبته وان اراد انه لو صح وقوع ذكرها فيما بعد ذكر الملائكة بعد ذلك بقوله تعالى وكم من ملك في السموات لا تغني شفاعتهم شيئا الآية بما احتمله
فهو مع احتمال البعيد غير مناسب بعضه مردود بانه على هذا الاحتمال لا حاجة الى النسخ اذ لا ابهام عند ذكرها في هذا الموضع حتى يجوز النسخ لاجله ولما ع

الرابع عشر قلت ان ما نسبه الى القاضي عياض من انه قال في كتاب الشفا ان هذا من مفتريات الملاحدة افتراء على القاضي المذكور لانه لم يقل ان ذلك من
مفتريات الملاحدة بل ما ذكره المفسرون ويتعلق به الملحدون الخ ولو سلم ان ذلك من مفتريات الملاحدة فهذا يوجب مزيد الشناعة على طائفة من اهل السنة ذكروا
هذه القصة في كتبهم ولم يفهموا فساد اسنادها ومتنها حتى شنع به غيرهم عليهم فاضطروا الى التفصي عنه بما لا يؤدي الى طائل ولا ينتج الحاصل قال المصنف
رفع الله درجته وروى عنه انه صلى الظهر ركعتين فقال اصحابه اقصرت الصلوة ام نسيت يا رسول الله فقال لهم كيف ذلك فقالوا انك صليت ركعتين فاستشهد
على ذلك رجلين فلما شهدا بذلك قام فاتم الصلوة وروى في الصحيحين انه صلى بالناس صلوة العصر ركعتين ودخل حجرته ثم خرج لبعض حوائجه فذكره بعض اصحابه
فاتمها واي نسبة انقص من هذا وابلغ في الدناءة فانها تدل على اعراض النبي عن عبادة ربه واهمالها والاشتغال عنها بغيرها والتكلم في الصلوة وعدم ادراك
السهو من نفسه لو كان نعوذ بالله من هذه الاراء الفاسدة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ما روى من سهو رسول الله في الصلوة حتى قال له ذو اليدين
اقصرت الصلوة ام نسيت يا رسول الله فلما علم وقوع السهو عنه تداركه واي نقص يرد من انه سهى وقد قال الله تعالى في القران واما ينسينك الشيطان
وهذا صريح بجواز السهو والنسيان عليه لسر الحكمة فيه ان يصير هذا تشريعا للسهو في الصلوة وان الكلام القليل الذي يتعلق بامر الصلوة لا يضر وكذا
الحركة المتعلقة بالصلوة فيمكن ان الله تعالى اوقع عليه هذا السهو وانساه الصلوة لتشريع هذه الامور المذكورة ولا يقدح السهو الذي يكون الغرض منه
في العصمة واي نقص في هذا فان الله تعالى انساه لوقوع التشريع وقد قال تعالى ما ننسخ من اية او ننسها فان كان لا نسلم احد الجهتين هو ايقاع النسيان
عليه وقد قال تعالى في حق يوسف وهو من الانبياء المرسلين فانساه الشيطان ذكر ربه وكما انه يجب ان يقدر الله تعالى حق قدره لقوله تعالى وما قدروا الله
حق قدره اذ قالوا ما انزل الله على بشر من شيء كذلك يجب ان يقدر الانبياء حق قدرهم ويعلم ما يجوز عليهم وما لا يجوز وقد قال تعالى انما انا بشر مثلكم وقد
عاب الله الكفار بالمبالغة في تنزيه الانبياء عن صفات البشر بقوله وقالوا ما لهذا الرسول ياكل الطعام ويمشي في الاسواق وقال تعالى سبحان ربي هل كنت
الا بشرا رسولا انتهى واقول قد وقع في رواية مسلم عن ابي سفيان عن ابي هريرة صلى بنا رسول الله في ركعتين فقام ذو اليدين فقال اقصرت الصلوة
ام نسيت فقال رسول الله كل ذلك لم يكن فقال قد كان بعض ذلك يا رسول الله وفي رواية بلى قد نسيت وهذا يقدح في صحة هذه الرواية اولا كون راويها
ابو هريرة والله اعلم بحال الاوسط وسيجيء في بحث الخامس من مباحث الامامة وجه القدح في رواية ابي هريرة ان شاء الله تعالى وثانيا انها تنافي ما علم من اخلاص ذي
الشهادتين واعتقاده كون النبي منزها عن الجور والبهتان والسهو والنسيان حتى شهد للنبي في قضية دعوى الاعرابي بمجرد علمه بعصمة النبي وصدقه من غير
ان يكون له اطلاع على اصل القضية ومن عرفان يحتمل في شانه تشنيع السهو والنسيان في ذلك وثالثا انه لما كان ذو الشهادتين عدلا بل حكم النبي
بعدالته ... شهادته مقام شهادة العدلين كيف لم يقبل النبي خبره بانفراده ولم احتاج معه الى استشهاد غيره من الرجلين قال المصنف رفع الله درجته في كتاب ذكره الفقهاء
خبر ذي اليدين عندنا باطل لان النبي لا يجوز عليه السهو مع ان جماعة من اصحاب الحديث طعنوا فيه لان راويه ابو هريرة وكان اسلامه بعد موت
ذي اليدين بسنين فان ذا اليدين قتل يوم بدر وذلك بعد الهجرة بسنتين واسلم ابو هريرة بعد الهجرة بسبع سنين قال المخبرون به ان المقتول يوم بدر هو
ذو الشمالين واسمه عبد الله بن عمرو بن نضلة الخزاعي وذو اليدين عاش بعد النبي ومات في ايام معاوية وقبره بذي خشب واسمه
الخرباق لان عمران بن الحصين روى هذا الحديث فقال فيه فقام الخرباق فقال اقصرت الصلوة واجيب بان الاوزاعي قال فقام ذو الشمالين فقال اقصرت الصلوة وذو
الشمالين قتل يوم بدر لا محالة وروى في هذا الخبر ان ذا اليدين قال اقصرت الصلوة ام نسيت يا رسول الله فقال كل ذلك لم يكن وروى انه قال انما اسهو لابين
لكم وروى انه قال لم انس ولم تقصر الصلوة وروى من طريق الخاصة ان ذا اليدين كان يقال له ذو الشمالين عن الصادق انتهى واما ما استدل به على عدم تنزيهه
عن النقص في السهو والنسيان بقوله تعالى واما ينسينك الشيطان فلا تقعد بعد الذكرى مع القوم الظالمين فمردود بتصريح المحققين من المفسرين بان المراد
ان انساك الشيطان قبل النهي قبح مجالستهم فلا تقعد معهم بعد ان ذكرنا لك قبحها ونبهناك عليه وكيف لا يكون السهو نقصا مع ما يحصل منه
الوهن في الاسلام والتنفير عن اتباع النبي وايضا ينافي تجويز مثل هذا السهو على النبي ما روى البخاري من قوله ع سووا صفوفكم فاني اراكم من ورائي
كما اراكم من امامي فافهم وقد فهم هذا بعض المتاخرين من اهل السنة على ما ذكره ابن همام الحنفي في كتاب المسايرة فمنع السهو على النبي ع وصرح بان سلامه
على الركعتين في حديث ذي اليدين كان قصدا منه وابيح له ذلك ليبين للناس حكم السهو انتهى لكن يتوجه عليه وعلى ما ذكره الناصب ان الذي ليس
منه بد ان هذا ... محتمل الرجم بالغيب لورود الكلام واي حديث صحيح او اثر صريح دل على تعليل ذلك بما ذكروه من التشريع الا حيلة للتخلص عن شناعة الالزام
واي ضرورة داعية في اظهار التشريع ذلك الى ايقاع مثل هذه البلية على النبي ع مع وقوع حديث رفع القلم عن السهو والنسيان وما الذي منع من التنصيص على
اختصاص النبي بالتنزه عن السهو والنسيان دونهم كما ذكر سائر خواص النبي مع ان ما ذكره في المسايرة مناقض للمقاصد لا يحصل منه بطائل كما ذكره صاحب
الشفا الاسنوي من اجماع العمل السهو في حاله كما لا يخفى واما ما استدل به من قصة يوسف فسقوطه ظاهر لان تمام الاية هكذا وقال للذي ظن انه ناج
منهما اذكرني عند ربك فانساه الشيطان ذكر ربه الاية والمعنى الظاهر الذي اختاره ارباب التنزيه هو ان ضمير انساه راجع الى الشرابي والحاصل انه انسى الساقي
ان يذكره لربه وعلى هذا يكون الاية عليه لا له نعم الناصب ... العكس حسن ظنه بالانبياء فسره بما يوافق مذهبه وقالوا المراد انه انسى الشيطان يوسف
ذكر ربه في تلك الحال حين وكل امره الى غيره حيث استغاث بمخلوق واما ما تمسك به من قوله تعالى انما انا بشر مثلكم فقد مر ان المماثلة في النوع والصنف
كما صرح به المفسرون والمماثلة في القدرة على الذنوب لكن منعهم الله تعالى عنها بان يثبتهم على العصمة بلطفه وفضله وقد وقع النص على

انما قال صاحب الشفاء ... القاضي ... منه ...

ذلك في سورة ابراهيم حيث قال تعالى قالت لهم رسلهم ان نحن الا بشر مثلكم ولكن الله يمن على من يشاء من عباده الا انه قال النيسابوري في تفسيره انه تعالى انما بين ان الرسل
سبيل التواضع وهو انما حاله مقصور على البشرية لا انحطاطها الى الملكية الا انه امتاز بنعمة الايحاء وكفى به لوما وملامة **قال المصنف** رفع الله
درجته ونسبوا الى النبي ص اكثر من المنفور بمرى الحميدي في الجمع بين الصحيحين عن عائشة قالت كنت العب بالبنات عند النبي ص وكانت لي صواحب يلعبن معي
وكان رسول الله ص اذا دخل ينقمعن منه فيسربهن الي فيلعبن معي وفي الحديث عن الحميدي انها كنت العب بالبنات في بيته وهي اللعب مع انهم رووا عنه في صحاح
الاخبار ان الملائكة لا تدخل بيتا فيه صورة مجسمة او تماثيل وتواتر النقل عنه بانكار عمل الصورة والتماثيل فكيف يجوز لهم نسبة هذا الى النبي ص واكبر
من عمل الصور في بيته الذي قد اسس للعبادة وهو محل هبوط الملائكة والروح الامين في كل وقت ولما راى النبي الصور في الكعبة لم يدخلها حتى محيت ما في الكعبة
بيت الله فاذا امتنع من دخوله مع شرفه وعلو مرتبته فكيف يتخذ في بيته وهو ادون من الكعبة صورا ويجعلها محلا لها انتهى **وقال الناصب**
خفضه الله اقول قد صح ان عائشة كانت تلعب باللعب كان هذا لكونها صغيرة غير مكلفة فقد صح انه دخل عليها رسول الله ص وهي بنت تسع سنين وهذه اللعب
ما كانت صورة مصورة بصورة الانسان بل كانت على صورة الفرس لما روي انه ص راى عند عائشة فرسا لها اجنحة فقال الفرس يكون له اجنحة فقالت عائشة اما
سمعت ان خيل سليمان كانت لها اجنحة فتبسم رسول الله ص وهيئة الفرس لا تسمى صورة لان الاطفال لا يقدرون على تصوير الصورة وانما يكون شبحا
للصورة فهو لا حرمة في عمل اللعبة على هيئة الخيل بل هذا في الانسان وقيل فيما اعتيد من الحيوانات والملائكة والانسان وايضا يحتمل ان يكون هذا قبل تحريم
الصور فان تحريم الصور كان عام الفتح على ما ثبت ولعب عائشة كانت في اوائل الهجرة والتصوير شرائطها انما يحرم عند وجود هذه ولعل لم يكن شرط من الشرائط
موجودة ولما صح الاخبار وجب لنا التاويل والجمع لئلا يلزم ما في الصحاح الستة مثل اخبار الروافض فقد قطع اجماع الائمة على صحتها انتهى **واقول**
لا يتوجه عليه من كلام المصنف انما هو في تجويز تمكين النبي ص العبد باللعب بالصور والاشارة الى الاتيان بها دون المنع عنها الا في تجويز لعب عائشة بها
حتى يجاب بانها كانت في صغرها غير مكلفة معطلها الى نسبة وايضا ما ذكره من ان هذه اللعبة ما كانت مصورة بصورة الانسان الخ ففيه ان انها لا يطلق الا على
ما يعملونه من اللعب بصورة البنات من الانسان وهو المتبادر والظاهر من لفظ البنات دون الافراس ومن جملة ما انه الظاهرة المنشورة في كتابه ما اسند
به على ان لعب عائشة كانت محصورة في الافراس ومن الرواية التي وضعها بالتفريق في حديث ذكر في جامع الاصول بل يصرح على ان عائشة كانت تلعب بالبنات
المصورة بصورة الانسان وبينها اما صورة فرس له اجنحة حيث قال وفي رواية لابي داود وفي رواية اخرى ان رسول الله ص قدم من غزوة تبوك او خيبر وفي
سهوتها ستر فهبت ريح فكشفت ناحية الستر عن بنات لعائشة لعب فقال ما هذا يا عائشة قلت بناتي وراى بينهن فرسا له جناحان من رقاع فقال
ما هذا الذي ارى وسطهن قالت فرس قال وما هذا الذي عليه قلت جناحان قال فرس يكون له جناحان قلت اما سمعت ان لسليمان خيلا لها اجنحة فضحك
حتى رايت نواجذه انتهى ومن العجب استدلاله على الجزم بان عائشة ما كانت تلعب بالبنات المصورة بصورة الانسان بالرواية الدالة على انها قد لعبت مرة بما كان
في صورة الافراس وايضا حكمه بعدم حرمة اللعب بالشطرنج عند الشافعي مشروط بشروط اربعة منها ان لا يكون اشياء مصورة بصورة الحيوانات
ثم ما ذكره من ان هيئة الفرس لا تسمى صورة في نفسه مكابرة على العرف واللغة قال في القاموس الصورة بالضم الشكل ج صور وصير وصور ومن
المضحكات استدلاله على ذلك بقوله لان الاطفال لا يقدرون على تصوير الصورة فان لعب الاطفال لا يتوقف على اقدارهم على تصوير الصورة
بانفسهم بل ربما يعمل للاطفال غيرهم من امهاتهم واخواتهم وخالاتهم وامثالهن مع ان عائشة لم تكن طفلا عند اللعب بل قد بلغ عمرها تسع سنين
كما اعترف به الناصب سابقا وقد ذكر الطفل لا يطلق الا على الولد الرضيع ثم اذا فطم يقال له فطيم وفطيمة او فليد وفليدة كما ذكره الثعالبي في فقه
اللغة وسر العربية بل كانت بالغة على مذهب بعض الفقهاء كما لا يخفى ثم قوله ولا حرمة في عمل اللعبة على هيئة الخيل ممنوع بل الظاهر من الصور
والتماثيل المذكورة في حديث التحريم ما يعم كل صورة لاطلاق الحديث وقد صرح بذلك البغوي في المصابيح والبيضاوي في شرحه ولعل ما ذكره من
التاريخ المجهول فلعله ماخوذ من تاريخ الفارسي المشتمل على الاكاذيب فالاولى ان يدعه في محلات جهالاته واما ما ذكره من اخبار الصحاح
الستة ليست مثل اخبار الروافض فهو مسلم وكيف يكون اخبار اهل السنة مع تبري جماعة منهم مثل اخبار الروافض المتمسكين بالكتاب والعترة
واما قوله فقد وقع اجماع الائمة على صحتها فمزيف بان مراده من الائمة الذين الى الان اجماعهم خارج عن درجة الاعتبار وقد سبق التصريح لكلام
في اخبار الفريقين بنحو مشبع للابي انشاء الله تعالى **قال المصنف** رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين عن عائشة قالت رايت النبي ص
يسترني بردائه وانا انظر الى الحبشة وهم يلعبون في المسجد فزجرهم وروى الحميدي عن عائشة قالت دخل علي رسول الله ص وعندي جاريتان تغنيان بغناء
بعاث فاضطجع على الفراش وحول وجهه ودخل ابو بكر فانتهرني وقال مزمار الشيطان عند النبي ص فاقبل عليه رسول الله ص وقال دعهما فلما غفل
غمزتهما فخرجتا وكيف يجوز للنبي ص الصبر على هذا مع انه صلى الله عليه نص على تحريم اللعب واللهو والغناء ويهلو منه في الخصوص مع زوجته وهل لا دخلته الحمية
والغيرة مع انه من اغير الناس فكيف انكر ابو بكر وعمر عليهما فهل كانا افضل منه واكمل وقد رووا لعنهم انه لما قدم الى المدينة من سفر خرجن بنات
المدينة يلعبن بالدف فرحا بقدومه وهو يرقص باكمامه هل يصدق مثل هذا عن رئيس ومن له ادنى وقار نعوذ بالله من هذه السقطات مع انه
لو نسب الشخص احدهم الى مثل هذا قابله بالسب والشتم وتبرأ منه فكيف يجوز نسبة النبي ص الى مثل هذه الاشياء التي ينزه منها انتهى **وقال الناصب**
خفضه الله اقول صح انه لا يرتفع بحرام مطلقا وكذا اللهو كما ذكر في موضعه وما ذكر من ضرب الجاريتين بالدف عند عائشة كان ايام عيد واتفق

دالاً على جواز اللهو وضرب الدف في أوقات السرور كالأعياد والختان والإملاك وإنما منع أبي بكر عنه فإنه كان لا يعلم جوازه في أيام العيد ثم تمة الحديث
النبي صلى الله عليه وآله قال لأبي بكر دعهما فإنها أيام عيد فعلم بذلك أن منع أبي بكر من فعل رسول الله من ضرب الدف والغناء ليس بحرام في أيام العيد ومما ذكر أن إنشاد المدينتين حرمت
أنه من جوده من الشعر فذلك كان من خصائص إنشاد المدينتين ولم ينه عنه رسول الله لأنها كانت قبل نزول الحجاب ولا يمكن كونه يظهر السرور بحضرة رسول الله
وهو عبادة وإن ترك المروة في أمثال هذه الأمور التي توجب الألفة والموافقة وتطييب الخواطر وتشريح المسائل جائز ولكن نعم ما قيل شعر وعين الرضا
عن كل عيب كليلة ولكن عين السخط تبدي المساويا **وأقول** استدلال الناصب بفحواها على عدم الحرمة مضر في هذه الرواية وما يشاكلها مما تشنع به أهل الخصم
فاستند في الحكم بعدم الحرمة بهذه الرواية كان مضرا وإن كان له دليل آخر من القرآن والإجماع فلابد من ذكره حتى ينظر فيه ودلالته على أن قول أبي بكر مزمارة
الشيطان صريح في أنه من فعل الشيطان ولم ينكر عليه النبي في قوله هذا ولعله أراد بحجو اللعب لكونه في موضعه قوله تعالى إنما الدنيا لهو ولعب وزينة الآية كالشد
ما عنه المراد كليلة في رسالة الإحلال من جانب صحابه أمثاله ميل الحنفاء فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا وأما الحصلة من أن أبا بكر لم يعلم جواز ذلك في العيد فكون
نقصا له حيث جهل ما علمته طفلة الصغيرة والجاريتين وأما ما ذكره من تتمة الحديث فهو من إضافاته ومخترعاته التي لا يروج إلا على جاهل مثله مع ما فيه
من لزوم جهل أبي بكر بما علمه الأطفال والسوقية كما مر وأما ما ذكره من أنه يمكن أن يظهر السرور بحضرة رسول الله وهو عبادة مدفوع بأن السرور عبادة لكن ما يرون
بين الصبح مع الدف معصية والكلام فيه في وصف النبوة وأما ما ذكره من أن ترك المروة في أمثال هذه الأمور التي توجب الألفة والموافقة وتطييب الخواطر و
تشريح المسائل جائز مردود بأن كثيرا من الأمور التي من ترك المروة ويقدح في العدالة اتفاقا مما يوجب الألفة والموافقة مع جماعة لا يبالون بترك المروة
والتقوى كما في هناك سن ما ذكره يلزم أن يكون جائزا وهو مما لا يقول به عاقل مسلم وأما إرادة تشريح المسائل فقد علمت ما فيه **قال المصنف** رفع الله
درجته وفي الصحيحين أن ملك الموت لما جاء ليقبض روح موسى لطمه موسى ففقأ عينه فكيف يجوز لعاقل أن ينسب موسى مع عظمته وشرف منزلته وطلب قربه
من الله تعالى والفوز بمجاورة عالم القدس إلى هذه الكرامة وكيف يجوز منه أن يوقع بملك الموت ذلك وهو مأمور من قبل الله تعالى انتهى **وقال الناصب**
خفضه الله قول الموت بالطبع مكروه للإنسان وكان موسى رجلا حادا كما جاء في الأخبار والآثار فلما صح الحديث وجب أن يحمل على كراهته للموت وعدم قصد على
لطم ملك الموت كما أنه ألقى الألواح وأخذ برأس أخيه يجره إليه هذا الاعتراض وارد على ضرب هارون وكسر ألواح التوراة التي أعطاها الله تعالى إياه فما هذه
وجهه ويمكن أن يقال كيف يجوز أن ينسب إلى موسى إلقاء ألواح الله وطرح كتاب الله تعالى وكسر لوحه إهانة لكتاب الله وكيف يجوز له ضرب هارون وهو نبي مرسل
وكل هذا عند أهل الحق محمول على ما يعرض للبشر من صفات البشرية ولا يضر هذه فدح في ملكة عصمة الأنبياء وأما عند ابن المطهر فهي محمولة على ذنوب
الأنبياء ولو لم يكن القرآن متواترا ونقل لابن المطهر الحلي أن موسى ألقى الألواح وأخذ برأس أخيه يجره إليه لكان ينكر هذا ويعترض بمثل هذا الاعتراض
فلو أنه نصف من نفسه يعلم أن ما نقول في تعصبه حق انتهى **وأقول** وقد حكم القاضي عياض أن الأكابر بصحة الحديث لأنه مذكور في كتابيهما
متلقاهما بالصحيح وأجاب عما يتضمنه من نسبة الذنب إلى موسى بأن الحديث ليس فيه ما يحكم على موسى بالتعدي وفعل ما لا يجب له إذ هو ظاهر الأمر من الوجه
جائز الفعل لأن موسى دافع عن نفسه من أتاه لإتلافها وقد تصور له في صورة آدمي ولا يمكن أنه علم أنه ملك الموت فدافع عن نفسه مدافعة أدت
إلى فقأ عين تلك الصورة التي تصور له فيها الملك امتحانا من الله فلما جاءه بعد وأعلمه الله أنه رسوله إليه استسلم انتهى وفيه ما فيه أما أولا فلأن عدم إمكان
الاستعلام ممنوع لأن كثيرا ما تشبه الملائكة للأنبياء في صورة غيرهم ويعلمونهم على أن في الحديث أن ملك الموت لما رجع إلى ربه قال أرسلتني إلى عبد لا يريد
الموت فقال ارجع إليه وقل له يضع يده إلخ وهذا قرينة شعوره بالملك أما ثانيا فلأنه لا وجه للامتحان والابتلاء بعد القول بأنه من فعل الواجب من المدافعة
فتفهم وقد يجاب بحمل فقأ عينه على المجاز من قولهم فقأ عين حجته فالمراد بصكه ولطمه بالحجة وفقأ عين حجته وهذا مما لا يلائمه ما وقع في الحديث
بقوله فرد الله عليه عينه وأيضا فما المباحثة الواقعة مع ملك الموت عند قبض روحه حتى يحتاج إلى إبراز حجة وإبطاله والجواب بعينهم بأنه يحتمل
أن يكون هذا الفعل وقع منه من غير اختيار لأن للموت سكرات انتهى وأقول هذا الجواب الخارج عن الصواب مأخوذ مما سبق من قول عمر بن الخطاب في
شأن النبي أن الرجل ليهجر وليهذي على الخلاف فانظروا يا أيها الإخوان بنظر الإنصاف والعقل أن سعيهم في الغواية إلى أي غاية ثم لا يخفى كلا
في تجويز نسبة الذنب إلى موسى بل فيه مخالفة لاعتقادهم أيضا أن ملك الموت مع تلك القدرة والنيابة عن الله تعالى يعجز عن مدافعة موسى في حال نزعه وضعفه
بحيث يتلف عينه ويحتاج إلى الشكاية عنه عند ربه إلى غير ذلك من المضحكات التي يتلو من القبيل أن أمثال هذه النكرات التكثر منهم طويل وإنما ذكره
المرتضى من المعارضة بقضية عصمة موسى في إلقاء الألواح وجر رأس أخيه فلا يصلح للمعارضة أصلا لأن له محملا صحيحا وتأويلا جميلا قد ذكره السيد الشريف
علم الهدى رضي الله عنه واستحسنه فخر الدين الرازي وذكره في تفسيره الكبير وهو أن بني إسرائيل كانوا في نهاية سوء الظن بموسى حتى أن هارون غاب عنهم
غيبة فقالوا لموسى أنت قتلته فلما وعد الله موسى ثلاثين ليلة وأتمها بعشر وكتب له في الألواح من كل شيء ثم رجع فرأى في قومه ما رأى فأخذ برأس
أخيه ليدنيه من نفسه ويتفحص عن كيفية الواقعة فخاف هارون أن يسبق إلى قلوبهم ما لا أصل له فقال إشفاقا على موسى لا تأخذ بلحيتي ولا برأسي
لئلا يظن القوم بك ما لا يليق بك إن نقص عنه عنوة بنا نعو طوق كما يخفى أن أخذ اللحية والرأس عند الملاقاة والمشاورة عادة جارية بين العرب إلى الآن
ولو كان فيه للإهانة لظهر الحدة ولتعلل وإن لبس فالبس ثم أقول يجوز أن يكون دفع ذلك الاعتراض والمعترض من فهما قولهم يا ابن أم أو يقال أنه سمعي إلخ قبل
أن أكثر الأسئلة الواردة المتوجهة إلى الأنبياء كقوله تعالى ولو تقول علينا بعض الأقاويل الآية من هذا القبيل فإن حاصل أن إلقاء الألواح

ان فيه

كان المصلحة اظهار الغضب في القوم وانزجارهم عما صدر عنهم من الغواية لا مصلحة دينية في لطم ملك الموت وفقأ عينه بل كان المصلحة في تمكينه
كما مر ولما ما ذكر من كسر الالواح وتقصيره ان فيه اهانة كتاب الله تعالى فذلك من خرافات الناصب عليه ما يستحقه وعلى ابائه ولما نره كما لا يخفى ومن ابن علم ان سبب
موسى من القاء الالواح كان اهانة كتاب الله تعالى دون ما ذكرنا من المصلحة ولو صح نقضه لذلك لكفى في دحان عصمته سوأ ادعاء الحد الى النبي الى لوالد وغيرها وما ابه
وكل هذه عند اهل الحق محمول على ما تعرض للبشر الخ فيوجب خروج امامه فخر الدين الرازي وشيخه صاحب المواقف عن اهل الحق حيث حملوا ذلك على ما حمله
عليه ابن المطهر طهر الله رمسه مما لا يناسب طهارة الانبياء عليهم السلام فالعجب ان الناصب يحمل الايات التي ظاهرها يخالف الانبياء على رأيه الاولى والانسب
على ظواهرها ويحكمون عليهم بالمعاصي والخطاء مع دلالة العقل على وجوب تنزيههم عن ذلك ومع تجوزه الحامل لظواهر تلك الايات ويحمل هذه الايات عن
الخطاب وكلماته التي ظاهرها منكر ومرتبته اقل من مرتبة الانبياء عليهم ما نسب الا يجعوا على خلاف ظاهرها ويمنعون من جواز حملها على ظواهرها مع ان كلامه
لا محمل له وتبركون الحمل بظاهره بغيرها وبلا واضح وتوجيه بين وهلا ساووا بينه وبين الانبياء الذين هم في محل التعظيم وما ذاك الا من غلبة الافتتان
وشدة العصبية والاغتشاش واما قوله ولو لم يكن القرآن متواترا ونقل ابن المطهر ان موسى القى الالواح واخذ برأس اخيه يجره اليه لكان ينكر هذا الخ
فرجم بالغيب ورمي في الظلام كما لا يخفى ومن ابن علم انه لم يكن يحمله على ما ذكرناه من المحمل الذي ارتضاه مرتضى الشيعة ووافق فيه فخر الدين الرازي
وغيره **قال المصنف** رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين عن رسول الله ص قال يصطف الخلق يوم القيمة وانهم يأتون آدم ويسألونه
الشفاعة فيعتذر اليهم فيأتون نوحا فيعتذر اليهم فيأتون ابرهيم فيقولون يا ابرهيم انت نبي الله وخليله من اهل الارض اشفع لنا الى ربك
اما ترى ما نحن فيه فيقول لهم ان ربي قد غضب غضبا لم يغضب قبله ولن يغضب بعده مثله واني قد كذبت ثلث كذبات نفسي نفسي اذهبوا الى غيري
وفي الجمع بين الصحيحين عن رسول الله ص قال لم يكذب ابرهيم النبي ع قط الا ثلث كذبات كيف يجوز لهؤلاء نسبة الكذب الى الانبياء وكيف لو نوقش شرايعهم
مع الاعتراف بتعمد كذبهم انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد عرفت فيما سبق ان الاجماع واقع على وجوب عصمة الانبياء عن الكذب واما
الكذبات المنسوبة الى ابرهيم في صحيح الحديث فالمراد منه صورة الكذب لا حقيقته كما قال بل فعله كبيرهم هذا فاسئلوهم ان كانوا ينطقون وكان مراده
الزامهم ونسبة الفعل الى كبيرهم لان الفاس الذي كسر به الاصنام وضعه على رقبة كبير الاصنام فالكذب بالمال ليس كذبا في الحقيقة بل هو صورة
الكذب في كان التأويل ظاهرا وهذا الايماء عند وقوع الضرورة انتهى **واقول** قد مر ان الاجماع لم ينعقد على العصمة عن الكذب على
الاطلاق بل خصها الاشاعرة بما بعد النبوة واما ما ذكره من ان المراد بكذبات ابرهيم ما كان في صورة الكذب لا حقيقته فيما نقل عنه اعتذار ابرهيم
عن شفاعة الناس بانه كذب ثلث كذبات فلا يليق بطلب الشفاعة من الله تعالى وايضا يأبى عنه قوله في الرواية الثانية ان ابرهيم لم يكذب قط الا
ثلث كذبات فان ما يفيده سوق الكلام من الحصر والتأكيد بقوله قط يدل على انه اراد حقيقة الكذب كما لا يخفى والحاصل انا نعلم ان الكذب الذي
نسب الى الانبياء ليس بكذب بل هو من المعاريض التي يقصد بها الحق وهو الزام الخصم وتبكيته كما لو قال لصاحبك وقد كتبت كتابا بخط في غاية
الحسن اكتبت هذا وصاحبك امي لا يحسن الخط فقلت بل كتبته انت كان قصدك بهذا الجواب تقريره لك مع الاستهزاء لا نفيه عنك واثباته للامي لكن
الكلام في الكذب الذي كونه في الحديث المنقول ثم اذا لم يكن ذلك الكذب كذبا حقيقة كما ذكر اولا ولم يكن به باس كما ذكره ثانيا فما وجه ما وصف
متن الحديث من شدة غضبه تعالى في ذلك حتى يأس ابرهيم عن قبول شفاعته وعدل الى الاعتذار **قال المصنف** رفع الله درجته وفي الجمع
بين الصحيحين ان النبي ص قال نحن احق بالشك من ابرهيم اذ قال رب ارني كيف تحيي الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي ويرحم الله لوطا لقد كان
يأوي الى ركن شديد ولو لبثت في السجن طول لبث يوسف لاجبت الداعي كيف يجوز لهؤلاء القوم الاجتراء على النبي ص بالشك في العقيدة
انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول كان من عادة النبي ص التواضع مع الانبياء كما قال لا تفضلوني على موسى وقد ذكر في هذا الحديث
يونس بن متى وقال لا تفضلوني على
فضائل الانبياء فذكر ثبات ابرهيم في الايمان والمراد من الحديث ان ابرهيم مع ثباته في الايمان وكمال اشتغاله في اثبات الصانع والمشركين
يريد الاطمئنان ويقول ولكن ليطمئن قلبي فنحن احق بهذا التردد الذي يوجب الاطمئنان واما الرحم على لوط فهو امر واقع فان لوطا كان يأوي
الى ركن شديد كما قال الراوي الى ركن شديد فترحم له رسول الله ص لانه كان ضعيفا وليس فيه دلالة على انه عاب لوطا في اويه الى الركن الشديد
واما قوله لو لبثت في السجن طول ما لبث يوسف لاجبت الداعي فغرضه وصف يوسف ع بالصبر والتثبت في الامور وانه صبر مع طول السجن حتى بين
امره فانظروا معاشر الناظرين هل في هذه الامور يرجع عيب وشين الى الانبياء مع ان الحديث صحيح وهو يطعن في قول النبي ص نعوذ بالله من سوء الفهم
انتهى **واقول** لا دلالة بالجملة لما فهم من الحديث على ارادة نبينا التواضع مع ابرهيم واي تواضع في اثباته له الشك الذي هما بريئان عنه لوقوع
مصرح به كلام الحكيم في القرآن على انه لم يرد الشك بل اراد زيادة الاطمئنان والانتقال من العلم بالنظر الى ... وبهذا ظهر ان ما ذكره الناصب من ان المراد
بالحديث لا يرتبط بالشك قطعا هذا وقد نقل القسطلاني شارح البخاري عن الشافعي انه قال معنى الحديث ان الشك يستحيل في حق ابرهيم ولو كان الشك
متطرقا الى الانبياء لكنت احق به من ابرهيم وقد علمتم ان ابرهيم لم يشك فانا لم اشك ايضا ... الفقرة وعلى الاحتمال ابرهيم اولى بذلك التوهم
واقول هذا التأويل الطويل العليل المشتمل على التمويه والتسويل يوجب الحاق الحديث بالتعمية والالغاز فكان يجب على الشافعي ان يسلك
اسلوب علم ليصح هذا الحديث اما ساويه كره وبلملت تلقي ظاهره بالانكار ونقلا عن الزركشي انه قال لو كان الامثال السابقة او ...

فى اللغة لنفى المعنى عن الشيئين نحو الشياطين خير من زيد اى لا خير فيهما وكقوله تعالى اهم خير ام قوم تبع اى لا خير فى الفريقين وعلى هذا معنى قوله نحن
احق بالشك من ابرهيم لا شك عندنا جميعا وهو احسن ما يتخرج عليه هذا الحديث انتهى واقول يتجه ظاهر اذ فهناك ما نحن فيه على ابقائه من السابقين
نقتضى ان يكون معناها نفيا لا حقيقة بالشك لا نفى الشك وهذا لا اشكال فيه للمتأمل واما ما ذكره من ان فى الجملة الثالثة وصف يوسف عليه
والتثبت فى الامور الخ فمدفوع بانه مع ذلك يتضمن انه هها النبى عدم صبره على ذلك فى سبيل الله وانه لو كان فى مقام يوسف لاجاب دعوة الملك وهذا
هو محط التشنيع الذى ينبغى براءة النبى عنه وهذا ما اراده المص قدس سره واما الجملة الثانية فهى وان كانت فى نفسها ظاهرة فيما ذكره
الناصب لكن مجموع ما ذكره من الجمل الثلثة حديث واحد مذكور فى صحيح البخارى والاولى والثالثة صريحتان فى الشك وعدم الصبر فلزم ان يكون
الثانية ايضا واقعة على ما يناسبهما بان فهم النبى منها ان الباعث للوط على الالتجاء الى كرشديد ضعف اعتقاده وفتور اعتماده واتكاله
على الله تع ولهذا اوله القسطلانى بان المعنى لو اراد لاوى اليه لكن اوى الى الله انتهى ويؤيد ما ذكرنا ما ذكره البخارى بعيد ذلك من قوله
باب قصة لوط ع حدثنا ابو اليمان انا شعيب انا ابو الزناد عن الاعرج عن ابى هريرة ان النبى قال يغفر الله للوط ان كان ليأوى الى ركن شديد
انتهى فان فيه دلالة على ان لوطا يحتاج ان يستغفر له ان قال ذلك وفضح الصبر على اذى القوم والله المستعان **قال المصنف**
رفع الله درجته وفى الصحيحين وقال بينما الحبشة يلعبون عند النبى بحرابهم فدخل عمر فهوى الى الحصى فحصبهم بها فقال له رسول الله
دعهم يا عمر وروى الغزالى فى احياء علوم الدين ان النبى كان جالسا وعنده جوار يتغنين ويلعبن فجاء عمر فاستاذن فقال النبى للجوارى اسكتن فسكتن فدخل
عمر وقضى حاجته ثم خرج فقال لهن عدن فعدن الى الغناء فقلن يا رسول الله من هذا الذى كلما دخل قلت اسكتن وكلما خرج قلت عدن الى الغناء فقال هذا
رجل لا يؤثر سماع الباطل كيف يحل لهؤلاء القوم رواية مثل ذلك عن النبى اترى عمر اشرف من النبى حيث لا يؤثر سماع الباطل والنبى يؤثره انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول اما لعب الحبشة بالحراب فقد كان يوم العيد وقد ذكرنا انه يجوز اللهو يوم العيد بالاتفاق ويمكن ان يكون تجويز
ذلك اللعب بالحراب لانه ينفع فى الحرب وفيه المهارة من طعن الحربة وكيفية تعليم الفاء فى الحرب وكل ما كان من امر الحرب فلا باس به ويمكن ان يكون عمر لم يعلم
جوازه فعلمه النبى واما ما روى عن الغزالى فان صح يمكن حمله على جواز اللعب للطفل وفى ايام الاعياد وكان النبى يسمع لضرورة التشريع حتى يعلم ان اللهو ليس
بحرام وربما كان عمر يمتنع منه ومكنه رسول الله تعالى على عدم السماع ليعلم ان الاولى تركه وسمع هو كما ذكرنا لضرورة التشريع فهل يلزم من هذا ان يكون
عمر اشرف من النبى وعمر من امته وممن يتعلم منه الشريعة انتهى **واقول** ما ذكره من ان ذلك اللعب كان يوم العيد رجم بالغيب كما ان ما ذكره من انه يجوز
اللهو يوم العيد دعوى من غير دليل ودعوى الاتفاق على جواز ذلك ممنوع لظهور مخالفة الشيعة ومن وافقهم فى ذلك اللهم الا ان يريد اتفاق الفساق
من اهل النصب والنفاق عليه ولبس فى اتفاقهم رواج ونفاق كما لا يخفى ومن هذا يعلم ايضا بطلان قوله ويمكن ان يكون تجويز ذلك الخ وقد علم
بطلان قوله ويمكن ان يكون عمر الخ بما ذكرناه فى بعض الفصول السابقة فتذكر واما قوله وكان النبى يسمع لضرورة التشريع الخ فيقال فى جوابه
ثبت العرش ثم انقش وهل كون ذلك شرعيا الا اول البحث والنزاع وكذا الكلام فى توجيهه لما روى الغزالى وبالجملة ما ذكره الناصب من التاويلات البارد
الشبيهة بتاويلات الباطنية من الملاحدة لا يندفع ما يلحقها من الشناعة لو ابتليتم من قوله هذا الرجل لا يؤثر سماع الباطل فان ما هو جائز او مكروه لا يوصف
بالباطل فيلزم منه ان النبى يريد السماع الباطل دون عمر وهذا كفر محض ممن يعتقده كما لا يخفى على من امن بالله ورسوله فضلا عن استلزام اشرفية
عمر عن النبى فيه على ان ما يكون تشريعه ضروريا لا يكون تركه اولى فتامل **قال المصنف** رفع الله درجته وفى الصحيحين عن ابى هريرة قال اقيمت الصلوة
وعدلت الصفوف قياما قبل ان يخرج الينا رسول الله فخرج الينا رسول الله فلما قام فى مصلاه ذكر انه جنب فقال لنا مكانكم فلبثنا على هيئتنا هيأتنا
قياما ثم رجع فاغتسل ثم خرج الينا وراسه يقطر فكبر فصلينا فلينظر العاقل هل يحسن وصف ادنى الناس بانه يحضر فى الصلوة ويقوم فى الصف وهو جنب
وهل ذلك الا من تقصيره فى عبادة ربه وعدم المسارعة اليها وقد قال الله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم فاستبقوا الخيرات فاى مكلف احق بقبول هذا الامر
النبى وفى الصحيحين عن ابى هريرة قال صلى بنا رسول الله احدى صلوتى العشاء واكثر ظنى انها العصر ركعتين ثم سلم ثم قام الى خشبة فى مقدم المسجد فوضع الجمع بعزمه
يده عليها وفيهم ابو بكر وعمر فهابا ان يكلماه وخرج سرعان الناس فقالوا اقصرت الصلوة ورجل يدعوه ذو اليدين قال يا نبى الله انسيت ام قصرت الصلوة
فقال لم انس ولم اقصر وقال بلى قد نسيت قال صدق ذو اليدين فقام فصلى ركعتين ثم سلم فلينظر العاقل هل يجوز نسبة هذا الفعل الى رسول الله وكيف
يجوز منه ان يقول ما نسيت فان هذا سهو فى سهو ومن يعلم ان ابا بكر وعمر حفظا ما نسى رسول الله مع انهما لم يذكرا ذلك للنبى انتهى **وقال الناصب**
خفضه الله اقول قد مر فيما سبق جواز السهو والنسيان على الانبياء لانهم بشر سيما اذا كان السهو موجبا للتشريع فان التشريع فى الاعمال الفعلية اكد واثبت
من الاقوال فما ذكر من حديث تذكر الجنابة من باب النسيان وفيه تشريع العمل بعد النسيان اذا تذكر ولهذا ترجم البخارى الباب الذى ذكر فيه هذا الحديث بقوله
باب من تذكر انه جنب يرجع ويغتسل ولا يلزم من هذا نقص وما ذكر من سهو رسول الله فى الصلوة فهو سهو يتضمن التشريع فلا باس به وما ذكر من نسيانهما
السهو فهذا ايضا يتضمن التشريع لانه شرع بذلك للناس جواز وقوع الفعل المتعلق بالصلوة فى اثناء الصلوة وكذا الكلام القليل والعجب انه يقول
كيف يجوز ان يحفظ ابو بكر وعمر ما نسى رسول الله واى عجب فى هذا فان الامام كثيرا ما ينسى والماموم لا ينسى فلا يلزم من هذا فضل الماموم على
الامام ومثل هذه الكلمات لا تصدر الا من جاهل او من حرف انتهى **واقول** قد سبق الكلام منا ايضا على ما ارتكبه من الجواب وعلى ما استدل عليه من ان النبى بشر

وعدم حمل

وعلى جعل السهو والنسيان وسيلة الى التشريع واما ما حضر هذا المقام به من ان التشريع في الاعمال الفعلية اكد فممنوع بل القضية منعكسة نحو ان يكون
التشريع القولي مخصوصا به بخلاف الامر القولي العام وبهذا يعلم ضعف ما التزم بعضهم من التشريع بها الفعلية المنافية له واما قوله لانه شرع بذلك النسيان
جواز وقوع الفعل المتعلق بالصلوة في اثناء الصلوة فمدفوع لان ظهور تشريع النسيان لم يكن متوقفا على ان يقف النبي ع بعد الصلوة قائما على خشبة المسجد
واضعا يديه عليها ثم يدخل الحجرة ثم يخرج فيسئل عنه فيجيب بانه نسي كما لا يخفى ثم يسئل عنه فيجيب بمثل الاول مع ان التكلم بكلام الآدميين والفعل الكثير
للصلوة مفسد عند الفقهاء الاربعة ايضا اما الاول فلما في كتاب الينابيع ان مما يتوقف عليه صحة الصلوة ترك الكلام لقوله ع لا يصلح فيها شيء من كلام
الناس وقال الشارح الاصفهاني المراد بكلام الناس ما يخاطب الناس فيما بينهم وفي التتمة وغيره هو المسموع المنهي سواء كان مفهما ام لا هذا هو التمية
مذهب الفقيه وعليه اللغوي والاصولي واما النحوي فلا يطلق الكلام الا على المفهم فلما اشترط فيها ترك الكلام فيبطل بالنطق بحرفين وحرف مفهم ثم لو
اذا المد فتح انتهى نعم قال الشافعي انه لا يبطل الصلوة الكلام القليل نسيانا او جهلا ان لم يكثر ذلك الكلام بحسب العادة على الصحيح الذي في الام وقطع به جمهور
الشافعية وعند ابي حنيفة على ما في الهداية وغيرها يبطل بالنسيان والجهل لعموم ما مر من الحديث وبهذا ظهر ان ما زعمه الناصب من ان ما نسب الى النبي
من ايراد الجواب داخل في الكلام القليل الملحق مخالف لمذهب اصحابه ايضا واما الثاني فلما في الينابيع وشرحه ايضا انه يبطل الصلوة بغير فعل مجانس لافعال
الصلوة ان فحش ذلك الفعل كوثبة الفاحشة وان لم يكن كثيرا او فعل غير مجانس نادر للعبث مثل ضرب احدى الراحتين بالاخرى او ان يفعل غير مجانس كثير في ذلك
الفعل بحسب العادة فيبطل الصلوة على الظاهر او هو الذي عليه الاكثرون والفعل الكثير مثل ضربات ثلث وخطوات ثلث متوالية كل واحدة فلا يبطل
باقل من ثلث ولا بثلث واكثر عن غير متوالية والقلة والكثرة بحسب العرف والعادة على الاصح الذي عليه الجمهور انتهى واما ما ذكره في مقام دفع
التعجب من ان الامام كثيرا ما يسهو والماموم لا يسهون الخ فقد سهى فيه عن علو شأن النبي فان الكلام في سهو النبي امام الصلوة الذي جوز اهل
السنة ان يكون غايبا جاهلا فاجرا بل في الامام النبي المعصوم المؤيد بالنفس القدسية والوحي الالهي الذي يتوقع ببركته صفاء المامومين عن
السهو والنسيان والخطاء والطغيان كما قال مداح ائمة اهل البيت عليهم السلم بالفارسية نظم زهی امام که پاسش نگاه میدارد بوقت نیت
اگر بشبه خاطر ماموم مگر نجا بماند وگرنه اندر وقف بعد کتابنکو ذکر مقام او معلوم ولقد علم بما قررنا واوضحنا ان ما ذكره المصنف من خرق
الحجر عن الموثقين وبالمعنى الآخر لا يصدق الا على امثال ما اتى به الناصب ركيك المضمون قال المصنف رفع الله درجته وفي الصحيحين عن عبد الله بن
عمر انه كان يحدث عن رسول الله ص انه لقي زيد بن عمرو بن نفيل في ذلك قبل ان ينزل الوحي على رسول الله ص فقدم اليه رسول الله ص سفرة نقي
فيها لحم فابى ان يأكل منها ثم قال اني لا اكل مما تذبحون على انصابكم ولا اكل مما لم يذكر اسم الله عليه فلينظر العاقل هل يجوز ان
ينسب نبيه الى عبادة الاصنام والذبح على الانصاب واكل منه وان زيد بن عمرو بن نفيل كان اعرف بالله منه واتم حفظا ورعاية لجانب
الله نعوذ بالله من هذه الاعتقادات الفاسدة انتهى قال الناصب خفضه الله اقول من غرايب ما يستدل به على ترك الامانة هذا الرجل
وعدم الاعتماد والوثوق على نقله روايته هذا الحديث فقد روى بعض الحديث ليستدل به على مطلوبه وهو الطعن في رواية الصحاح وما ذكر تمام
الحديث ان رسول الله ص لما قال لزيد بن عمرو بن نفيل هذا الكلام قال وانا ايضا لا اكل من ذبيحتهم مما لم يذكر عليه اسم الله ثم اكلا معا فهذا
الرجل لم يذكر هذه التتمة ليتمكن من الطعن في الرواية نسأل الله العصمة من التعصب فانه بئس القبيح انتهى واقول من بدايع هذا الناصب الفاجر حيلة
الكاذب الخائن انه لما اراد التفصي عن التشنيع المتوجه على اصحابه في هذه الرواية وانه بعض ما اخترعه من العبارات [illegible] وتشدد في
الحاقها بالحديث والغرابة ونسبة المصنف قدس سره الى الخيانة والتقصير وختم ذلك بسؤال العصمة عن التعصب ليسد بذلك باب رجوع الناظرين الى اصل
الرواية فلا يطلعوا على خيانته فيها بالزيادة عليها وانا اصل ما قد رأينا صحيح البخاري فكان الحديث كما نقله المصنف قدس سره ولم يكن من الاضافة التي
ذكرها هذا الناصب الخائن الشقي عين ولا اثر ومن الى تحسين ظنه في هذا الشقي السقيم فليرجع الى ذلك الصحيح لينتفع لما اتى به من الكذب الصريح
فيه هنا انه يظهر ما اشرنا اليه في بعض المراتب من ان اصحاب الناصب بعلمهم بما نبههم الشيعة على شناعة بعض احاديثهم يزيدون على ذلك او ينقصون
عنه على حسب ما يعرض لهم من ضيق الخناق فلا اعتماد بما يرويه اهل الشقاق قال المصنف رفع الله درجته وفي الصحيحين عن حذيفة بن اليمان قال كنت
مع النبي ص فانتهى الى سباطة قوم فبال قائما فتنحيت فقال ادن فدنوت حتى قمت عند عقبيه فتوضأ ومسح على خفيه فكيف يجوز ان ينسب الى رسول الله
البول قائما مع ان ارذل الناس لو نسب اليه هذا تبرأ عنه ثم المسح على الخفين والله يقول وارجلكم فانظروا الى هؤلاء القوم كيف يجوزون الخطاء
والغلط على الانبياء وان النبي يجوز ان يسرق درهما ويكذب في نفسه لا شيئا ولعمري ما انتهى قال الناصب خفضه الله اقول الخلاف في جواز البول
قائما فالذي يجوز يستند لهذا الحديث وعن الاطباء ان البول قائما ينفع الكلية والخصر فالنبي عمل هكذا ليشرع جواز البول قائما وانه ينفعه
ليصحو من البول قائما سيما اذا كان متعمدا للتشريع وطلب الدنو من حذيفة ربما يكون للتشريع جواز البول بقرب من الناس بخلاف الغائط
لغلظته ولنفرة الطبع فلهذا كان يبعد من الناس في الغائط دون البول واما المسح على الخف فهو ثابت بالاجماع من اهل السنة كما سيأتي في مباحث الفقه
ان شاء الله فهو والله اعلم ثم ما ذكر انهم جوزوا الخطاء والغلط على الانبياء والنبي يجوز ان يسرق درهما فقد ذكرنا ان هذا افتراء محض وحسب
تنزيه الانبياء من الصغيرة الدالة على الخسة انتهى واقول لا يخفى ان نفع الكلية عند الاطباء لا ينحصر في البول قائما ولا هو من المعالجات التي

يحتمل

يحصل بها سائر الناس حتى يعارض هذا فيه الطعن ويضطرب معه الشريعة ولو تنزلنا عن ذلك فنقول نورد عليهم مثل ما اورده القفال الشاشي على الحنفية من انا
نعلم ببديهة العقل ان الله سبحانه لم يرسل رسولا لاجل تشريع مثل هذا الحكم وتحقيق وجه ابتلاء القوم لغيبة الرواية الموضوعة انما اختلقها بعض
النواصب وبعض اصحابه ان البواقي ثم احصن الله به وحفظوه لذلك كما ذكره النووي في شرح هذا الحديث من صحيح مسلم ورووا ان فيها خوف وتساعد
شركوا معه النبوة بوضع هذا الحديث لئلا يجتري احد على تشنيعه ويؤيد هذا ما نقل عن عائشة في هذا المقام انها قالت من حدثكم ان رسول الله
كان يبول قائما فلا تصدقوه ما كان يبول الا قاعدا ثم نقل عن ابن المنذر في الاشراف انه قال اختلفوا في البول قائما فثبت عن عمر بن الخطاب وزيد بن ثابت
وابن عمر وسهل بن سعد انهم بالوا قياما انتهى هذا واقول لعل الناصب انما استدل على جواز البول قائما بما في كتب الطبية من نفعه الكلية ولم يستند
بما نقله النووي عن شيخهم وخليفتهم عمر من نفع الصنيع الذي يحضر عن انتقال الذهن الشيعة من احصنا الذي يولي ما اشتهر من ابتلاء ذلك الشيخ
الجليل بعلة المشايخ ويغتذى باحصار دبر معليه كما قال شاعرهم في اثبات استحقاق امير المؤمنين للامامة ونفيها عنه **نظم** امام اواست
كمرد كشت بريش كردد رست نه انكه دوخت بصد حيله وصد له براندام امام اواست كه خلوتيها غلام وبند نه انكه از همه افتد بزير تا غلام
ان قلت ذكر الكلية ايضا كما وقع في نقل الناصب عن الاطباء يوجب انتقال الذهن الى ما اشتهر من ان ذلك الشيخ ربما كان يعالج تلك العلة باستعمال
كلية الحيوانات على ما يدل اشار اليه ذلك الشاعر في بيت اخر فقال **نظم** بكو دخوان سر وحكو نمره يابد سكي كه اورد تو نقش كرده كرده دخا
قلنا نعم يمكن الانتقال من هذا ايضا الى ما ذكر لكن الانتقال من كلام نقل الشيخ الى علته اظهر فبالاحتراز اولى واحق فتدبر واما ما ذكره من
تشنيعه بتجويز نسبة الذنب على الانبياء الى اهل السنة افتراء ومكابرة ومراء لما سيجيء في مباحث الحدود والجنايات من المسائل الفقهية انهم قالوا
ان الذنب لا يبنى على ... لانه لا قطع فيه مسرقته لا يكون كبيرة وقد مر ان الصغيرة جائزة على الانبياء عند جماعة من اهل السنة فظهر تجويزهم لسرقة
الذنب عليهم كما ذكره المصنف **قال المصنف** رفع الله درجته وقد لزمهم من ذلك محالات منها جواز الطعن على الشرايع وعدم الوثوق
بها فان المبلغ اذا جوزنا عليه الكذب في سائر المعاصي جاز ان يكذب عمدا او نسيانا او يترك شيئا مما اوحي اليه او يامر من عنده فكيف يبقى
اعتماد على اقوالهم انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد علمت فيما سبق مذهب الاشاعرة وانهم لا يجوزون الكذب عمدا على الانبياء
ولا سهوا وهذا مذهبهم واما السهو في غير الكذب فيجوزونه ولا باس فيه لان الله تعالى هو الذي يوقع عليه السهو ليجعله سببا للتشريع انتهى
واقول الكلام مع من جاء من اهل السنة وقوع الكذب وغيره من المعاصي عن ابرهيم وغيره من الانبياء في حال النبوة كما مر ولا يدفع ذلك
القول بان خصوص الاشاعرة منهم لا يجوزون الكذب بالخ على ان الاشاعرة حيث يجوزون عليهم الكذب في سائر الكبائر قبل البعثة فلا يبقى
اعتماد على اقوالهم بعدها ايضا كما سيتضح ان شاء الله تعالى واما ما ذكره من ان الله تعالى يجعل السهو على النبي سببا للتشريع فقد مر ان الله تعالى
متعال عن هذا التشريع الشنيع **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه ان فعل المعصية فاما ان يجب علينا اتباعه فيها فيكون
قد وجب علينا فعل ما وجب تركه واجتمع الضدان وان لم يجب انتفت فائدة البعثة انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد ذكرنا
هذا الدليل فيما مضى من قبل الاشاعرة وهو حجة على من يجوز المعاصي على الانبياء وهذا ليس من مذهب الاشاعرة والصغاير التي يجوزونها على الانبياء
ما يقع على سبيل الندرة ولا يقدح هذا في ملكة العصمة كما قدمنا ويجب ان يكون في محل يعلم انه واضح فيها على سبيل الندرة والنبي يبين ان هذا
ليس محل المتابعة وبالجملة قد قدمنا ان تجويز العصمة على الانبياء مطلقا محل تامل لهذا البرهان والله اعلم **واقول** ما ذكره ههنا ما نقع
بمثل ما ذكرنا جوابه عن الفصل السابق فعليك التامل في التطبيق وبالله التوفيق **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه لو جاز
ان يعصي لوجب ايذاؤه والتبري منه لانه من باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لكن الله تعالى قد نص على تحريم ايذاء النبي فقال ان الذين يؤذون
الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخرة انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد ذكرنا هذا الدليل من قبل الاشاعرة وهو حجة على
من يجوز الكبائر واما الصغائر فمن لم يباشر الكبيرة فهي معفوة عنه فلا زجر ولا تعنيف ولا ايذاء انتهى **واقول** يندفع هذا ايضا بمثل ما ذكرنا في
الفصل السابق وقد مر ان الاشاعرة يجوزون الكذب في غير ما يتعلق بالرسالة وغيرها من الكبائر فهذا الدليل حجة على الاشاعرة ايضا **قال المصنف**
رفع الله درجته ومنها سقوط محله ورتبته عند العوام فلا ينقادون الى طاعته فينتفي فائدة البعثة ومنها انه يلزم ان يكون ادون حالا من احاد
الامة لان درجات الانبياء في غاية الشرف وكل من كان كذلك كان صدور الذنب عنه افحش كما قال الله تعالى يا نساء النبي من يات منكن بفاحشة مبينة
يضاعف لها العذاب ضعفين والمحصن يرجم وغيره يجلد وحد العبد نصف حد الحر والاصل فيه ان علمهم بالله اكثر واتم وهم مهبط وحيه ومنازل
ملائكته ومن المعلوم ان كمال العلم يستلزم كثرة معرفته والخضوع والخشوع فينافي صدور الذنب لكن الاجماع دل على ان النبي لا يجوز ان يكون اقل حالا من
احاد الامة ومنها انه يلزم ان يكون مردود الشهادة لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا فكيف يقبل عموم شهادته في الوحي ويلزم ايضا ان يكون
ادنى حالا من عدول الامة وهو باطل بالاجماع ومنها انه لو صدر عنه الذنب لوجب الاقتداء به لقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول لقد كان لكم
في رسول الله اسوة حسنة فاتبعوني والتالي باطل بالاجماع والا اجتمع الوجوب والحرمة انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد سبق ان هذه
الدلائل حجة على من قال بجواز صدور الكبائر عنهم والاكثار من الصغائر حتى يصير سببا لحط منزلتهم عند الناس وموجبا للايذاء والتعنيف وترجيح الامة

عليه

عليه وأما صدور الصغائر النادرة عنهم عليهم السلام إذا كان على سبيل الندرة فغير ممتنع ولا يدل المعجز على جواز انتفائها عنهم شيئا منهم وكل هذه الدلائل قد ذكرناها
فيما سلف دون الاشاعرة وذكرها على سبيل الاستدلال على من يقول بجواز الكبائر فقد علمت أن بعض ذلك لا يدل على جواز نفي الذنب عن الانبياء مطلقا
والله أعلم انتهى **وأقول** ما ذكره الناصب هنا يدل على جهله واضطرابه واشتباه صنعته فيما حاصله تنبيها لما ذكره سابقا فانهم قد نقلوا فيما سبق أن
الدلائل بحجة على من قال بجواز صدور الكبائر على الانبياء ولو اعترف بذلك فقد تم لنا المدعى فاثبت الحجة عليه وهل هو الا النزاع بين الفريقين فيما كان
ان المخالف في النبوة مطالع من امتثال الرسل الانبياء مثل هو وقوع الكبائر والصغائر او جوازه ووقوعها فالاشاعرة كانوا يقولون ان يجوز الجواز الاعمال بذلك والائمة
كانوا قائلين بما خالف له وبالجملة الاشاعرة قائلون بجواز وقوع الكبائر بظنهم فغاية الامر انهم يقولون بان العقل والسمع دل على عدم وقوع بعض الكبائر
بالمعجز كما نكذب بكيف ينكر هذا ويعنونه بذكر ثمة صحيح … وحينئذ الاول لنا ان صدر عنهم الذنب لخ والثاني انهم لو اذنبوا لخ والثالث
انه ان صدر عنهم ذنب لخ وحاصل الكل اللوازم التي ذكرها المصنف … في غالب الدليل تقرير لو جاز صدور الذنب عنهم لكان كذا ولو جاز وقوع الكبائر
لكان كذا والفرق بين العنوانين لفظا ومعنى ظاهر … فقد ثبت منا ابطال هذه اللوازم الذي … الناصب لا اهل … على من قال
بجواز صدور الكبائر والصغائر عن الانبياء عليهم السلام مطلقا فمثل البعثة … بعض منها … الاشاعرة فلا … دفعها الظهها
تنزيه الاشاعرة عن ذلك مع ان الاشاعرة باجمعهم … ان تبين حاصل ما ذكره في المقام من الدليلين الاولين ان يجوز صدور
المعاصي عن الانبياء والائمة يقدح فيما هو الغرض من بعثة الانبياء ونصب الامام اعني قبول اقوالهم وامتثال اوامرهم ونواهيهم … لنا وجه
القدح في ذلك سقوط مرتبتهم عند الناس انه مخفي جدا … الكلام في المسئلة بين الفريقين قلت وجهه ان من يجوز عليه الكبائر واما ما
فان النفس لا تسكن ولا تطمئن الى قبول قوله مثل ما تطمئن الى قول من لا يجوز عليه شيء من ذلك … قال الشريف المرتضى رحمه الله وهذا معنى قولنا
ان وقوع الكبائر والمعاصي منفر عن القبول والامتثال والمرجع فيما ينفر ولا ينفر الى العادات … بالدليل ومن رجع الى العادة علم صدق
ما ذكرنا فان الكبائر في باب التنفير لا تنحط عن الهيئات … والسخافة … انها ممتنعة عنهم فان قيل فقد يجوز
كثير من الناس الكبائر على الانبياء والائمة ومع ذلك لم ينفر … وامتثال اوامرهم وهذا ينافي قولكم ان الكبائر منفرة قلنا هذا كلام
من لا يعرف معنى التنفير انا لم نرد بالتنفير ارتفاع التصديق والامتثال بل ما ذكرناه من عدم سكون النفس وحصول الاطمئنان ولا يشك عاقل في ان
النفس حال عدم تجويز الكبائر اقرب منها الى ذلك عند تجويزها وقد يبعد الامر عند الشيء ولا يرتفع كما يقرب من الشيء ولا يقع عنده الا ترى
ان عبوس الداعي الى طعامه وتجهمه منفر في العادة عن حضور دعوته وتناول طعامه وقد يقع معه ما ذكرناه الحضور والتناول ولا يخرج من ان
يكون منفرا وكذلك طلاقة وجهه واستبشاره وتبسمه يقرب من الحضور والتناول وقد يرتفع عنده ذلك لا … هذا يقتضون ان لا يقع الكبائر بعد حال
النبوة والامامة وان ما قبلها فلا لزوال حكمها بالتوبة المسقطة للعقاب والذم فلم يبق وجه يقتضي التنفير قلنا انا لم نجعل المانع من ذلك الا العقاب
والذم فقط بل لزوم التنفير وذلك الحاصل بعد التوبة ولهذا يجد ذلك من حال لو لاط الداعي الى الله وقد عهد ناسه الاقدام على الكبائر
الذنوب وان تاب عنها بخلاف من لم يعهد منه ذلك والضرورة فارقة بين الرجلين فيما يقتضي القبول والنفور وكثيرا ما فشا عهدان ان ناسا
يعيرون من عهد منه القبائح المتقدمة وان حصلت منه التوبة والندامة ويجعلون بها نقصا وعيبا وقد علمنا ان حال الكبائر بعد التوبة
في التنفير انها قبل التوبة ولا يخرج بذلك عن كونها منفرة فان قلت فيلزم ان الصغائر لا يجوز عليهم مطلقا لا تنفير فيها قلت بل التنفير حاصل منها
ايضا عند التأمل لان اطمئنان النفس وسكونها انما هو مع الامن عن ذلك لا مع تجويزها والفرق بان الصغائر لا توجب عقابا وذما ساقط لان
المعتبر التنفير كما ذكرنا الا ترى ان كثيرا من المباحات منفرة ولا ذم ولا عقاب فيها بل نقول النفرة انما يحصل التنفير عما يورث لفاعله ثوابا
الخصم فانهم الجمهور ما حكموا على بعض الاجتهادات البعيدة عن قانون العقل والنقل بكونه منفرا للعوام مع تصريحهم بان المجتهد المخطئ مثاب كما ذكر ابو
الجويني الملقب بامام الحرمين في رسالته المعمولة في ترجيح مذهب الشافعي فان قيل قد نقل للشافعي اصل مقطوع ببطلانه على وجه الحجة الا انه
شاذ نقله وغاب … فرضا … على بطلان ذلك الاصل وهو انه لا يجوز نسخ السنة بالكتاب ولم يجوز نسخ الكتاب بالسنة وهذا من
المحالات العامي اذا سمع هذا يستنفر طبعه ويزري بمن نقله والاقتداء به الجواب قلنا هذا الاصل غير مقطوع ببطلانه فانه انما لم يجوز نسخ السنة
المتواترة بالكتاب … الكلام على هذا التعصب … من تعاليق هذا التعليق … **قال المصنف** رفع الله درجته
البحث الثالث انه يجب ان يكون منزها عن دناءة الآباء وعهر الامهات … الى ان النبي يجب ان يكون منزها عن دناءة الآباء وعهر الامهات
بريئا من الرذائل والافعال الدالة على الخسة كالاستهزاء به والسخرية والضحك عليه لان ذلك يسقط محله من القلوب وينفر الناس عن الانقياد
له وهذا من المعلوم بالضرورة الذي لا يقبل التشكيك والارتياب وخالف السنة فيه اما الاشاعرة فباعتبار نفي الحسن والقبح فلزمهم ان يذهبوا
الى جواز بعثة من ولد من الزنا المعلوم لكل احد ان يكون ابوه في حال الجمع الفواحش وابلغ اصناف الشرك وهو ممن يتحير … عليه ويصفع
في الاسواق ويستهزأ به ويكون مقلدا … ويكون امه في غاية الزنا والقيادة والافتضاح بين الملأ لا توقد … بكونه …

الدناءة والسفالة ممن قد لبط بطول عمره حال النبوة وقبلها او بصفح الاسوا او بعضها لما كبر ويكون قد اتهمه ابطال او لا هؤلاء يلزمهم القول بان
جنت نفوا العصمة عن النقص البطالين وان ذلك يكون فيجوز وقوعه من الله تعالى وليس هذا ابلغ من تعذيب الله من لا يستحق العذاب بل يستحق الثواب بطول
طول الابد انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول نعوذ بالله من هذه الخرافات والترهات وذكر هذه الفواحش عند ذكر الانبياء والذي
في ذمه ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين آمنوا لهم عذاب اليم في الدنيا والآخرة وكفى بها اساءة الادب ان يذكر عند ذكر الانبياء
امثال هذه الترهات ثم يفتري على مشايخ السنة وعلماء الاسلام ما لا يلزم من قولهم شيء منه وقد علمت ان الحسن والقبح يكون بمعنى ملائمة الطبع ومنافرته وصفة الكمال
النقص والكمال والثاني الملائمة والمنافرة وهذا القسمان عقليان بلا اشك فعلى هذا كان مذهب الاشاعرة انهما عقليان فاي نقص اتم من ان يكون
صاحب الدعوة الالهية موصوفا بهذه القبائح التي ذكرها هذا الرجل السوء الفحاش وكانه حسب الانبياء امثاله من رعاع الحلة الذين يسدون
على شاطئ الفرات بكل ما ذكره نعوذ بالله من التعصب فيما اورده انتهى **واقول** الخرافة الظاهرة ما ظهر من هذا الناصب الفاجر الجاهل المموه الذي نسج
عليه مموها واهيه كنسج العنكبوت فقصدوا المصنف يقولون فانهم نفوا مقصود المصنف قدس سره ومعظم مقصوده كالتوقف على ...
القشور والفضول وتنكار ان كلام المصنف قدس سره في فعل الله وهو البعثة كما صرح به بقوله فيلزمهم ان يكون مبعوث الجواز بعثة من كان ...
وللزوم ما ذكره مع القول بالحسن والقبح بالمعنيين المذكورين وتجويز صدور القبائح عنه تعالى ظاهر لا خفاء فيه اما بالنظر الى المعنى الاول فلان الكمال
والنقص المخصوصان بالصفات كما صرح به فيما نقل سابقا والبعثة من الافعال فلا يجري فيه واما بمعنى الملائمة والمنافرة فلان بعثة من يتصل به
كل شنيع قد يلائم غرض الفاعلين فجاز ان يبعث الله تعالى مثل هذا الشخص لانه غرض هؤلاء الذين موها كونه على الاطلاق ولا يجب عليه شيء
ولا يقبح منه شيء بل كل قبيح يكون حسنا بفعله كما قال به الاشعري فكيف يحكم العقل باحد المعنيين على عدم جواز ذلك على الله تعالى وقد اشار المصنف
الى انضمامه الى المعنيين ... فكرنا بقوله وان ذلك كله فيجوز وقوعه من الله وليس هذا ابلغ من تعذيب الله تعالى من لا يستحق العذاب بل يستحق الثواب بفضل
ذلك فيما سيجيء بعيد ذلك مفصلا به عند الكلام على المعتزلة فلا تغفل ولقد اتضح بما ذكرنا انه لا يرتبط بما ذكره المصنف قدس سره ما ذكره هذا
الناصب بقوله فان كان مذهب الاشاعرة انهما عقليان فاي نقص اتم من ان يكون صاحب الدعوة الالهية موصوفا بهذه القبائح لو ... ذلك الجواز لا
يلزم من ذلك الفعل باحد المعنيين قبح ان تصف صاحب الدعوة بتلك الرذائل حتى جاز ان يبعث الله تعالى مثل هذا الشخص وكيف يلزم ذلك مع انه على قواعد
القوم لا يقبح شيء عن الله تعالى فيجوز ان يجعله بعثة مثل ذلك الشخص كما جوزوا عليه ... غيره من القبائح والظلم حسبما اشار اليه المصنف قدس سره بقوله
مثل المواقف وشرحه من ان النبوة عند اهل الحق من الاشاعرة من قال له الله ارسلتك الى قوم كذا او بلغهم عني ولا يشترط في الارسال شرط من الاعراض والاحوال
المكتسبة بالرياضات والمجاهدات في الخلوات والانقطاعات ولا استعداد ذاتي من صفاء الجوهر وذكاء الفطرة كما يزعمه الحكماء بل الله سبحانه يختص برحمته
من يشاء من عباده فالنبوة رحمة وموهبة متعلقة بمشيته فقط انتهى هذا واما الابيات التي ذكرها في توبيخ المصنف قدس سره فانما يناسب بحال السلف
الناصب حيث اشاعوا تلك الرواية الفاحشة وذكروها في صحاحهم وغير صحاحهم من مسانيدهم وتداولوها بينهم في انديتهم ...
فان كون قصدهم في ذلك تشييع الفاحشة في الاجلال المنافية فيه واما المصنف قدس سره فقصده في هذا النقل الا استقباح امر السلف في اشاعة تلك الفواحش
ليرتدع الخلف عن اتباعهم بل التوصل الى تقبيح الجرح والتعديل الذي قد اوسعوه السهل في تفسير النيسابوري ان بعضهم حمل الفاحشة على
الزنا او خصص ... على هذا الا يرتبط الا بما نقله القوم انه فضلا عن المصنف قدس سره واما ما ذكره من ان المصنف اساء الادب بذكر
تلك القبائح والمعايب عند ذكر الانبياء عليهم السلام فهذا ايضا من بركة البرامكة فان الاشاعرة وهم الذين قالوا بجواز صدور الفواحش عنهم
فيلزم الناقل لكلامهم ما الزمهم في المقارنة في الذكر فنقل الكفر ليس بكفر بالاتفاق ولقد كثيرا ما يعرضون الحكماء والمتكلمين في مثل الاشكال على
وجود الواجب على وحدته مثلا عدمه او تعدده المستلزم للكفر بالله او شركه ولم يتوجه عليهم الى الان مؤاخذة من جاهل فضلا عن فاضل بانك
اساءة ادب وكفر او شرك فكذا فيما نحن فيه بل المصنف فيهما لا اتحاد اسلوب الكلامين وانما الذي حمل الناصب على هذا التشنيع عجزه عن الجواب والفرار عنه
عن سمت الحق والصواب كما حكي ان رجلا راى فقيها ناقصا كان اتى مسجدا فسأله عن مسألة من مسائل الحيض والاستنجاء فلما عجز الفقيه
عن جواب المسألة اضطرب ثم قال ساخطا عليه اخرج هذه القاذورات من بيت الله وهو مع ذلك جاهل نفسه فلينظر اولياء الناصب هذه الجهل و
التمويهات اشد او ما نسب من رعاع الحلة على شاطئ الفرات **قال المصنف** رفع الله درجته ولما ... فانهم جوزوا صدور الذنب
عنهم لزمهم القول بجواز ان تلك البغي وتقولوا على وقوع الكبائر منهم قبل البعثة كما في قصة اخوة يوسف فلينظر العاقل بعين الانصاف هل يجوز
المصير الى هذه الاقوال الفاسدة والآراء الرديئة وهل يبقى كلف ينقاد الى قبول قول من كان يفعل الفاحشة طول عمره الى وقت نبوته ...
ويشفع وينهى عن فعل ... النبوة وهل يثبت بقول امثال هذه الحجة على الخلق واعلم ان البحث مع الاشاعرة في هذا الباب ساقط وانهم لا يحتاجون الى
هذا التطويل والفضول لانهم يجوزون تكليف ما لا يطاق على انهم لم يفعلوا ما امر الله تعالى به من غير ان يعلم ما امره ولا ارسل اليه رسولا ...
المسائل ... ان جميع القبائح من عنده تعالى وان كل ظلم واقع في الوجود فانه من فعله تعالى وحسن ... الحسن هو الواقع والقبيح هو الذي لم يقع فهل
القبيح المذكور في العصمة في النبي وابويه يكون حسنا لو وقع منهما من الله تعالى فاي نوع من البعثة ... فكيف يمكن للاشاعرة منع ...

الفاجر

الفاحشة

دهر

وهو من الله وكل ما يفعله تعالى فهو حسن وكذا انواع المعاصي فكيف يمكنهم مع هذا المذهب التنزيه للانبياء نعوذ بالله من مذهب يؤدي الى تحسين الكفر وتقبيح الايمان وجواز بعثة من اجتمع فيه كل الرذائل والسقطات وقد عرفت من هذا ان الاشاعرة في هذا الباب قد انكروا الضروريات انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول السند للمعتزلة على وقوع الكباير من الانبياء قبل البعثة بقصة اخوة يوسف سند لا يقوى لان الاجماع واقع على ان اخوة يوسف صاروا انبياء بعد القاء يوسف في الجب وغيره من الذنوب التي لا شك انها كباير وهذا الرجل ما تعرض بجواب الا بالفحش والتحير جهله والله وجبلة الاوضاع والاجلاف السوقية والمعتزلة يمنعون الوقوع وهو لا يقدر على الدفع ويبحث معهم في الجواز وهذا من غرايب اطواره في البحث ثم ما ذكر ان البحث مع الاشاعرة ساقط لانهم يجوزون تعذيب المكلف وغيره من الطاعات وقد عرفت فيما سبق جواز كل ما ذكروا ان الحسن والقبح شرعيان لا عقليان بمعنيين لا يجوز في علمت ان كل ما ذكره لبس وتمويه ولا يرد عليهم شيء وانهم لا يخالفون ضرورة العقل انتهى **واقول** دعوى الاجماع ثم وانما ذهب من ذهب الى كونهم انبياء من تفسير الاجتباء بالنبوة في قوله تعالى وكذلك يجتبيك ربك ويعلمك من تأويل الاحاديث ويتم نعمته عليك وعلى آل يعقوب كما اتمها على ابويك من قبل ابراهيم واسحق الاية وليس الاجتباء صريحا ولا ظاهرا في هذا المعنى كما يشعر به قوله تعالى وكذلك يجتبيك فان معناه على ما ذكره فخر الدين الرازي في تفسيره كما اجتباك بمثل هذه الرؤيا العظيمة الدالة على شرف وعز وكبرياء شان كذلك يجتبيك لامور عظام قال الزجاج الاجتباء مشتق من جبيت الشيء اذا خلصته لنفسك ومنه جبيت الماء في الحوض وايضا قال الرازي واختلفوا في المراد بهذا الاجتباء فقال الحسن يجتبيك ربك بالنبوة وقال الاخرون المراد اعلاء الدرجة وتعظيم المرتبة فاما تعيين النبوة فلا دلالة في اللفظ عليه ثم قال واعلم انا لما فسرنا هذه الاية بالنبوة لزم الحكم بان اولاد يعقوب كلهم كانوا انبياء وذلك لانه قال ويتم نعمته عليك وعلى آل يعقوب وهذا يقتضي حصول تمام النعمة لآل يعقوب فلما كان المراد من تمام النعمة هو النبوة لزم حصولها لآل يعقوب ترك العمل به في حق من عدا من ابنائه وجب ان يبقى معمولا به في حق اولاده انتهى وبذلك تبين ضعف دعوى الاجماع واصرح من ذلك ما في الشفاء للقاضي عياض حيث قال واما قصة يوسف واخوته فليس على يوسف منها تعقب اما اخوته فلم تثبت نبوتهم فيلزم الكلام على افعالهم وذكر الاسباط وعددهم في القرآن عند ذكر الانبياء قال المفسرون يريد من نبئ من ابناء الاسباط انتهى وكيف ينعقد الاجماع في ذلك مع اتفاق اهل البيت وشيعتهم وسائر علماء على خلاف ذلك انهم لم يتأهلوا لعهد النبوة والامامة على ان الشارح الجديد للتجريد ذكر ان كثيرا من المعتزلة ذهبوا الى نفي الكبائر قبل البعثة ايضا فكيف يتأتى بالنظر اليهم دعوى الاجماع على اخوة يوسف مع ان قولهم فيما حكى الله عنهم في كتابه ليوسف واخوه احب الى ابينا منا محض الحسد ومن تتبعها الكتاب لا سيما وقد اقدموا بسبب ذلك الحسد على تضييع ذلك الاخ الصالح والقائه في غيابة الجب وتكذيب … عن الاب المشفق والقوا اباهم في الحزن الدائم والاسف العظيم واقدموا على الكذب بحيث خصلة منها … في الشرع … فكيف لا يقدح ذلك في العصمة والنبوة واما قول الناصب المعتزلة ما تعرض بجواب سند المعتزلة الا بالفحش فجوابه ان من يكابر ضرورة العقل لا يستحق من الجواب الا مثل ذلك الكلام واما قوله والمعتزلة يمنعون الوقوع فهو … اثبات وقوع نبوة اخوة يوسف بما دونه خرط القتاد لان هذا الناصب زعم ثبوته بالاجماع وقد وضحنا بطلانه ولنعم ما قيل من جعل الطامات … الاشاعرة في قوله ثم ما ذكر ان البحث مع الاشاعرة ساقط لانهم يجوزون تعذيب المكلف وغيره من الطاعات آه فانهم … حاصل جوابه لما ذكره فيما سبق فقد بينا ما عليه ثمة فيما سبق فتذكر **قال المصنف** رفع الله درجته **المسألة الخامسة** في الامامة وفيها مباحث **الاول** في ان الامام يجب ان يكون معصوما ذهبت الامامية الى ان الائمة كالانبياء في وجوب عصمتهم عن جميع القبائح والفواحش من الصغر الى الموت عمدا وسهوا لانهم حفظة الشرع والقوامون به حالهم في ذلك كحال النبي ولان الحاجة الى الامام انما هي للانتصاف للمظلوم عن الظالم ودفع الفساد وحسم مادة الفتن وان الامام لطف يمنع القاهر من التعدي ويحمل الناس على فعل الطاعات واجتناب المحرمات ويقيم الحدود والفرائض ويؤاخذ الفساق ويعزر من يستحق التعزير فلو جازت عليه المعصية وصدرت عنه انتفت هذه الفوائد وافتقر الى امام آخر وتسلسل وخالف السنة في ذلك وذهبوا الى جواز امامة الفساق والعصاة والسراق كما قال الزمخشري وهو من افضل علمائهم لا كالدوانيقي المتلصص … فاي غافل يرضى لنفسه الانقياد الديني والتقرب الى الله تعالى بامتثال اوامر من كان يشتغل … وهو منغمس في القيادة ومن انواع الفواحش ويعرض عن المطيعين المبالغين في الزهد والعبادة وقد انكر الله تعالى بقوله امن هو قانت آناء الليل ساجدا وقائما يحذر الاخرة ويرجو رحمة ربه قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون انما يتذكر اولوا الالباب فالاشاعرة لا يمشي هذا على قواعدهم حيث جوزوا صدور القبائح عنه تعالى ومن جملتها الكذب فجاز الكذب في هذا القول تعالى عن ذلك علوا كبيرا واما الباقون فانهم جوزوا تقديم المفضول على الفاضل فلا يمشي هذا الانكار على قولهم ايضا فقد ظهر ان الفريقين خالفوا الكتاب العزيز انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول اعلم ان مبحث الامامة عند الاشاعرة ليس من اصول الديانات والعقائد بل هو عند الاشاعرة من الفروع المتعلقة بافعال المكلفين والامامة عند الاشاعرة هي خلافة الرسول في اقامة الدين وحفظ حوزة الملة بحيث يجب اتباعه على كافة الامة وشروط الامام الذي هو اهل للامامة ومستحقها ان يكون مجتهدا في الاصول والفروع ليقوم بامر الدين ذا رأي وبصارة في تدبير الحرب وترتيب الجيوش شجاعا قوي القلب ليقوى على الذب عن الحوزة عدلا لئلا يجور فان الفاسق ربما يصرف الاموال في اغراض نفسه … ممن لم يباشر الكبائر ولم يصر على الصغائر عاقلا ليصلح للتصرفات الشرعية بالغا لقصور عقل الصبي ذكرا اذ النساء ناقصات العقل والدين حرا لئلا يشغله … من جمع هذه الصفات فهو اهل للامامة والزعامة الكبرى واما العصمة فقد شرطها الشيعة الامامية والاسماعيلية واستدل عليه هذا الرجل بان الحاجة

الى الامام بالامور المذكورة ولو جاز تسلط المتغلب عليه وصد عنه انتفت هذه الفوايد ونقول ايضا اذا يريد من النصب ان اراد وجوب الاجتناب عن جميع
من الصغاير والكباير فلا نم لزوم ذلك لان صدور بعض الصغاير المعفو عنه لا ينافي الاجتناب عن الكباير لا يوجب ان لا يكون منتصفا من الظالم للمظلوم وفي باقي الامور
المذكورة وان اراد وجود ملكة مانعة من الفجور فنحن انما نقول بهذه العصمة ووجوبها للامام لانا اشترطنا ان يكون عدلا والعدل من له ملكة العصمة المانعة
من الفجور وصدور بعض الصغاير عنه في بعض الاوقات لا يبطل ملكة العصمة لان الملكة كيفية راسخة في النفس متى اريد صدور الفعل عنه صدر بلا مشقة
وروية وكلفة وصدور خلاف مقتضى الملكة لا ينفي وجود الملكة لعوارض لا يخلو الانسان عنه كصاحب الملكة الخلقية من العفة والشجاعة قد يعرض لها
بعروض العوارض خلاف الملكة ومع ذلك لا يزول عنه الملكة فالعصمة بمعنى الملكة حاصلة للمجتنب عن الكباير والمصر في تركها وان صدر عنه نادرا بعض
الصغاير فلا يرد شيء من الاشكال لعدم لزوم التسلسل كما ذكروا اما ما قال ان اهل السنة خالفوا ذلك وذهبوا الى جواز امامة الفاسق والفاسق فانه نقل
ان هذا من مفتريات انه لا يوجد في كتب اهل السنة شيء من القول بوجوب عصمة الائمة فانا نسئل كيف يجوز عندهم ان يكون اماما والحال انه ضد العدل فعلم
انه مفتر كذاب في نقل ما قال فيه شعر انظر الى اي طبقات الكلام يغاذرته الكذب قد لبسه يخلط بالطهر النجاسة فابن المطهر ما انجسه ولبعض الامراء الكرام
قد علمت جوبة غير مرة انتهى واقول فيه نظر من وجوه اما اولا فلان ما ذكره من ان مبحث الامامة عند الاشاعرة ليس من اصول الديانات بل من
الفروع المتعلقة بافعال المكلفين ره دليل على عدم ديانتهم او على عدم اطلاعهم على حقايق اصول الدين فان انكارهم لاصالته مكابرة مردودة بما ذكره
المص من ان الائمة حفظة الشرع والقوامون بحفظه كحال النبي ص ولقوة هذا الدليل لم يتعرض عنه الناصب ولم يتعرض له بل تعرض لما ذكره المص بعد
ذلك بقوله ولان الحاجة الى الامام آه حيث قال واستدل عليه هذا الرجل بان الحاجة الى الامام آه فانهم ومن العجب انهم بالغوا في نزع هذه المسئلة
حتى قالوا لا يجب البحث عنها ولا طلب الحق فيها بل يكفي فيها التقليد لهذا لا يكفر مخالفها بل لا يفسق في ظاهر اقوالهم وانما التزموا ذلك للتعليل
عما افترحوه من ثبوت الامامة بالاختيار دون النص والاعتبار ولئلا يحصل الظفر بفساد ما انتحله خلفاؤهم من حقوق الائمة الاعلام واختلقوه من
الاحاديث التي اسندوها الى النبي ص ثم انهم قد صرحوا بان حقوق النبوة من حماية بيضة الاسلام وحفظ الشرع ونصب الولاة والاعلام وتجهيز
الكفار والبغاة والانتصاف للمظلوم وانفاذ المعروف وازالة المنكر وغير ذلك من توابع منصب النبوة ثابتة للامامة لانها خلافة عنها ولقوله تعالى
اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم وهو الامام بالاتفاق فيجب معرفته اصالة لان الامر باب المقدمة ولما رووه في كتبهم كالحميدي في الجمع
بين الصحيحين ان النبي ص قال من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية وهو نص صريح في ان الامامة من الاصول للعلم الضروري بان الجاهل
بشيء من الفروع ولو كان واجبا لا يكون ميتته جاهلية ولا يقدح ذلك فيه سلامه ليس المراد من امام زمانه القرآن المجيد كما زعموا لان تعلمه
ليس واجبا على الاعيان ولان النبي ص اضاف الامام الى الزمان وفيه دليل على اختصاص اهل كل زمان بامام يجب عليهم معرفته مع ان القول بان القرآن
او بعضه كالفاتحة لا يبقى لهذا التخصيص فايدة اصلا سيما على مذهب الحنفي الذي لا يوجب تعلم القرآن ولا الفاتحة ولا بعضها اخر منه بل يكون
مكتفيا بان يقرأ بالفارسية دو برگ سبز كما هو المشهور بين الجمهور فلا يكون هذا التاويل مطابقا لمقتضى الحديث قطعا بل قد صرح القاضي البيضاوي
في مبحث الاخبار من كتاب المنهاج وجمع من شارحي كلامه بان مسئلة الامامة من اعظم مسائل اصول الدين الذي مخالفها يوجب الكفر والبدعة وقال
الاسروشني من الحنفية في كتابه المشهور بينهم بالفصول الاسروشني يكفر من لا يقول بامامة ابي بكر بل هم يناقضون ذلك بفعلهم بقوة حيث
يضللون من ظن ان ابابكر ليس بامام او قال انا اعتقد ان امير المؤمنين ع خليفة النبي بلا واسطة لظن ادى اليه او تقليد لبعض المجتهدين وبالجملة لو كان
هذه المسئلة من الفروع لكفى فيها ظن المجتهد او تقليد الغير فلا يكون سبيل الى تخطئة المجتهد الذي ظن او قلد نسبا مما تقدم فضلا عن ذلك
ان فتواهم بل فعلهم بخلاف ذلك هذا واستدل في المواقف وشرحه على انها من الفروع بان نصب الامام واجب على الامة سمعا لوجهين الاول انه تواتر
اجماع المسلمين في الصدر الاول بعد وفات النبي ص على امتناع خلو الوقت عن امام حتى قال ابو بكر ان محمدا قد مات ولا بد لهذا الدين ممن يقوم به
فبادر الكل الى قوله وتركوا الاشياء المهمة منها دفن رسول الله ص والصلوة عليه والتعزية لاهل البيت وتسليتهم ولم يزل الناس بعدهم
على ذلك في كل عصر الى زماننا هذا من نصب امام متبع الثاني انه فيه دفع ضرر مظنون وانه واجب اجماعا وبيانا انا علمنا علما يقارب الضرورة ان مقصد
الشارع فيما شرع انما هو مصالح عايدة الى الخلق معاشا ومعادا انتهى وفيه نظر من وجوه من الخلل المصون من الزلل اما اولا فلانه استدلال على ذلك بان نصب الامام
واجب على الامة آه فلانه منقوض على المطلق لان وجوب النصب على الامة متفرع على كونها من الفروع مع ان الوجوب السمعي منحصر في الكتاب والسنة و
الاجماع والكل مفقود ههنا باعتراف الخصم كما سيظهر الان قريبا ولئن سلم وجوب نصبه على الامة فنقول انهم اذا لم يتفقوا ولم يحصل اتفاق الامة
بل يجب عادة النظر ثم بعد التحري فلا يتم شيء من ذلك لاتفاقهم لاختلاف الاراء غالبا وهو يبطل تعليقها على راي الامة والا لزم تعدد نصب
الامام او وجوب ان يعمد كل فريق برايه فيكون منصوب كل فريق اماما عليهم خاصة فيفضي الى الظلم واما قوله انه تواتر اجماع المسلمين على امتناع خلو
الوقت عن امام آه فلان امتناع خلو الزمان عن الامام اعم من ان يكون منصوبا من الله ورسوله او من قبل الامة فلا دلالة له للعام على الخاص فلا يستلزم
المطلوب مع ان الاجماع المذكور حجة عليهم لا لهم لانا نجد كثيرا من الزمان خاليا عن امام جامع للشرايط المعتبرة عندهم وهي القرشية عندهم والاتقاء
والعدالة والاجتهاد اصل الخلاف في القول بوجوده نادر غير معلوم مكابرة واما قوله انه بادر الكل فلان هذا الكل كان بعضا من الكل بالاتفاق

قد تحقق من ذلك ان الامامة خلافة عن النبوة وقائمة مقامها واذا كان كذلك كان كلما استدل للنبوة على وجوب النبوة في حكمة الله تعالى فهو بعينه دال على وجوب الامامة في حكمته تعالى لانها مساوية لها قائمة مقامها لا فرق بينهما الا في تلقي الوحي الالهي بلا واسطة وكذا الكلام في اشتراط العصمة فيها منه

الكل هذا

الكل فلا يكون حجة على الكل عندنا الكل ولانه يحتمل ان يكون المنادي للتنصيص على ما منصوص من الله تعالى ورسوله واما قوله وتركوا امر الاشباء
فلان الذي ترك الامام ودفن الرسول كان جابرا ابهاملا ان ندبها لا غاله لما غاد لاصلحها طلبت ان يسلوا ما الملك لعبا الاخما المذكور والشيعة
يستدلون بفعلهم الشنيع هذا على عصيانهم بل عدم ايمانهم ولحبهم الدنيا على الآخرة وذلك لانهم يذكرون حديثا وهو انه من صلى على النبي غفر
له ذنوبه فلو كانوا مصدقين بما جاء به النبي لما اعرضوا عن هذه السعادة الكبرى والمغفرة العظمى مع ان المصلحة والمشورة في امور الدين
والدنيا ما يفوت بيوم او يومين فلو كان لهم ايمان ومروة لصبروا للصلوة عليه والتعزية لاهل البيت عليهم السلام واذا خالهم في المشورة اذا النزاع معهم كان
ولذلك لعلي كيف الشورى والمشيرون عنه غيب ليت شعري كيف صار ذلك واجبا فوريا مع انه حين اراد النبي ان يكتب في مرضه كتابا في هذا
الباب منع منه عمر وقال حسبنا كتاب الله كما سيجيء واما قوله ولم يزل الناس آه فلانه مكابرة وخلافه ظاهر لا يخفى على احد واما قوله لا تجب دفع ضرر فلان في
نصب الامام بعد النبي دفع ضرر مظنون بل مجزوم به وكذا بعد ذلك في بعض الاوقات واما قوله لانا نعلم آه فلان هذا القول مع عدالة لانه على
المتعصب اعتراض عنه بان افعال الله تعالى معللة بالاغراض لعدم الفرق بين المقصود والغرض والقول بان مقصودا وغرضا جل جلاله لا يكون باعثا على فعله
مكابرة صريحة كما لا يخفى وقد تحقق بما فصلنا ان الامامة خلافة عن النبوة وتتمة مقامها كما اشار اليه المصنف فاذا كان كذلك فكلما استدل الناس
على وجوب النبوة في حكمة الله تعالى فهو بعينه دال على وجوب الامامة في حكمته ايضا لانها تساوي مسددها لا فرق بينهما وبينها الا في تلقي الوحي الالهي بلا
واسطة وكذا الكلام في الشرائط المعتبرة عندنا واما ما ذكره الناصب من اشتراط الاجتهاد فمردود بان رتبة الامام اجل واعلى من ذلك كما ان النبي كذلك
لما سيجيء في مباحث اصول الفقه من الادلة الدالة على ذلك منها ان الاجتهاد قد يخطي ووقوع الخطا من النبي عندنا كان محالا لثبوت عصمته كما مر
فكذا الامام القائم مقامه كما سبق ولان الامام وان لم يكن مؤيدا بالوحي لكنه متمكن من الالهام ومطالعة اللوح المحفوظ كما يدل عليه كلام الشيخ
العسقلاني في شرح ما رواه البخاري من حديث اعتراض النبي على الحسن ايام رضاعه عند وضع بعض تمرات الصدقة في فمه بقوله كخ كخ اما نعلم ان الصدقة حرام
علينا فان الشيخ المذكور اجاب عن قول من استبعد اعتراض النبي على الحسن في حال رضاعه وحكم كونه مكلفا بعد استواء حال الحسن وحال غيره من الجنين
في تلك الحال كان يطالع اللوح المحفوظ على انه لو بني على كفاية اشتراط الاجتهاد في الامام لزم افحامه لانه يقول له المكلف لا يجب علي اتباعك حتى اعرف
ان ما تقوله صواب وعند ناش من حال غلبة القوة الشهوية ولا اعرفه الا بقولك وقولك ليس بحجة دائما بل حال غلبة القوة العقلية المساوقة للعصمة ولا اعرف
ان هذه الحال هي تلك الحال فينقطع الامام لانه لم لا يجوز معرفة صحة قوله بكونه مجتهدا سلمنا لكن لم لا يجب قبول قوله كقبول قول المفتي فانه يجب على
المقلد قبول قوله وان لم يكن معصوما لانا نقول ما مر من الاجتهاد فيلزم افحامه ايضا لانه اذا الزم المكلف له ان يقول لي اجتهاد فادى اجتهادي الى
عدم وجوب قبول قولك في هذه الحالة فينقطع واما وجوب قبول قوله كالمفتي فهو باطل لوجوه منها ان قبول قول المفتي انما هو على العامي المحض الذي لا يتمكن
من معرفة الصواب عن الخطاء بالاجتهاد اما من يتمكن فلا يجب عليه قبول اجتهاد آخر ومنها ما هو مذكور في كتاب الالفين للمصنف قدس سره فليرجع اليه من اراد
زيادة الافادة واما اشتراطهم للبصارة بامر الحرب فهي من لوازم اشتراط العصمة اذ المعصوم بالضرورة بالعقل والنقل يتصف بالضرورة بالدين وكذا
الشجاعة ولعل الناصب لما رأى ان دعوى الشجاعة المقرونة بتصديق الاتحاد لابي بكر وعمر وعثمان الذين فروا مرارا وتهيبوا عن صيال في غزوات النبي على ما سيجيء
مشكل ردية بقوله قوي القلب ليكون مهيبا له عند العرض لها عليهم دعوى الشجاعة بان يقول له على طريقة الرجم بالغيب لو رمي في الظلام ان قوة القلب
الذي هو منشأ الشجاعة لا يعلمه الا الله كانت حاصلة فيهم وانما لم يظهر فيهم لوازمها وآثارها وعن ساء فيه واما العدالة فقد لعن الامام ما اشترطنا
فيه من العصمة عن اشتراط التي دونها في المرتبة ولا يخفى ما استدل له على اشتراط العدالة وعدم الجور بقوله فان الفاسق ربما يصرف الاموال في اغراض نفسه
فانه اخص من المدعى كما لا يخفى واما اشتراط الحرية فهو مما لا كلام فيه واما القرشية فليس بشرط لكنه قد اتفق كون ائمتنا المعصومين الاثني عشر
من قريش من بني هاشم ثم من بني عبد المطلب ثم من آل النبي صلوات الله عليه وآله واما ثانيا فلان قوله واستدل عليه هذا الرجل بان الحاجة الى الامام
الى آخر ما ذكره من الايراد والترديد مردود اولا بان ما اتى به من منع اللزوم ومنع المدعى المستدل عليهما مكون خارجا عن قانون المناظرة وثانيا انا نختار
اولا الشق الاول ونقول ان المنع الذي ذكره بقوله لا نم لزوم ذلك انما منع لوجوب الاجتناب عن الصغائر كما يدل عليه قوله لان صدور بعض الصغائر
منع لوجوب الاجتناب في جميع الاحوال ايضا وهو في ظاهر البطلان اذ من الاحوال حال الكهولة والشيخوخة والسفر والحضر وحال الفقر والغنى وحال كونه ربما
او واجلا الى غير ذلك ومن البين ان عدم انتصاف المظلوم عن الظالم في بعض هذه الاحوال يخل بفائدة امامته وكذا الاول لان الكلام ليس في صدور الصغائر
وفي ايجاب ذلك عدم الانتصاف لاجل المظلوم بل في جواز صدور الصغائر والكبائر عنه واستلزام ذلك جواز ان يخطي ولا ينتصف فيحتاج الى امام آخر
وهكذا فيلزم التسلسل الحاصل ان الغرض من نصب الامام ان يبعد المكلفين عن الخطاء والعصيان ويقربهم الى الطاعة والرضوان فلو كان هو ايضا جائز الخطاء لاحتاج
دليل الى امام آخر وذلك الآخر ايضا لو لم يكن معصوما لاحتاج الى ثالث وهكذا فلو لم يكن شيء من المراتب اماما معصوما لزم التسلسل وقد شابه هذا الدليل وجوب انتهاء
الممكنات الى الواجب تعالى دفعا للتسلسل كما لا يخفى هذا ومما يكابر المخالف ويقول ليس الغرض من الامام ما ذكرتم من التبعيد والتقريب بل الغرض منه حفظ اهل
الاسلام وترتيب امورهم على وجه النظام حتى لا ينتهي الى الفتنة والفساد ولخلل لاحوال العباد وفي كلام الناصب اشعار بهذا ايضا وهو مردود بان نظام
الامور على الوجه المخالف للشريعة ليس بمطلوب للشارع فيجب ان يكون الامام معصوما لان انتظام الامور مع وجوده على الوجه الشرعي ولا اقل من

مؤيد اينمقدمه ... از محققات ... باينجا بايد تحاق ... ۱۲

حجة

جهة مصيبة ويحتاج الى اخر يحصل منه انتظام الشرعي وهو تسلسل وثالثا انا نختار الشق الثاني ونقول ان اكثر ما ذكره من احكام الملكة باطل مخترع من عند
نفسه سيما ما ذكره بقوله وصدور بعض المعاصي في بعض الاوقات لا يبطل ملكة العصمة فانه دعوى كاذبة باطلة وما استدل عليه بقوله لان الملكة كيفية راسخة
في النفس يصح معها صدور الفعل الخ اكذب منه وانما المذكور في الكتب المتداولة في تعريف الملكة ما اخذ فيه قيد الدوام والضبط قال العلامة الدواني في رسالته
الفارسية المشهورة المعمولة في تحقيق معنى العدالة ما هذه عبارته وچون نفس متحلى بملكات ثلث حكمت وعفت وشجاعت كرديد بروجهي كه صدور افعال
قانوني منضبط وهيئت مقرر باشد وصدور بالكلية بي تجشم روية وجهد وسعي مستأنف ملكه عدالت باشد انتهى وقد عرف ابن الحاجب في مختصره وغيره العدالة
بانها كيفية راسخة تبعث المتصف بها على ملازمة التقوى والمروة والرسوخ والملازمة يقتضيان الدوام وعدم التخلف كما لا يخفى وهل يقول عاقل ان الكتابة اذا
صارت ملكة لا يمتنع فيها وقوع الغلط فيها ابعد ذلك بل الذي نقله هذا الناصب سابقا في شرح مسئلة عصمة الانبياء من تعريف الاشاعرة وهو ان لا
يخلق الله فيهم ذنبا يقتضي الدوام واللزوم ايضا بل ما نقله من تعريف الحكماء ثم يستلزم ذلك ايضا فما ذكره من ان صدور خلاف مقتضى الملكة لا ينفي وجود
الملكة مقدمة فاسدة مخالفة للعقل والنقل نعم يمكن وقوع خلاف ملكة العدالة ظاهرا لعارض كالجبر بان وجر الخمر في حلق صاحب تلك الملكة او كوجوب
الكذب في نفي النبي الذي يقصده الاعداء فان ارتكاب الكذب بهما انما هو لكونه اقل القبيحين وقد قال الشارع ع من ابتلى ببليتين فليختر ايسرهما وحيث
لا مخالفة للشرع حقيقة في هاتين الصورتين وما يجد وهما فلا يكون الاتيان بهما قادحا في ملكة العدالة ومن هذا الباب ما يصدر في حال التقية
كما لا يخفى واما ثالثا فلان نكارة لما نسبه المصنف الى اصحابنا من تجويزهم امامة الفساق والسراق جهالة لا تفي باصلاح ما افسد اسلافه فقد قال الاسفرايني
الشافعي في كتاب المختار من الينابيع وينعقد الامامة ببيعة اهل الحل والعقد من العلماء والرؤساء ووجوه الناس الذين يتيسر حضورهم الموصوفين بصفات
الشهود كامامة الصديق واستخلاف من قبله ولو لبعضهم كامامة الفاروق وبجعله الشورى كامامة عثمان وبقبول المولى من عهد المولى الى موته وبالقهر
والاستيلاء ولو فاسقا او جاهلا او عجميا انتهى وقال شارح العقائد النسفية انه لا ينعزل الامام بالفسق والجور لانه قد ظهر الفسق وانتشر الجور
من الائمة والامراء بعد الخلفاء والسلف كانوا ينقادون لهم ويقيمون الجمع والاعياد باذنهم انتهى وقال شارح الوقاية في فقه الحنفية لا يحد الامام حد
الشرب لانه نائب من الله تعالى انتهى وانما تكلفوا هذه الخرافات لتيسر لهم حفظ صحة امامة معوية ويزيد وامثالهم ومن قال منهم ان الامام يشترط ان يكون
من اهل العدالة فالظاهر انه شرط استحسان عنده لا شرط لازم كما قال في المطول ان اعتقاد النسائي شرط حسن فيه القلب وقال ع لا صلوة الا بحضور القلب اي الكمال
الا بها فتدبر واما ما نقله نظما ونثرا بل نثرا قلت ربما الاشعر انما ما رأى فضلا في الامام فضيلته فيه لفكر نسبه بلوث الطهر باصله فضل الصنم على
ما الجنس قال المصنف رفع الله درجته المبحث الثاني في ان الامام يجب ان يكون افضل من رعيته اتفقت الامامية على ذلك وخالف فيه
الجمهور فجوزوا تقديم المفضول على الفاضل وخالفوا مقتضى العقل ونص الكتاب فان العقل يقبح تعظيم المفضول واهانة الفاضل ورفع مرتبة المفضول وخفض مرتبة الفاضل
والقران نص على انكار ذلك فقال تعالى افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون وقال الله تعالى هل يستوي
الذين يعلمون والذين لا يعلمون انما يتذكر اولوا الالباب وكيف ينقاد الاعلم الى الازهد الاشرف حسبا ونسبا للادون في ذلك كله انتهى قال الناصب
خفضه الله اقول المراد من كون الامام افضل من الرعية ان كان كونه احسب وانسب واشرف واعرف واعف واشجع واعلم فلا يلزم وجوبه عقلا كما ادعاه
على تقدير القول بالوجوب العقلي لان صريح العقل يحكم بان مدار الامامة على حفظ الحوزة والعلم بالرياسة وطريق التعيش مع الرعية بحيث لا يكون فظا
غليظا منفرا ولا سهلا ضعيفا يستولي عليه الرعية ويكون حامي الذمار ويكفيه من العلم ما يشترط القوم من الاجتهاد وكذا الشجاعة والقرشية في الحسب
والنسب فان وجد في رعيته من كان هذه الخصال فيه اتم ولا يكون مثله في حفظ الحوزة فالذي يكون اعلم بتدبير حفظ الحوزة فالعقل يحكم بانه هو الاولى
بالامامة وكثير من المفضولين يكونون اصلح للامامة من الفاضلين اذ المعتبر في ولاية كل امر والقيام به معرفة مصالحه ومفاسده وقوة القيام بلوازمه ورب
مفضول في علمه وعمله وهو بالزعامة والرياسة اعرف وبشرائطها اقوم وعلى تحمل اعبائها اقدر وان اراد بالافضل ان يكون اكثر ثوابا عند الله
فهذا امر يحصل له الشرف والسعادة ولا تعلق له بالزعامة والرياسة وان اراد بالافضل الاصلح للامامة لكونه اعلم بحفظ الحوزة وتدبير المملكة
فلا شك انه اولى ولا يجب التقديم اذا حصل حفظ الحوزة بالادنى بل الاولى والانسب تقديمه هذا اذا لم يسبق له عقد بيعة فان سبق وكان في تغييره
مظنة فتنة فلا يجوز التغيير هذا جواب ما استدل به على هذا المطلب من لزوم القبح العقلي مع انا عرفنا بطلان به واما ما استدل به من الاية فهو يدل على
عدم استواء العالم والجاهل وعدم استواء الهادي والضال والمهتدي والضال وهذا امر مسلم فان ذلك الفاضل الذي لم يصر اماما وصار المفضول اماما
ما يترجح على المفضول بالعلم والشرف ولكن المفضول اذا كان لحفظ الحوزة اصلح واصلح للامامة فهو احق بالامامة والفاضل على فضله وشرفه لا
يحتقر وفي هذا ومن الاشاعرة من فصل في هذه المسئلة فقال نصب الافضل ان اثار فتنة لم يجب كما اذا فرض ان العسكر والرعايا لا ينقادون
للفاضل بل للمفضول والا وجب انتهى واقول مراد المصنف قدس سره انه يجب ان يكون الامام افضل واكمل من الرعية في جميع اوصاف الكمال كالعلم والزهد
والكرم والشجاعة والعفة وغير ذلك من الصفات الحميدة والاخلاق المرضية وبالجملة يجب ان يكون اشرفهم نسبا واعلاهم قدرا واكملهم خلقا
وخلقا كما وجب ذلك في النبي بالنسبة الى امته وهذا الحكم متفق عليه من اكثر العقلاء الا ان اهل السنة خالفوا في اكثره كالاعلمية والاشجعية والاشرفية
لان ابا بكر لم يكن كذلك مع ان عمر وابا عبيدة نصباه اماما وكذا عمر لم يكن كذلك وقد نصبه ابو بكر اماما ولم يتفطنوا بان هذا الاختيار السوء يقع

المفضول بعد
خفض مرتبة

وقال صاحب الكتاب المعتمد
انتخاب من الحنفية نزديك حكم
سلطان جابر همچو سلطان عادل

موقعه

مواضعه ومخادعه من القوم حبا الى الخلافة وعداوة لامام الكافة كما يكشف عنه قول طلحة حين كتب ابو بكر وصية لعمر ما لو لا انه ولى الخلافة حتى كان يخاطبا
بعمر ولبسه امره لان البوم الى غير ذلك من المكايد والحيل والخدع التى استعملوها فى غصب الخلافة عن اهلها وكذلك فريق من المعتزلة منهم عبد
الحميد بن ابى الحديد المداينى فانه لو ابجوا تقديم المفضول على الفاضل لمصلحة ما وقالوا ان عليا افضل من ابى بكر ووجها تقديم ابى بكر عليه لمصلحة وهذا
القول غير مقبول اذ يقبح من اللطيف الخبير ان يقدم المفضول المحتاج الى التكميل على الفاضل الكامل عقلا ونقلا كما تقدم فى النبوة ومنشأ شبهتهم
فى هذا التجويز ان النبى قدم عمرو بن العاص على ابى بكر وعمر وكذا قدم اسامة بن زيد عليهما مع انهما افضل من كل منهما والجواب بعد تسليم افضليتهما
والاغماض عن ان هذه الافضلية انما توهموها بعد غصبهما الخلافة انهما انما قدما عليهما فى امر الحرب فقط وقد كان اعلم منهما فيه قطعا كما دل عليه الاخبار
والآثار هذا ان جعلنا التقديم والتأخير منوطا باختيار الله تعالى وان جعلناه منوطا باختيار الامة كما هو مذهبهم الناصبية فهو ايضا غير مقبول
لانه يقبح فى العقول ايضا ان يجعل المفضول المبتدى فى الفقه مقدما على ابن عباس وذلك بين عند كل عاقل والمخالف فيه مكابر ومن العجائب ان ابن ابى الحديد نسب
هذا التقديم الذى نسب الى الله عز وجل فقال فى خطبة شرحه لنهج البلاغة وقدم المفضول على الفاضل لمصلحة اقتضاها التكليف وهذا القول
مع غاية ما يكون من السخف لانه نسب ما هو قبيح عقلا الى الله عز وجل مع انه على المذهب وقد خالف مذهبه لهذا احمل الشكايات الواردة من على عليه السلام من
الصحابة والتظلم منهم فى الخطبة الموسومة بالشقشقية على ذلك ولا يخفى ان الحمل على ذلك مما لا وجه له سوى التحايل على علي عليه السلام لان هذا التقديم ان كان
من الله تعالى لم يصح من علي عليه السلام الشكاية مطلقا لانها حينئذ يكون ردا على الله والراد عليه على حد الكفر وان كان من الخلق فان كان هذا التقديم لمصلحة
المكلفين علم بها جميع الخلق غير علي عليه السلام فقد نسبه الى الجهل بما عرفه عامة الخلق وان كان لا لمصلحة كان تقديمها بمجرد التشهى فلم يكن الشكاية
على الوجه الذى توهمه فلا وجه لحملها عليه فتوجه ثم اقول يمكن ان يستدل على عدم جواز تفضيل المفضول بقول ابى بكر اقيلونى فلست بخيركم
وعلى فيكم وهذا من خواص هذا التعليق فاحفظه فانه به حقيق ثم هذا الذى اجبنا به عن جانب المصنف اجتنابا للاعتراض من الاحتمالات التى ذكرها الشارح
فى ترديد الثلاثة وتصحيح صحته وافادته فى المقصد عند القدح التفصيلى على مقدمات ترديد المردود فنقول وبالله التوفيق اما ما ذكره الاعرف
مع الاعلم فى الشق الاول فمحل تامل لانه ان اريد به الاعلم فيلزم الاسد وان اريد به الاعرف بقواعد الرياسة وحفظ الحوزة كما ذكره فى الشق
الثالث فلا وجه لمنع وجوب عقلا ههنا واثباته ههنا واما قوله لان صريح العقل يحكم بان مدار الامامة على حفظ الحوزة امر مردود بانا سلمنا
بان المدار على حفظ الحوزة لكن ذلك الحفظ يعتبر ان يكون على الوجه الشرعى الخالى عن شوائب الجور والظلم الذى لا يحصل الا ممن اتصف بالعلم والفقه
والزهد والشجاعة بل بالعصمة كما مر دون الوجه العرفى السياسى الحاصل من معاوية الباغى وجروه يزيد والوليد الاموى الجبار العنيد الذى استهدف
المصحف المجيد والحجاج الظالم القاتل للشهيد واللص المتغلب الدوانيقى ونحوهم من كل شيطان مريد فانهم كانوا يدفعون الفتنة المتوهمة على
الحوزة بل على خصوص سلطنتهم وجاههم بقتل كل متهم وصلب كل عدو متوهم واحراق بيوت اقوامهم وجيرانهم ونصر اعوانهم الى غير ذلك من العذاب
والنكال بل التوثب ذنب عنهم على وجه شرعى وبالجملة ان حفظ الحوزة على الوجه المشتمل على الانتظام الظاهرى ودفع الهرج والمرج ودفع تطاول بعض
الآحاد على بعض قد يترتب على وجود الخلفاء الجائرة والملوك الجابرة بل بوجود الشحنة بل ربما يحصل هذا القسم من الانتظام دون غيرهم من الخلفاء
الحقيقية فانهم بموجب سياساتهم العرفية المذكورة ربما يدفعون تطاول الآحاد الناس على غيرهم من العباد بوجه لا تيسر لغيرهم من الخلفاء الالهية لكنهم انفسهم واوليا
دولتهم يعملون مع ضعفاء العباد ما يشاؤن من الجور والفساد ولو وقع خلل فى احكام الدين القويم واعوجاج فى اركان الطريق المستقيم عجزوا عن الاصلاح
والتقويم كما اشار اليه عبد الله بن الحر فى جملة قوله شعر تبيت النشاوى من امية نوما وبالطف قتلى ما ينام حميمها وما ضيع الاسلام الا قبيلة تامر
نوكاها ودام نعيمها واضحت قناة الدين فى كف ظالم اذا اعوج منها جانب لا يقيمها وليت ما ذا رأى السديدان فيما وقع ايام تغلب يزيد عليه من
اللعنة ما يربو ويزيد من قتل الحسين من شىء من حفظ حوزة الاسلام او فى قتله لاهل المدينة واقتصاص الف بكر من اولاد الصحابة والتابعين الكرام
رعاية لحقوق الانام او فى رمى المناجيق على الكعبة وتخريب بيت الله الحرام عمارة لما اختل من النظام او دعوة لمن يخلها الى دار السلام واما ما اشترط
الناصب من عدم كون الامام ظالما غليظا فيشكل بحال الامامة عمر فانه كان مذكورا على لسان الصحابة بانه من المتصفين كما سيجىء بيانه واما كفاية اشتراط
العلم الاجتهادى ففيه ما فيه وسيجىء بيان الخطأ بالفاحشة الصادرة عن اجتهاد عمر التى اعترف فيها بقوله لو لا على لهلك عمر وقوله كل الناس افقه
من عمر حتى المخدرات واما ما فرض بقوله وان وجد فى رعيته من كان بهذه الخصال الخ ففرض محال اذ لا يعقل كون الشخص متصفا بالاحسبية والانسبية
والاشرفية والاعرفية والاعلمية والاشجعية ويكون غيره اعلم بحفظ الحوزة على الوجه المطابق للقانون الشرعى ولعلهم زعموا ان ابا بكر وعمر كانا كذلك
بالنسبة الى علي عليه السلام وبطلانه ظاهر لما اشتهر من ان اكثر ما استعمله عمر من تدبير فتح العجم ونشر الاسلام فى بلادهم انما كان باشارة علي عليه السلام ومن اعظم ذلك ما اشتهر
انه لما وصل الى المدينة خبر انكسار رايات اهل الاسلام فى مقابل رايات اهل العجم المسماة بالدرفش الكاويانى بخاصية ما كتب عليها بعض اهل الطلسمات من الجدول
المشتمل على مائة بيت فى مائة بيت رسم امير المؤمنين عليه السلام بقواعد علم الجفر المختص به على رايات اهل الاسلام جدولا مشتملا على مائة وواحد فى مائة وواحد حتى
ابطل خاصية ذلك الطلسم وانكسر رايات العجم عند المقابلة فى المرة الثانية من الحرب نعم كان عليه السلام محترزا عن استعمال الغدر والمكيدة والحيلة وبعض
التى يعد العرب مستعملها من الدهاة وكانوا يصفون معاوية بذلك فقد حكى انه لما بلغ عليا عليه السلام ان جماعة من عسكره يقولون ان معاوية صاحب الدهاء دون

النوك بالضم والفتح الحمق ... قاموس

في المجالس

وقع طلسم در نقش الكاويانى من جدول مائة باضافة واحد عليه ...

[illegible]

علي عليه السلام قال اللهم لولا الدين لكنت من ادهى العرب وكذا الكلام في الشق الثاني من ترديده اذ لا يعقل ان يكون من هو اكثر ثوابا عند الله من جميع اهل عصره
خاليا عن العلم بقوانين الامامة والرياسة مفضولا منه عن سائر اهل عصره واما ما ذكره في الشق الثالث من انه لا يجب التقديم اذا حصل حفظ الحوزة والاذب
ففيه ان هذا عين الاعتراف بجواز تقديم المفضول من حيث انه يصلح للامامة على الفاضل من تلك الحيثية وتقديم الفاضل على المفضول الذي انكره العقل والنقل
وجعله المصنف شناعة على القائل به هو هذا فكان الواجب على الناصب تقصير المسافة على نفسه بقوله ان تفضيل المفضول جائز اذا انتظمت الرياسة
بالمفضول ايضا لئلا يصير في المقدمات العقلية الواهية مستبعدا كما انه سيصرح الناصب المردود انه في هذا الجواب المردود يقصد المماشاة مع الخصم في المحافظة على
قاعدة الحسن والقبح العقليين مع ان ما ذكره في هذا الشق مخالف لما ذكره افاضل الحكماء وتبعهم في الهيات الشفاء حيث قال بعد اشتراط النص والافضلية
ونحوهما من الصفات في الخليفة والمعول الاعظم العقل وحسن الايالة فمن كان متوسطا في الباقي بعد ان لا يكون غريبا في البواقي ولا يكون
في ضدها فيلزم اعلمهما ان يشارك اعقلهما ويلزم اعقلهما ان يعتضد به ويرجع اليه مثل ما فعل عمر وعلي انتهى اذ يفهم من عبارته ان الغريب من العلم
الضال الى الجهل مع كونه عارفا بحسن الايالة وقوانين الملك لا ينبغي للخلافة وان الاعرف بالسياسة انما كان اولى من الاعلم اذا لم يكن الاعلم عديم
في العقل والايالة فلا يكون عمر على تقدير كونه اعرف بالسياسة اولى من علي عليه السلام لان عليا عليه السلام كان في الامرين على منزلة رفيعة كما اعترف به الخصم ايضا
هذا وفي تمثيل الشيخ لذلك بحال علي وعمر دقيقة ذكرناها في كتاب مجالس المؤمنين ولعل الناصب زعم ان مضمون هذا الشق منطبق على حال خلفائه
الثلاثة وانهم كانوا مفضولين عن علي عليه السلام في العلم بحفظ الحوزة ايضا لكن للمفضول في ذلك يجوز نصبهم مع وجود الفاضل فيهم وفيه انه لو كان لهم
علم بحال الرياسة والقيادة لما امر النبي صلى الله عليه وآله عليهم عمرو بن العاص مرة وزيد بن حارثة مرة واسامة بن زيد اخرى وانما حصل ما حصل في زمان تقمصهم الخلافة
من نظم النظام بمعاضدة غيرهم من اصحاب الاسرار كما لا يخفى على من تتبع الآثار والاخبار واما ما ذكره من ان هذا جواب ما استدل به على هذا
المطلب من لزوم القبح العقلي مع انا عبرنا بل يبين به ضمنا ان المصنف لم يستدل على ذلك بالحسن والقبح العقلي بالمعنى المتنازع فيه بل تمسك بغيره من الملائمة
والمنافرة والنقص والكمال كما تمسك به الناصب سابقا في تفضيل المعقول لبيان تنزيه الانبياء عن عهر الامهات ونحوه ولا ريب في ان الفاضلية والمفضولية
من باب الكمال والنقص والملائمة والمنافرة الذي يستقل بادراكه العقل ويحكم بترجيح احدهما على الآخر واما ما ذكره ما استدل به المصنف من الاية فهو
يدل على عدم استواء العالم والجاهل وعدم استواء الهادي والمضل ففيه انه تغافل وتجاهل عن تتمة الاية وهو قوله تعالى امن لا يهدي الا ان يهدى
فانه صريح في ان من يحتاج في الهداية الى امر غيره لا يليق بالاتباع وهذا هو محط استدلال المصنف بالاية فصار حاصل ما ذكره الناصب لغوا
لا طائل تحته كما لا يخفى ولو سلم دلالته على مجرد عدم استواء العالم والجاهل لكن نفي الاستواء يقتضي العموم كما تقرر في الاصول فيدل على عدم جميع
وجوه المساواة فيلزم عدم استواء الجاهل مع العالم في الامامة ايضا وهو المطلوب لا يقال المذكور في الاصول ان نفي المساواة في نحو قوله تعالى لا يستوي
اصحاب النار واصحاب الجنة يقتضي العموم وكلمة النفي غير موجودة فيما نحن فيه من الاية فلا يحصل المطلوب لانا نقول المراد من النفي ما هو اعم من
المفهوم من كلمة لا صريحا او كلمة هل في قوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون الاية استفهاما انكاريا يدل على المبالغة في النفي فضلا عن اصل النفي
فافهم واما ما فصل من الاشاعرة في هذه المسألة بما ذكره الناصب فلظهور انه اشار بذلك الى ان عليا عليه السلام وان كان افضل واكمل لكن عساكر
قريش وهم الصحابة في ذلك الزمان لم يكونوا ينقادون له لما في قلوبهم من الاضغان الجاهلية والاحقاد البدرية الناشئة من هلاك صناديدهم
واولادهم واخوانهم بسيفه ويؤل حاصل هذا الكلام الى انهم لم يستخلفوا عليا مع استحقاقه للخلافة لانهم لو استخلفوه لما انقادوا له واثاروا الفتنة
كما اثاروها عند وصول الخلافة اليه بعد الثلاثة ونشاط **قال المصنف** رفع الله درجته **البحث الثالث** في طريق تعيين الامام
ذهبت الامامية كافة الى ان الطريق الى تعيين الامام امران النص من الله تعالى او نبيه او امام ثبتت امامته بالنص عليه او ظهور المعجزات على يده لان شرط
الامام العصمة وهي من الامور الخفية الباطنة التي لا يعلمها الا الله تعالى وخالف السنة في ذلك واوجبوا الطاعة لابي بكر على جميع الخلق في شرق
الارض وغربها باعتبار مبايعة عمر بن الخطاب له برضا اربعة ابي عبيدة وسالم مولى حذيفة وبشير بن سعد واسيد بن حضير لا غير فكيف يحل لمن يؤمن
بالله واليوم الآخر اتباع من لم ينص الله ولا رسوله ولا اجتمعت الامة عليه على جميع الخلق لاجل مبايعة اربعة نفر بل قد ذهب الجويني
وكان من اكثرهم علما واشدهم عنادا لاهل البيت الى ان البيعة تنعقد بشخص واحد من بني هاشم اذا بايعه رجل واحد لا غير فهل يرضى العاقل لنفسه
الانقياد الى هذا المذهب وان يوجب على نفسه الانقياد وبذل الطاعة لمن لا يعرف عدالته ايضا ولا يدري حاله من الايمان وعدمه ولا عاشره ليعرف
جيده من رديه وحقه من باطله لاجل ان شخصا لا يعرف عدالته ايضا بايعه هل هذا الا محض الجهل والحمق والضلال عن سبيل الرشاد نعوذ بالله من
اتباع الهوى وغلبة حب الدنيا ومن اعراض الانبياء والحجج باتباع الاشاعرة عن الامامة وفروعها وعن الفقه وتفاصيله مع تجويزهم ان يكون جميع الخلق
على الخطأ والزلل وان يكون الله قد قصد اضلال العبيد بهذه الشرائع والاديان فانهم غير جازمين بصدقها بل ولا ظانين فان مع غلبة الاضلال
والكفر وانواع المعاصي الصادرة منه تعالى كيف يظن عاقل او يشك في صحة الشرائع بل يظن بطلانها عندهم حملا على الغالب في الصلاح في افعال
من الفاعل ثم مع تجويزهم ان يحرم الله تعالى علينا التنفس في الهواء مع الضرورة والحاجة اليه وعدم المفاسد عنه من كل وجه ويحرم علينا شرب الماء القائل
السائغ مع شدة العطش وعدم الانتفاع بذلك الماء وعدم التضرر به وانتفاء المفاسد كلها كيف يحصل الجزم بانه يفعل اللطف بالعبيد والمصلحة في

اتباع

اتباع هذا الامام انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول اعلم ان الشخص بمجرد صلوحه للامامة وجمعه لشرائطها لا يصير اماما بل لا بد في ذلك من
امر آخر وانما يثبت بالنص من الرسول ومن الامام السابق بالاجماع ويثبت ايضا ببيعة اهل الحل والعقد عند اهل السنة والجماعة والمعتزلة والصالحية من الزيدية
خلافا للامامية من الشيعة فانهم قالوا لا طريق الا النص لنا ثبوت امامة ابي بكر ببيعة اهل الحل والعقد كما سيأتي بعد هذا مفصلا ان شاء الله تعالى واما ما
ذكر ان خلافة ابي بكر انعقدت ببيعة عمر ورضا اربعة لا غير فهذا امر باطل يكذبه النقول المتواترة واجماع الامة فان خلافته انما انعقدت يوم السقيفة بمحضر من كان من اهل
الحل والعقد وهم كانوا ذلك اليوم جماعة الانصار سيما الخزرج لان المراد من اهل الحل والعقد امراء العساكر ومن له يتم امر الامارة والخلافة بغير رضاهم وكانوا في
ذلك الوقت جماعة الانصار اهل الحل والعقد بهذا المعنى وهل اختلف رجل واحد من زمان الصحابة الى اليوم من ارباب التواريخ ان ابا بكر لم يفارق السقيفة
حتى بايعه جميع الانصار الا سعد بن عبادة وهو كان مريضا ثم بعد سبعة ايام فكيف يقول ان خلافته انعقدت ببيعة عمر ورضا اربعة من الصحابة وهل هذا الا افتراء
باطل يكذبه جميع التواريخ المثبتة في الاسلام نعم لما تم في البيعة كان عمر بن الخطاب في تابع الانصار وبايعه بعد التلجلج والتردد والمباحثة ولو كان الانصار
سمعوا من رسول الله النص على خلافة علي فلم لم يجعلوه حجة على ابي بكر ثم لم يدفعوا خلافته بهذه الحجة اكانوا يخافون من ابي بكر وعمر وهم كانوا في عزهم وقدمهم
وقد اجتمعوا لنصب الامام من قومهم وكانوا نهاية القادرين يادة وقالوا بعد المباحثة منا امير ومنكم امير فلم لم يقولوا يا ابا بكر يا عمر ان العهد لم يطل وان
رسول الله في غدير خم نص بخلافة علي فلم تبطلون قول رسول الله ولم لا تنقادون بقوله وكان اقل فائدة هذه المباحثة دفع البيعة عن انفسهم ولم
يجترئ احد من الامامية ان يدعي ان الانصار قالوا يوم السقيفة هذا القول فيا معشر العقلاء تاملوا هل يمكن وجود النص في محضر جميع الناس ولم يحضر
الانصار وهل يمكن ان الانصار الذين نصروا الله ورسوله وتبوؤا الدار والايمان وارتكبوا عداوة العرب وقتل الاشراف في نصرة رسول الله كانوا ساكتين
في وقت المناصفة ولم يذكروا النص اصلا مع ان عمر وابا عبيدة الزموهم بقوله الائمة من قريش فلم لم يقولوا الامامة لعلي بنص من رسول الله يوم غدير
خم والعاقل المسلم المنصف لو تامل فيما قلنا من سكوت الانصار وعدم الاستدلال في دفع بيعة ابي بكر بالنص على علي لجزم بعدم النص من رسول الله
على احد ويعلم ان خلافة ابي بكر ثبتت ببيعة ارباب الحل والعقد ثم ما ذكر هذا الرجل من ان الاشاعرة لا يهتدون على هذا البحث ويتعجب عن بحثهم في الامامة
لقولهم بان الله خالق كل شيء فهذا شيء ذكره مرارا وهو لا يعرف غير هذا ويصنف الخرافات على رأيه الباطل الفاسد وقد بينا انه لا يلزم شيئا مما ذكره
لا يلزم الاشاعرة وكثرة التكرار من شأن الكذوبين امثاله انتهى **واقول** فيه وجوه من الجهل والعصبية ومن تجاهل اما اولا فلان في قوله ان الشخص بمجرد
صلوحه للامامة وجمعه لشرائطها لا يصير اماما الى ان هذه المقدمة لا يفيد في اثبات مطلوبه لان مجرد استجماع الشرائط وان لم يوجب كون الشخص اماما
لكن من البين ان الشخص لا يصير اماما منصوصا عليه من الله تعالى ما لم يكن مستجمعا للشرائط والكلام في ان غير علي هل كان مستجمعا لها ام لا فافهم واما ثانيا
فلان حكمه ببطلان ما ذكره المصنف من ان امامة ابي بكر انعقدت ببيعة عمر ورضا اربعة لا غير جهل او تجاهل ظاهر لظهور انه حق جرى على لسان اباطيل من اصحابه
وهو صاحب المواقف وشارحه قدس سره الشريف على منوال ما حققه لو اذا ثبت حصول الامامة بالاختيار والبيعة فاعلم ان ذلك الحصول لا يفتقر الى الاجماع
من جميع اهل الحل والعقد اذ لم يقم عليه اي على هذا الافتقار دليل من العقل او السمع بل الواحد والاثنان من اهل الحل والعقد كاف في ثبوت الامامة
ووجوب اتباع الامام على اهل الاسلام وذلك لعلمنا بان الصحابة مع صلابتهم في الدين وشدة محافظتهم على امور الشرع كما هو حقها اكتفوا في عقد الامامة
بذلك المذكور من الواحد والاثنين كعقد عمر لابي بكر وعقد عبد الرحمن بن عوف لعثمان ولم يشترطوا في عقدها اجتماع من في المدينة من اهل الحل والعقد
فضلا عن اجماع الامة من علماء امصار الاسلام ومجتهدي جميع اقطارها هذا كما مضى ولم ينكر عليهم احد وعليه اي وعلى الاكتفاء بالواحد والاثنين
في عقد الامامة انطوت الاعصار بعدهم الى وقتنا هذا انتهى ومن العجب ان هذا الناصب الجاهل الخبل ما ذكر في هذا القسم من الكتاب من المواقف وشرحه ولم يصل
هذا الذي نقلناه الى نظره ثم نقول على تقدير ان يكون اهل البيعة ناس كثيرون لا خفاء في انهم تابعوا لنصرة الشرع فيهم لا تعرف لهم في انفس غيرهم من
احاد الامة وهم اقل بهم من مهماتهم فكيف يولون الغير على انفس الخلائق منهم ومن غيرهم فان من لا يعقل له النصرة في اقل الامور لا دنى الاشخاص كيف
يكون له قدرة على جعل الغير متصرفا في نفوس اهل الشرق والغرب وفي دمائهم واموالهم وفروجهم هذا على ان ادعائه النقول المتواترة على دعواها
الباطلة المذكورة في بناء ما سنذكره عند ذكر قصة على من انكار وجود النقل المتواتر في العالم سوى واحد واما ثالثا فلان قوله اهل الحل والعقد كانوا
ذلك اليوم جماعة الانصار يدل بظاهر الحصر المفهوم منه على ان عمر وابا عبيدة الذين كانا عمدة اهل البيعة خارجان عن اهل الحل والعقد غير متصفين
بالاجتهاد وهذا ازراء بجلالة قدر الرجلين عندهم كما لا يخفى ثم استدلاله على هذا الحصر بقوله لان المراد من اهل الحل والعقد امراء العساكر مدخول
من وجهين احدهما ان تفسير اهل الحل والعقد بامراء العساكر اختراع من الناصب لا يوجد في شيء من كتب اصحابه ولا غيرهم وانما الذي صرح به ابن الحاجب في
مختصره والعضد الايجي في شرحه وغيرهما في غيرهما ان الاجماع اتفاق المجتهدين من امة محمد صلى الله عليه وآله في عصر على امر ديني او دنيوي وثانيهما ان تفسيره امراء العساكر
وحصرها في الانصار يوجب خروج ابي بكر وعمر وعثمان واسامة بن زيد الذي كان اميرا على الثلثة وغيرهم عند وفات النبي فان هؤلاء كلهم امراء
مهاجرون كما لا يخفى نعم قال بعض المتكلمين من اهل السنة انه وان لم يتحقق الاجماع على خلافة ابي بكر في يوم السقيفة لكنه بعد ذلك الى ستة اشهر تحقق
اتفاق الكل على خلافته ورضوا امامته فتم الاجماع ح وفيه ان ذلك ايضا ممنوع لعدم بيعة علي واصحابه له ولو بعد ستة اشهر ولو سلم انه تحقق على
ما يقوله اهل البيعة فلا ريب في ان سعد بن عبادة وولده لم يتفقوا على ذلك ولم يبايعوا ابا بكر ولا عمر كما سيجيء ولو سلم نقول اذا اعتبر في تعريف الاجماع

انفاق اهل الحل والعقد في وقت واحد اذ لو لم يقع ذلك في وقت واحد احتمل رجوع المتقدم قبل موافقة المتأخر فلا يتحقق حصول الاجماع على خلافة ابي بكر بل [illegible]
وبالجملة ان ادعوا انفاق الكل في وقت واحد على خلافة ابي بكر فهو خلاف الواقع بالاتفاق وان ادعوا حصول الاتفاق في اوقات متعددة فاثباته اصعب
من خرط القتاد كما عرفت والظاهر ان هذا الناصب في عدم مبالاته بالكذب بل بكثير من الافتراء على الكتاب والسنة والتاريخ قد اعتمد على ظن ان كتابه هذا لما
لا يمكن ان يصل الى ايدي علماء الامامية ومن ضاهاهم من اهل العلم والبصيرة ولا يبعد ذلك لانه كتب هذا الكتاب في بلدة قاشان من بلاد ما وراء النهر عند
فراره عن السلطان الاعظم شاه اسمعيل الحسيني الصفوي انار الله برهانه كما ذكر في اول الكتاب وصنف الكتاب الى شاهي بيك خان والي تلك البلاد وقد علم بعسر
ان احدا من علماء الامامية لا يمكن ان يوجد هناك خوفا من الهلاك وكوادن اهل ما وراء النهر لا معرفة لهم بما عدا فقه ابي حنيفة واصوله وطرف من كلام الاشعري
فلا يطلع احد منهم ايضا على الاكاذيب المودعة في كتابه والحوالات فلذا صار الخطب في ذلك سهلا قد رايت في ظهر نسخة المشومة بخط بعض فضلاء ما وراء
النهر سطورا بالغ فيها في مدح هذا الكتاب والثناء على مؤلفه قاتلهم الله واما رابعا فلان ما ذكره من ان ابا بكر لم يفارق السقيفة حتى بايع جميع الانصار
الا سعد عبادة فكاذب من وجوه كما يدل عليه كلام ابن عبد البر في كتاب الاستيعاب في معرفة الاصحاب حيث قال في ترجمة ابي بكر انه بويع له بالخلافة في اليوم
الذي قبض فيه رسول الله في سقيفة بني ساعدة ثم بويع البيعة العامة يوم الثلثاء من غد ذلك اليوم وتخلف عن بيعته سعد بن عبادة وطائفة من الخزرج
وفرقة من قريش وهكذا ما ذكره من ان سعد عبادة مات بعد سبعة ايام من خلافة ابي بكر كذب صريح يكشف عنه ما ذكره ابن عبد البر في كتابه
المذكور وابن حجر العسقلاني في كتاب الاصابة في معرفة الصحابة حيث قالا ان سعدا لم يبايع احدا من ابي بكر وعمر ولم يقدروا على الزامه كالزامهم لغيره لكثرة
اقوامه من الخزرج فاحترزوا عن فتنتهم ولما وصل حكومة اهل الاسلام الى عمر مر ذات يوم سعد على سوق المدينة فوقع عليه عمر نظره وقال له ادخل يا
سعد في بيعتنا او اخرج من هذا البلد فقال سعد حرام علي ان اكون في بلد انت امير فيه ثم خرج من المدينة الى الشام وكان له قبيلة كثيرة في نواحي دمشق كان
يعيش في كل اسبوع عند طائفة منهم فقيل لما كان يذهب يوما من قرية الى قرية رموه من وراء بستان كان على طريقه بسهم فقتل ثم قال اصحابنا
وبعض الصلحاء منا معنا ان سعدا لم يبايع ابا بكر وخرج من المدينة الى جانب الشام وقتل بعد مدة فيها بتحريك بعض الخلفاء وفي البلاد ذكر البلاذري ان عمر بن
الخطاب ارسل الى خالد بن الوليد ومحمد بن مسلمة الانصاري بقتل سعد فرماه كل واحد منهما بسهم فقتل ثم اوقعوا على اوهام الناس ان الجن قتلوه لاجل
خاطر عمر ووضعوا هذا الشعر على لسانهم قد قتلنا سيد الخزرج سعد بن عباده ورميناه بسهمين فلم نخطئ فؤاده واما خامسا فلان قوله فلو كان
الانصار سمعوا الخ فهو غير مسموع لانهم سمعوا ذلك النص وتذاكروه فيما بينهم لكنهم لم يجعلوا ذلك اليوم حجة على ابي بكر لشبهة وقعت لهم او لهيبة ابي بكر
وعمر في قلوب الناس من ان عليا قد تقاعد عن طلب الخلافة والتزم البيت واشتغل عن [illegible] فان المذكور في المعتبر من كتب السير والتواريخ
انه لما توفي رسول الله واشتغل علي مع اصحابه من بني هاشم وغيرهم بتجهيز النبي وتعزيته معتقدا ان احدا لا يطمع في هذا الامر مع وجوده
اوقع بعض المنحرفين عن علي في قلوب الناس انه قد تقاعد عن طلب الخلافة لشدة ما اصابه من مصيبة النبي وسكن في بيته مشتغلا بالحزن والتعزية
فجاء خزيمة بن ثابت الانصاري وقال لقومه من الانصار ما سمعه من حال علي وذكر انه لا بد ممن يلي هذا الامر وليس سوى قريش يليق بذلك فخاف الانصار
ان يشتد عليهم البلية ويلي هذا الامر قرشي فظ غليظ ينتقم منهم لثارات الجاهلية والاضغان البدرية فتوجهوا الى سعد عبادة سيد الانصار
وحضروا السقيفة ملتمسا منه قبول الخلافة فابى سعد عن ذلك لمكان علي وانه المنصوص بالخلافة عن الله تعالى ورسوله فلما سمع قريش بذلك وكان
منهم من يترصد لسلوك الامر تعجلوا في البيعة لابي بكر فبادروا الى السقيفة لتسكين نائرة الانصار والمسلمين ببيعة ابي بكر عنهم بالطوع والاجبار
فقال لهم الانصار اذا تركتم نص الله تعالى ورسوله فليكن منا واحد ومنكم واحد بعد علي بن ابي طالب اولى من غيره فمنا امير ومنكم امير فابى ابو بكر و
اصحابه عند ذلك محتجين في ذلك بان الائمة من قريش وابى سعد عن قبول الامارة متمسكا بان المنصوص لذلك غيرهم فاضطرب الحال الى ان
مال بشير بن سعد الانصاري [illegible] ابن عم سعد عبادة الى ترجيح جانب قريش وموافقتهم فقوي امر قريش وبادر عمر الى الصفقة
بيده على يد ابي بكر وبايعه هو وجماعة من اضرابه فلتة كما اخبر عنه هو بعد ذلك بقوله كانت بيعة ابي بكر فلتة وقى الله شرها عن المسلمين وفي
الكتاب المواهب للحجوني والطبري الشافعي عن ابي علقمة عن سعد عبادة قال ابو علقمة قلت لابن عبادة وقد مال الناس الى بيعة ابي بكر الا تدخل
فيما دخل فيه المسلمون قال اليك عني فوالله لقد سمعت رسول الله يقول اذا انا مت تضل الاهواء ويرجع الناس على اعقابهم فالحق يومئذ مع علي
وكتاب الله بيده لا نبايع احدا غيره فقلت له هل سمع هذا الخبر احد غيرك من رسول الله فقال ناس في قلوبهم احقاد وضغائن قلت بل نازعتك نفسك ان
يكون هذا الامر لك دون الناس كلهم فحلف انه لم يهم بها ولم يردها وانهم لو بايعوا عليا كان اول من بايع سعد انتهى وروى الشيخ الفاضل ابو [illegible]
الحلي رحمة الله عليه في شرح دعاء صنمي قريش انه اجتمع ابو بكر وعمر وابو عبيدة واخوانهم في سقيفة بني ساعدة يطلبون الحكم والبيعة من غير ان يكون اهل
البيت وبني هاشم وكل واحد من هؤلاء الثلاثة يرجو الامر والحكم لنفسه ويعطفه على صاحبه فانكر عليهم الانصار واصروا على الدفاع والامتناع
واحتجوا عليهم بما قال رسول الله في حق علي من التوكيد في امامته في مواطن شتى وامرهم بالتسليم عليه بامرة المؤمنين فقال ابو بكر قد كان ذلك لكن نقضه
النبي بقوله انا اهل بيت كرمنا الله واصطفانا بالنبوة ولم يرض لنا بالدنيا وان الله لا يجمع لنا النبوة والخلافة فصدقه عمر وابو عبيدة في ذلك وعللا
تقاعد علي في بيته واشتغاله بتجهيز النبي دون طلب الخلافة بعلمه بتحويل الامر عنه فقال لهم الانصار اذا الامر ضيعه الله ما دمتم غيرنا طلبتمونا

ويدل على ما ذكره سعد [illegible] اكثر العرب بعضهم كانوا [illegible] بعد وفات النبي [illegible] وقد نطق بذلك ما ذكره ابن اعثم في الفتوح في باب قصة اهل حضرموت وما جرى بين [illegible] وبين لبيد الانصاري [illegible] في اول خلافة ابي بكر [illegible] بن حارث بن سراقة وبعد ذلك [illegible] بين بني [illegible] وما جرى [illegible] ومالك بن نويرة الحنفي الى غير ذلك ١٢ منه

وعنكم

ومنكم امير فذكروا ان رسول الله قال الائمة من قريش وشبهوا الامر على الانصار ونسوا الامة وطعنوا بذلك حجتهم واخذوا بيعتهم ولما فرغ علي ع واصحابه من
تجهيز النبي ص ودفنه وتكلموا في ذلك اعتذروا بان الناس بايعوا ولم يكن لهم علم بان فلانا نازعهم في الامر ونكث البيعة لوقعت مفاسد بين
المسلمين وخلاف في اركان الدين وفي امارة بانهم ظنوا ان ذلك لشدة مصيبة النبي ص طرحت الخلافة والامارة فاتفق اصحاب رسول الله على تفويض الامر الى
ابي بكر الى غير ذلك من الاعذار الذي سيجي مع جوابها في الموضع اللائق بها ومما يفلح عرق انكارهم ويوضح رجوعهم على ادبارهم ما ذكره ابن قتيبة
وهو من اكبر شيوخ اهل السنة ولعمدة مصنفاته في امامة ابي بكر وغيرها من الكتب قال في كتاب السياسة في باب امامة ابي بكر واباء علي ع عن بيعته ما
صورته وذكروا ان عليا اتي به الى ابي بكر وهو يقول انا عبد الله واخو رسوله فقيل له بايع ابا بكر فقال انا احق بهذا الامر منكم لا ابايعكم وانتم اولى بالبيعة لي
اخذتم هذا الامر من الانصار واحتججتم عليهم بالقرابة من النبي ص وتأخذونه منا اهل البيت غصبا الستم زعمتم للانصار انكم اولى بهذا الامر
لمكان محمد منكم فاعطوكم المقادة وسلموا اليكم الامارة فانا احتج عليكم بمثل ما احتججتم به على الانصار نحن اولى برسول الله حيا وميتا فانصفونا ان كنتم
تخافون من انفسكم والا فبوؤا بالظلم وانتم تعلمون فقال له عمر انك لست متروكا حتى تبايع فقال له علي ع احلب حلبا لك شطره اشدد له اليوم امره يرده عليك
غدا ثم قال والله يا عمر لا اقبل قولك ولا ابايعه فقال له ابو بكر فان لم تبايعني فلا اكرهك فقال علي ع يا معشر المهاجرين الله الله لا تخرجوا سلطان محمد
في العرب من داره وقعر بيته الى دوركم وقعور بيوتكم ولا تدفعوا اهله عن مقامه في الناس وحقه فوالله يا معشر المهاجرين لنحن اهل البيت احق بهذا الامر
منكم ما كان فينا القارئ لكتاب الله الفقيه في دين الله العالم بسنن رسول الله انتهى ما قصدنا ايراده من كلامه وفيه كما قال بعض الفضلاء عدة
شواهد على ما يدعيه الشيعة من قوله انا احق بهذا الامر منكم وقوله تأخذونه منا اهل البيت غصبا وقوله نحن اولى برسول الله حيا وميتا
وقوله لا تخرجوا سلطان محمد في العرب من داره وقعر بيته ولا تدفعوا اهله عن مقامه في الناس وحقه فوالله لنحن اهل البيت احق بهذا الامر منكم ونحن
معاشر الامامية نقول صدق في جميع ذلك والنواصب يلزمهم ان يقولوا كذب في ذلك ليت شعري ان حجتهم لاهل البيت وكيف يجعلونه كاذبا في جميع ذلك
وهو عندهم امام ام كيف يجعلونه نحسا فيلزم تكذيب امامهم الاول وكيف يجمع ابن قتيبة بين هذا الحديث وبين قوله بايهم اقتديتم اهتديتم
يهدي الله لنوره من يشاء والله متم نوره ولو كره الكافرون واما ثانيا فلان ما ذكره من قوله ص الائمة من قريش صحيح ويؤيده قوله ع في صحاح
الاحاديث ان الاسلام لا يزال عزيزا ما مضى فيهم اثنا عشر خليفة كلهم من قريش وكان المراد من الخليفة الاول القرشي علي ع لكن لما اوقعوا الفلق
الامة تقاعد عن نصب الخلافة كما ذكره سابقا وهو واذ ذلك لتجوز العدول الى قرشي آخر واما سابعا فلان قوله فلم لم يقولوا الامامة لعلي بنص
رسول الله اه مدفوع بامر سيجي من انهم قالوا ذلك لكن شبهوا الامر على الناس بتقاعد علي ع ومع هذا قد اصر بعض اهل السقيفة في التخلف عن
بيعة ابي بكر وقالوا لا نبايع احدا غير علي بن ابي طالب كما رواه وقد صرح به سيد المحدثين في روضة الاحباب وبما قررنا يعلم ايضا بطلان ما ذكره
الناصب الجاهل من سكوت الانصار واما ثامنا فلان ما ذكره ان شيئا مما ذكره المصنف لا يلزم الاشاعرة حق وصدق لكن من حيث انهم ذهبوا الى ان الله تعالى
خالق كل شيء فان لزم شيء فهو لازم لله على مذهبهم تعالى عما هم فيه فافهم هذا فانه لطيف جدا **قال المصنف** رفع الله درجته **البحث الرابع** في
تعيين الامام ذهبت الامامية كافة الى ان الامام بعد رسول الله هو علي بن ابي طالب ع وقالت السنة انه ابو بكر بن ابي قحافة ثم عمر بن الخطاب
ثم عثمان ثم علي بن ابي طالب ع وخالفوا المعقول والمنقول اما المعقول فهي الادلة الدالة على امامة امير المؤمنين ع من حيث العقل وهي من وجوه
الاول الامام يجب ان يكون معصوما على ما تقدم وغير علي من الثلاثة لم يكن معصوما بالاجماع فتعين ان يكون هو الامام الثاني شرط الامام ان لا
يسبق منه معصية على ما تقدم والمشايخ قبل الاسلام كانوا يعبدون الاصنام فلا يكونوا ائمة فتعين علي ع بعدم الفارق الثالث الامام يجب
ان يكون منصوصا عليه على ما تقدم وغير علي ع لم يكن كذلك فتعين هو ع الرابع الامام يجب ان يكون افضل من رعيته وغير علي من الثلاثة
لم يكن كذلك فتعين هو ع الخامس الامامة رياسة عامة وانما يستحق باوصاف الزهد والعلم والعبادة والشجاعة والايمان وسيأتي ان عليا هو الجامع لهذه
الصفات على الوجه الاكمل الذي لم يلحقه غيره فيكون هو الامام انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب اهل السنة والجماعة ان الامام
بالحق بعد رسول الله ص ابو بكر الصديق وعند الشيعة علي المرتضى ع ودليل اهل السنة وجهان الاول ان طريق ثبوت الامامة اما النص او الاجماع بالبيعة اما
اما النص فلم يوجد لما نذكر بعد ما سنذكره ونفصل بعد هذا ان شاء الله تعالى واما الاجماع فلم يوجد في غير ابي بكر اتفاقا من الامة الوجه الثاني ان
الاجماع منعقد على حقية امامة احد الثلثة ابي بكر وعلي والعباس ثم انهما لم ينازعا ابا بكر ولو لم يكن على الحق لنازعاه كما نازع علي معاوية
لان العادة تقتضي المنازعة في مثل ذلك ولان ترك المنازعة مع الامكان مخل بالعصمة لانه معصية كبيرة توجب انثلام العصمة وانتم توجبونها
في الامام وتجعلونها شرط صحة امامته فان قيل لا نسلم الامكان اي امكان منازعتهما ابا بكر قلنا قد ذهبتم وسلمتم ان عليا كان اشجع
من ابي بكر واصلب منه في الدين واكثر منه قبيلة واعوانا واشرف منه نسبا وانتم حسبا والنص الذي يدعونه لا شك انه كان بمراى من الناس
ومسمع منهم والانصار لم يكونوا يرجحوا ابا بكر على علي ع والنبي ص ذكر في آخر عمره على المنبر وقال ان الانصار كرشي وعيبتي وهم كانوا الجند الغالب
العسكر وكان ينبغي ان النبي اوصى الانصار بامداد علي ع في امر الخلافة وان يحاربوا من يخالف نصه في خلافة علي ع ثم ان فاطمة ع مع علو منصبها
زوجته والحسن والحسين مع كونهما سبطي رسول الله وابو العباس مع علو منصبه فانه روي انه قال لعلي ع امدد يدك ابايعك حتى يقول الناس

بايع عم رسول الله صلى الله عليه وسلم ابن عمه فلا يختلف فيك اثنان والزبير مع شجاعته كان معه قيل انه سل السيف وقال لا ارضى بخلافة ابي بكر وقال ابو سفيان ارضيتم يا بني
عبد مناف ان يلي عليكم تيمي والله لاملأن الوادي خيلا ورجلا وكرهت الانصار خلافة ابي بكر وقالوا منا امير ومنكم امير كما ذكرنا ولو كان على امامته نص جلي
لاظهر قطعا ولامكنهم المنازعة عنه جزما كيف لا وابو بكر عندهم شيخ ضعيف جبان لا مال له ولا رجال ولا شوكة فلم يتصدوا لامتناع المنازعة مع كل هذه
الامور يدل على ان الاجماع وقع على خلافة ابي بكر ولم يكن نص على خلافة غيره وبايعه على صحته اهل الحل والعقد عاقلا صبورا مدارا باشتهار الاسلام
ولم يكن غرض بين الصحابة لاجل السلطنة والزعامة بل غرضهم كان اقامة الحق وتقويم الشريعة ليدخل الناس كافة في دين الاسلام وقد كان يحصل
هذا من خلافة ابي بكر فسلموا اليه الامر وكانوا اعوانا له في اقامة الحق هذا هو المذهب الصحيح والحق الصريح الذي عليه السواد الاعظم من الامة وقد قال
رسول الله عليكم بالسواد الاعظم واما ما استدل به من الوجوه العقلية على خلافة علي فالاول يعني كون الامام معصوما قد تقدم منا عدم وجوبه لا عقلا
ولا شرعا وجواب الثاني عدم اشتراط ان لا يسبق منه معصية كما قدمنا وجواب الثالث عدم وجوب النص لان الاجماع في هذا كالنص وجواب الرابع عدم وجوب كون
الامام افضل من رعيته كما ذكر اذ يثبت فضيلته على كرم الله وجهه وجواب الخامس ان اوصاف الزهد والعلم والتقوى والشجاعة والايمان كانت موجودة
في المشايخ الثلثة واما الاكملية في هذه الاوصاف فهي غير لازمة اذ كانوا الحفظ للحوزة انتهى **واقول** مواقع الايراد في كلامه مما لا يحصى اما اولا فلان
انكاره للنص باطل بما ذكرناه وسنذكره انشاء الله تعالى مفصلا واما ثانيا فلان نقل الاجماع على امامة ابي بكر ممنوع بل تحقق العدم كما نبهنا ونزيد
عليه ههنا ونذكر ملخص ما افاده بعض علماء علمائنا قدس سره من ان الاجماع على ما في منهاج البيضاوي ومختصر ابن الحاجب وشرحه عبارة عن اتفاق جميع اهل
الحل والعقد يعني المجتهدين وعلماء المسلمين على امر من الامور وقد وجد الجمهور انفسهم قد تكلموا على تحقق الاجماع وشرائطه حسبما ذكر في الشرح
العضدي وغيره بان الاجماع امر ممكن او محال وعلى تقدير امكانه هل يتحقق او لا وعلى التقادير كلها هل هو حجة ودليل على شيء ام لا وعلى تقدير كونه حجة
ودليلا هل هو كذلك قطعا ام يصل ثبوته الى حد التواتر او لا وفي كل ذلك الخلاف بين علمائهم فلا بد لهم من اثبات ذلك كله حتى يثبت امامة ابي بكر وليت
شعري ان من لم يقل منهم بذلك كله كيف يدعي حقية امامة ابي بكر ويتصدى لاثباتها بعد ذلك خلافا اخر وهو انه هل يشترط في حجية الاجماع ان لا يختلف
ولا يخالف احد من المجمعين الى ان يموت الكل وانهم قد اختلفوا في ان الاجماع وحده حجة او لا بد له من سند هو الحجة حقيقة والسند الذي قد ذكروه في دعوى
اجماعهم على خلافة ابي بكر هو قياس فقهي فانهم قالوا ان النبي صلى الله عليه وسلم في مرضه امر ابا بكر ان يصلي اماما للجماعة ولذا جعله اماما في امر الدين ورضي به فيكون ارضى
لامامته في امر الدنيا وهو الخلافة فقد قاسوا امر الخلافة على امامة الصلوة وزعموه سندا وقد عبروا عن ذلك بعبارات متقاربة مذكورة في شرح
التجريد والمواقف والطوالع والكفاية للصابوني الحنفي والصواعق المحرقة لابن حجر المتاخر الشافعي والرسالة الفارسية في العقائد لاحمد الجندي الحنفي وغيرها
اشهرها ما ذكرناه ولا يخفى فساده على من له ادنى معرفة بالاصول لان اثبات حجية القياس في غاية الاشكال وعلماء اهل البيت عليهم السلام والظاهرية
من اهل السنة وجمهور المعتزلة ينفون حجيته ويقيمون على قولهم حججا عقلية ونقلية سيجيء بعض منها في بحث القياس من مسائل اصول الفقه ولغيرهم ايضا في
شرائطه اختلاف كثير وعلى تقدير ثبوت ذلك الذي دونه خرط القتاد انما يكون القياس فيما اذا كان هناك علة في الاصل ويكون الفرع مساويا
للاصل في تلك العلة وههنا العلة مفقودة بل الفرق ظاهر لان الصلوة خلف كل بر وفاجر جائز عندهم بخلاف الخلافة اذ شرطوا فيها العدالة والشجاعة
والقرشية وغيرها وايضا امر واحد لا يعتبر فيه العلم الكثير ولا الشجاعة والتدبير وغيرها مما يشترط عندهم في الخلافة فانها لما كانت سلطنة وحكومة
في جميع امور الدين والدنيا يحتاج الى علوم وشرائط كثيرة لم يكن شيء منها موجودا في ابي بكر واخويه فلا يصح قياس هذا بذلك وقول بعضهم ان الصلوة
من امور الدين والخلافة من امور الدنيا غلط ظاهر لان المحققين منهم كالشارح الجديد للتجريد عرفوا الامامة بالحكومة العامة في الدين والدنيا وظاهر
كلامه ان الاصل لم يثبت لان الشيعة ينكرون ذلك كمال الانكار ويقولون ان النبي صلى الله عليه وسلم امر الناس في مرضه بالصلوة فقالت عائشة ابنتها لابي بكر ليلا انه
امر يوم ابو بكر الناس في الصلوة فلما اطلع النبي على هذا الحال المورث للفساد وضع يده المباركة على منكب علي والاخرى على منكب عباس وخرج الى المسجد
ونحى ابا بكر عن المحراب يصلي بالناس حتى لا يصير امامة ابي بكر موجبا للخلل في الدين ويعضد ذلك ما رواه البخاري باسناده الى عروة فوجد رسول الله
من نفسه خفة فخرج الى المحراب فكان ابو بكر يصلي بصلوة رسول الله والناس يصلون بصلوة ابي بكر اي بتكبيره انتهى ولقد صحح السيد الشريف الجرجاني جماعة
القوم في شرحه للمواقف انه ذكر هذه الرواية وحيث انها مخالفة لاصل ما وضعوه واخترعوه من رواية ائتمام الناس بابي بكر فضلا عن رواية ائتمام
النبي به حملها على انه كان في وقت آخر وفيه ما فيه وايضا لو كان خبر تقديم ابي بكر في الصلوة صحيحا كما زعموا وكان مع صحته دالا على امامته لكان
ذلك نصا من النبي فضلا بالامامة ومتى حصل النص لا يحتاج معه الى غيره فكيف لم يجعل ابو بكر واصحاب السقيفة ذلك دليلا على امامة ابي بكر وكيف لم يحتجوا
به على الانصار وكيف بنوا الخلافة على المبايعة التي حصل عليهم الاختلاف والاحتجاج الى اشباه السقيفة وعدلوا عن الاحتجاج بالنص المذكور ومعلوم
ان العاقل لا يختار الاعسر الاصعب مع وجود الاسهل الا لعجز عنه فعلم ان ذلك لا يكون حجة اصلا وايضا الظاهر ان الامامة من الاصول ولهذا ذكرها
وقدم الكلام في اصالته مستقصى فلا يصح اثباته بالقياس على تقدير تحقق القياس الصحيح لان القياس الفقهي انما يجري في الفروع كما لا يخفى وما ذكره
في المواقف من نفي كون الامامة من الاصول ظاهر البطلان وكيف يكون ذلك مع انه صنو النبوة كما مر ولو كان ظن المجتهد كافيا في مسئلة الامامة كما
في مسائل الفروع الفقهية لم يكن تخطئة المجتهد الذي ظن ان ابا بكر لم يكن اماما باطلا وكان تغليظ ذلك المجتهد جائزا مع انه لو قال احد عندهم في

عليها فانه عين ابا بكر لامامة الصلوة كما في الصحيحين وغيرهما وقال ابن مسعود لما قبض النبي صلى الله عليه وسلم قالت الانصار منا امير ومنكم امير فاتاهم عمر فقال

امامة علي عليه السلام لظن غلبة علي او تقليد المجتهد الفلاني يخطئونه بل يضللونه وايضا الاستخلاف لا يقتضي الدوام اذ الفعل لا دلالة له على التكرار والدوام
ان ثبت خلافه بالفعل وان ثبت بالقول فكذلك لكنهم قد جرت العادة بالتعيين مدة غيبة المستخلف ولا نعزل عند مجيئه وايضا ذلك معارض بانه
استخلف عليا عليه السلام في غزوة تبوك في المدينة وما عزله واذا كان خليفة على المدينة كان خليفة في سائر قطاعها لا امرة لانه لا قائل بالفصل والترجيح هنا
لان استخلافه على المدينة اقرب الى الامامة الكبرى لانه متضمن لامور الدين والدنيا بخلاف الاستخلاف في الصلوة كما مر وبعد تسليم ذلك كله نقول ان
الاجماع الامة باجمعهم على امامة ابي بكر لم يتحقق في وقت واحد وهذا واضح جدا مع قطع النظر عن عدم حضور اهل البيت عليهم السلام وسعد بن عبادة سيد الانصار واولاده
واصحابه ولهذا طوى صاحب المواقف دعوى ثبوت خلافة ابي بكر بالاجماع واكتفى في اثباته بالبيعة كما مر والحاصل ان الناصب ان ارادوا بوقوع
الاجماع على خلافة ابي بكر حصول الاتفاق على ذلك بعد النبي صلى الله عليه وآله بلا فصل او في زمان قليل فهو معلوم البطلان بالاتفاق وان ارادوا بعد تطاول
المدة فهو وان كان مخالفا لما اعتبر في حقيقة الاجماع من اتحاد الوقت كما مر وممنوع ايضا لما مر لا يقوم حجة الا اذا دخل الباقون طوعا اذا استظهر الاكثر اما
وخافوا من الاقل ودخل فيما دخل فيه الاكثر خوفا وكرها فلا ولا شك ان الحال كان كذلك فان بني هاشم لم يبايعوا او لا ثم قهروا فبايعوا بعد ستة اشهر
وامتنع علي عليه السلام ولزم بيته ولم يخرج اليهم في جمعة ولا جماعة الا ان وقع ما نقله اهل الاحاديث والاخبار واشتهر كالشمس في رابعة النهار حتى ان معوية
عيّر عليا عليه السلام في كتاب كتبه اليه يقول فيه انك كنت تقاد كما يقاد الجمل المخشوش حتى تبايع بعيره وتونيه بانه لم يبايع طوعا ولم يرض ببيعة ابي
بكر حتى اسنكره عليها خاضعا ذليلا كالجمل اذا لم يعبر على قنطرة وشبهها فانه يكره ويحش بالرماح وغيرها ليعبر كرها فكتب اليه بالجواب ما ذكر
في نهج البلاغة المتواتر نقله عنه عليه السلام وهذا لفظه وقلت اني كنت اقاد كما يقاد الجمل المخشوش حتى ابايع ولعمر الله لقد اردت ان تذم فمدحت وان
تفضح فافتضحت وما على المسلم من غضاضة في ان يكون مظلوما ما لم يكن شاكا في دينه او مرتابا في يقينه وهذا يحقق الجبر لواضح من هذا
ما ذكره في الخطبة الموسومة بالشقشقية المذكورة في النهج ايضا وهي التي خطبها بعد مبايعة الناس له وهي مشهورة وسنذكرها في المطاعن من هذا الكتاب
قال ابن ابي الحديد المعتزلي في شرحه للنهج عند عد قضايا عمر ان عمر هو الذي وطّى الامر لابي بكر وقام فيه حتى انه وقع في صدر المقداد وكسر سيف
الزبير وكان قد شهره عليهم وهذا غاية الاكراه ومما يوضح ذلك ويشيد بالانكار على الخصم ويسجل على ان بيعة علي عليه السلام كانت كرها ما رواه الحميدي
في سادس حديث من المتفق عليه من صحيح البخاري ومسلم من مسند ابي بكر قال ومكثت فاطمة بعد وفاة رسول الله ستة اشهر ثم توفيت قالت عايشة وكان
لعلي عليه السلام وجه بين الناس في حيوة فاطمة فلما توفيت فاطمة انصرفت وجوه الناس عن علي عليه السلام وفي جامع الاصول قالت يعني عايشة فكانت لعلي وجه بين الناس
في حيوة فاطمة فلما توفيت فاطمة انصرفت وجوه الناس عن علي عليه السلام ومكثت فاطمة بعد رسول الله ستة اشهر ثم توفيت فاطمة فلما راى علي انصراف وجوه
الناس عنه ضرع الى مصالحة ابي بكر وارسل اليه ايتنا ولا يأتنا معك احد وكره ان يأتيه عمر لما علم من شدة عمر فقال عمر لا تأتهم وحدك فقال
ابو بكر والله لآتينهم وحدي ما عسى ان يصنعوا بي فانطلق ابو بكر فدخل على علي وقد جمع بني هاشم عنده الحديث وفيه وجوه من الدلالة على
ما ادعيناه كما لا يخفى على المتامل وذكر الواقدي ان عمر جاء الى علي في عصابة منهم اسيد بن الحضير وسلمة بن اسلم الاشهلي فقال اخرجوا او لنحرقنها
عليكم وذكر ابن خزابة في غرره قال زيد بن اسلم كنت ممن حمل الحطب مع عمر الى باب فاطمة حين امتنع علي واصحابه عن البيعة فقال عمر لفاطمة اخرجي من
البيت والا احرقته ومن فيه قال وفي البيت علي والحسن والحسين وجماعة من اصحاب النبي فقالت فاطمة تحرق علي ولدي فقال اي والله او ليخرجن وليبايعن
وفي هذا كفاية وقد ذكر مؤلف كتاب الملل والنحل في ما نقله عن النظام والملخص انه قد تقرر في علم الميزان انه اذا قام الاحتمال بطل الاستدلال
وقد قام احتمال الاكراه بل وقوعه في هذا الاجماع الناقص فيكون باطلا وما نقله بانه يدفع فيه صدور المهاجرين وتكسر سيوفهم وتشتهر نيته على
رؤس المسلمين ويقصد احراق بيوت سادتهم الى غير ذلك فكيف لا يكون ذلك اكراها لولا عمى الافئدة فانها لا تعمى الابصار ولكن تعمى القلوب
التي في الصدور واما ثانيا وثالثا فلان الاجماع الثلاثي الذي ذكره باطل كالتثليث فان ما سيجيء من ابنا وولي الارحام نص في بطلان خلافة عباس وابنه كما
سنبينه هنا ان شاء الله تعالى وايضا القول بامامة عباس مستحدث احدثه الجاحظ في زمان خلافة العباسية تقربا اليهم كما صرح به اهل البصيرة
بالاخبار واما رابعا فلان قوله ثم انهما لم ينازعا ابا بكر ممنوع بل هو اول النزاع وقد بيّنا ذلك قبل هذا بما فيه كفاية ولا حاجة الى الاعادة واما خامسا
فلان قوله لمنازعة مع الامكان مخل بالعصمة مسلم لكن لم يكن للنزاع بالحرب والقتال في عالم الامكان مكان لما ذكرنا من اتفاق سائر قريش على ذلك مع
انضمام انهم لاكثر الانصار واما سادسا فلان قوله انه معصية كبيرة توجب انثلام العصمة هنا ممنوع لما حققه سابقا من ان صدور المعصية لا يوجب الخلل في
ملكة العصمة فتذكر وتدبر واما سابعا فلان قوله قلنا فقد هبتم وسلمتم ان عليا كان اشجع من ابي بكر واصلب منه في الدين واكثر منه قبيلة الخ
مدخول بانا قلنا انه اشجع مجمعا مع وجدها عليه والا لزم انثلام عصمة النبي صلى الله عليه وآله في عدم قتال الكفار في اول الامر ثم في عام الحديبية حيث صالحهم مع
وجود مثل من معه من علي عليه السلام وخلق كثير من الصحابة حتى ابي بكر الشجاع وعمر المقدام والجواب الجواب بل كان توقف علي عليه السلام عن الحرب مع هؤلاء المتظاهرين بالاسلام
اظهر في الصواب كما لا يخفى على اولي الالباب وكذا قلنا ان بني هاشم كانوا اكثر قبيلة من تيم لا من جميع طوائف قريش الذين اجتمعوا على خلافة ابي
بكر عداوة لعلي عليه السلام حتى روى ابن ابي الحديد العدالة كان مع علي منهم في حرب صفين خمس نفر من قريش وهم محمد بن ابي بكر ربيبه وجعدة بن هبيرة المخزومي
ابن اخته وابو الربيع بن ابي العاص بن ربيعة المشهور بانه كان صهر النبي صلى الله عليه وآله ومحمد بن ابي حذيفة بن عتبة ابن اخت معوية وهاشم بن عتبة بن ابي وقاص ابن

اخ سعد ابی وقاص وكان مع معوية ثلث عشر قبيلة منهم مع افعلهم وعمالهم وقد قال عليه السلام في بعض خطبه اظهارا لتظلمه عنهم اللهم اني استعديك على
قريش فانهم قد قطعوا رحمي وكفأوا انائي واجمعوا على منازعتي حقا كنت اولى به من غيري وقالوا الا ان في الحق ان تأخذه وفي الحق ان تمنعه فاصبر مغموما
او مت متأسفا فنظرت فاذا ليس لي رافد ولا ذاب ولا مساعد الا اهل بيتي فضننت بهم عن المنية فاغضيت على القذى وجرعت ريقي على الشجى
وصبرت من كظم الغيظ على امر من العلقم وآلم للقلب من حز الشفار انتهى كلامه وكذا قلنا ان النص كان بمرأى من الناس ومسمع من الانصار لكن لم نقل
انه لم يمكنهم ان يشتبهوا الامر على الناس على ان الانصار بالوجوه التي وقع عليها الاشتباه واما قوله والانصار لم يكونوا يرجحوا احدا مكرهم على على
ففيه دليل واضح على ان ترجيح قريش لابي بكر على علي عليه السلام كان من محض العداوة والعناد واما ما ذكره من ان الانصار كانوا الجند الغالب فغير
مسلم ولو سلم فقد سلم فقد علم النبي صلى الله عليه وسلم ما يؤول حالهم اليه بعده وفاته من خذلان بعضهم لبعض كما مر فضلا عن خذلان علي عليه السلام واما ما ذكره
فلان غاية جيش عباس والزبير لم يكن وافيا في دفع جمهور قريش وابو سفيان كان منافقا ولم يكن غرضه من قوله ذلك الا اثارة الفتنة لا نصرة علي عليه السلام
وحيث علم علي عليه السلام ذلك اعرض عنه وقال له ما حاصله انك من اهل النفاق لا يعبأ بكلامك ولهذا اتفق لما سمع ابو بكر وعمر كلامه لعلي عليه السلام في ذلك
اسنا الفوه واسمالوه بتولية ابنه يزيد على الشام سكت وصار من اعوانهم وانصارهم مع ان ذلك الاقوال من عباس والزبير وابي سفيان انما كان
بعد اتفاق جمهور قريش والانصار على بيعة ابي بكر فلتة وكان النزاع بالحرب معهم مؤديا الى الفساد واما ما ذكره فلان ما ذكره من ان ابا
عند الشيعة شيخ ضعيف جبان الا ان الرواة مسلم وما عندهم حق اذ لا ريب ان الحق ضعفه في نفسه وورد الشيخوخة والخاطر في ذاته كما اعترف به ابوه ابو قحافة
ايضا ويتعجب من اتفاق قريش عليه كما رواه ابن حجر في صواعقه حيث قال واخرج الحاكم ان ابا قحافة لما سمع بولاية ابنه قال هل رضي بذلك بنو عبد مناف
وبنوا المغيرة قالوا نعم قال لا واضع لما رفعت ولا رافع لما وضعت وانما تقوى ابو بكر في امر الخلافة باتفاق جمهور قريش على اعانته عداوة لعلي عليه السلام
كما مر مرارا وانما اختاروا الشيخ الضعيف اللئيم من بينهم ليدفعوا عن نفسهم تهمة العداوة والاغراض الفاسدة بالجملة فيقول الناس انه لو كان
غرضهم في ذلك مدافعة علي عليه السلام عن حقه من الخلافة لارتكبها واحد من اشرافهم واكابرهم وتسموها بينهم وليس فليس ويكشف عن هذا ما روي
في المشكوة وغيره في جملة حديث من قوله عليه السلام وان تامروا عليا ولا اراكم فاعلين تجدوه هاديا مهديا ياخذ بكم الطريق المستقيم ويوضح عنه ما رواه
ابن حجر في صواعقه حيث قال وصح ان العباس شكى الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ما يلقون من قريش من تعبيسهم وجوههم وقطعهم حديثهم عند لقائهم فغضب
غضبا شديدا حتى احمر وجهه ودر عرق بين عينيه وقال والذي نفسي بيده لا يدخل قلب رجل الايمان حتى يحبكم لله ولرسوله ويؤيده ما رواه
في موضع آخر من قوله صلى الله عليه وسلم ان اهل بيتي سيلقون بعدي من امتي قتلا وتشريدا وان اشد قومنا لنا بغضا بنو امية وبنوا المغيرة وبنوا المخزوم صححه
الحاكم وفي موضع آخر عن السلفي في الطيوريات عن عبد الله بن احمد بن حنبل قال سألت عن ابي عن علي ومعوية فقال اعلم ان عليا كان كثير الاعداء ففتش له اعداؤه
شيئا فلم يجدوا فجاؤا الى رجل قد حاربه وقاتله فاطروه كيادا منهم له انتهى كلامه ووجهه التنبيه على ان اعداء علي عليه السلام في زمانه لم يكونوا الا الشهود
والنصارى ولا من الانصار واعراب البوادي والبراري انما كانوا الطوائف قريش الفجار فجاؤا او لا برجل فلاخذ بتفويتهم الخلافة عنه من غير احتياج الى استعمال
السيف والسنان وثانيا برجل حاربه وقاتله كما قيل ويفصح عن جميع ذلك ما روي عنه في الخطبة الطالوتية حيث قال بعد الحمد والصلوة مخاطبا للحاضرين
من المحبين والمنافقين ولمن غاب عنهم انها الامة المخدعة عنه فانخدعت وابتغت هوانا وضربت في عشو اغوانها وقد استبان لها الحق فصدت عنه
عنه والطريق الواضح فتنكبته اما والذي فلق الحبة وبرأ النسمة لو اقتبستم العلم من معدنه وشربتم الماء من منبعه ولاخذتم الطريق من واضحه وسلكتم
من الحق نهجه لتنهجنكم السبيل وبدت لكم الاعلام واضاء لكم فاكلتم رغدا وما عال فيكم عائل ولا ظلم منكم مسلم ولا معاهد لكن سلكتم سبيل الظلام
فاظلمت عليكم دنيا برحبها وسدت عليكم ابواب العلم فقلتم باهوائكم واختلفتم في دينكم فافتيتم في دين الله بغير علم واتبعتم الغواة فغوتكم وتركتم
الائمة فتركوكم فاصبحتم تحكمون باهوائكم وتروون بداعيكم فلبلبل تحصدون جميع ما زرعتم وتجدون وخيم ما اجترحتم وما اجتلبتم والذي فلق
الحبة وبرأ النسمة لقد علمتم اني صاحبكم والذي به امرتم واني عالمكم والذي بعلمه نجاتكم ووصي نبيكم وخيرة ربكم ولسان نوركم والعالم بما
يصلحكم فعن قليل رويدا ينزل بكم ما وعدتم وما نزل بالامم قبلكم وسيسألكم الله عز وجل عن ائمتكم معهم تحشرون والى الله عز وجل غدا
تصيرون اما والله لو كان لي عدة اصحاب طالوت وعدة اهل بدر وهم اعداؤكم لضربتكم بالسيف حتى تؤلوا الى الحق وتنيبوا للصدق فكان ارتق للفتق
واخذ بالرفق اللهم فاحكم بيننا بالحق وانت خير الحاكمين انتهى ولنعم ما قال الشاعر في هذا المعنى شعر لو سلموا لولاة الامر امرهم ما بينهم ما سل
في الارض سيفان واما عاشرا فلان ما ذكره من انه لم يكن غرض بين الصحابة الا حب السلطنة آه فيه ان من آثار الغرض والعصبية والمرض ما لا يخفى وكيف
يخفى ذلك بعد ما قدمنا من سعيهم واستعمالهم كل حيلة ومكيدة في تقمص الخلافة وبعد ما نقله الصغاني في المشارق عن البخاري من قوله صلى الله عليه وسلم للصحابة -
لاصحابه انكم ستحرصون على الامارة وانها ستكون ندامة يوم القيمة فنعم المرضعة وبئست الفاطمة الحديث وقال الشارح الهروي اخرجه البخاري في الاحكام
والسين في ستحرصون للاستقبال كما في ستكون ويكون المراد بها حرصهم عليها بعد ذلك لوقتنا ويحتمل ان يكون للتاكيد كما في قوله سنكتب ما قالوا الاية
والمراد بيان شدة حرصهم على ذلك كون لفظة ان في قوله وانها للتاكيد وبيانا ان ذلك واقع البتة انتهى وقد انصف واعترف شارح المقاصد بظهور
ما وقع بين الصحابة من التشاجر في الخلافة والتعرض النفوس لكل بلية واقية فلا ينفع في اصلاحهما ما تكلفه الناصب من التاويلات البارد الصادرة

ونشر بها

وقال بعض فضلا ... نا بعضى از غرايب رساله
مختصر نما او كه يوسف صديق عليه السلام
هنوز طفل بود و بيشتر از بين خواب ديد
بود كه تعبير بشر بزرگي و پادشاهي
ميشود و پدرش يعقوب عليه السلام كه پيغمبر
و پيغمبرزاده بود هنوز زنده بود و همه
برادران او كه بقول مخالف پيغمبر
بودند معلوم است كه بسبب آن خواب
از حسد با يوسف عليه السلام چه كردند پس عجب
كه عادت ايشان دشمن كردن و حسد
بردن بود چه عجب باشد كه نيازند
با امير المؤمنين عليه السلام كه ايشان را كشتن
قرابتيان ازوه باشد و بهار ايشان
بزرگي كم كرده بود ... ه بود ... ه
ديگر بنى اسرائيل كه خداي تعالى ايشان را
اصحاب موسى خوانده و از ... خدا آن
آيات و معجزات ديدند و بسبب او از
فرعون و فرعونيان رستند و پادشاهي
و مملكت مصر يافتند و آنچه بدين مانند
با اين همه چون موسى را روزي چند غائب
ديدند و هنوز زنده بود و هارون را
در ميان ايشان گذاشته بود و پيشتر ايشان
بعبادت گوساله كه از وي هيچ منفعتي نديدند
مشغول شدند و كفش ... هارون الثقفي
ميكردند و نزديك بود كه وي را بكشند
پس چه عجب كه بعد ... اسلام در آمده
بودند و پيغمبر خود ... دنيا رفته باشد
و شيعه با شد كه در آن حرمت ... ند
و جمع آن كشند چه عجب كه ... ز
آنكس كه هر يك از ايشان ...

عنهما

عن الحماقة والخرافة ولنذكر كلام شارح المقاصد فضل الله التشنيع على الناظر الذي يطول عليه الرجوع ولا يسمنه الاغارة ولا يغني من جوع فنقول قد انطق
الله لسانه بالحق فقال ان ما وقع بين الصحابة من المحاربات والمشاجرات على الوجه المسطور في كتب التواريخ والمذكور على السنة الثقات يدل بظاهره
على ان بعضهم قد حاد عن طريق الحق وبلغ حد الظلم والفسق وكان الباعث عليه الحقد والعناد والحسد واللداد وطلب الملك والرياسات والميل الى
اللذات والشهوات اذ ليس كل صحابي معصوما ولا كل من لقي النبي بالخير موسوما الا ان العلماء لحسن ظنهم باصحاب رسول الله ذكروا لها محامل وتأويلات
بها يليق وذهبوا الى انهم محفوظون عما يوجب التضليل والتفسيق صونا لعقائد المسلمين من الزيغ والضلالة في حق كبار الصحابة سيما المهاجرين
منهم والانصار المبشرين بالثواب في دار القرار واما ما جرى بعدهم من الظلم على اهل بيت النبي فمن الظهور بحيث لا مجال للاخفاء ومن الشناعة بحيث لا
اشتباه على الآراء ويكاد يشهد به الجماد العجماء ويبكي له من في الارض والسماء وتنهد منه الجبال وتنشق منه الصخور ويبقى سوء عمله على كر الشهور والدهور فلعنة الله
على من باشر او رضي او سعى ولعذاب الآخرة اشد وابقى انتهى واما الحادي عشر فلان شعاره بان الحق هو الذي عليه السواد الاعظم من لا مشركون دينا انفا
السواد الاعظم بمعنى اكثر الناس على ما فهمه الناصبي سود الله وجهه مما لا يركن الى اعتباره الا القلوب الساهية والانفس الخالية من معرفة الحق واليقين الغافلة
عن قوله ص كلهم في النار الا واحدة فانه دل على ان الناجي قليل بل نادر بالنسبة الى الكثير من الناس الكثير وقد نص الله تعالى على ذلك في كتابه العزيز بقوله وقليل
ما هم وقليل من عبادي الشكور وما امن معه الا قليل وان تطع اكثر من في الارض يضلوك عن سبيل الله ولكن اكثر الناس لا يؤمنون الى غير ذلك والحق
ان النبي ص اراد بالسواد الاعظم في قوله عليكم بالسواد الاعظم الكتاب والعترة كما مر سابقا او خصوص مولانا امير المؤمنين ع كما يشعر به كلام الزمخشري
وفخر الدين الرازي في تفسيرهما لما ورد في شانه ع من قوله تعالى وتعيها اذن واعية على ما سبق ذكره المص فانهما قالا فان قيل لم قال اذن واعية على
التوحيد والتنكير قلنا للايذان بان الوعاة فيهم قلة ولتوبيخ الناس بقلة من يعي فيهم والدلالة على ان الاذن الواحدة اذا وعت فهي السواد الاعظم وان
ما سواها لا يلتفت اليهم وان امتلاء العالم منهم انتهى فظهر ان الحديث النبوي لنا لا علينا ويمكن ان يحمل قول النبي ص في ذلك على بعض الغزوات والشاذة
الطايفة من عسكره بالقصد التعرض بجماعة كثيرة من جيش العدو المجتمعين في ناحية كما نقل ابن اعثم في الفتوح نظير هذه العبارة عن علي ع في حرب صفين
حيث قال ان في بعض ايام صفين اصحب معوية جماعة من قبايل بحيث كندة ولخم وجذام مع ذي الكلاع الحميري فقال له الخوج وافضل بحرثيل همدان
فلما علم علي ع بذلك اخبر همدان عن ذلك وقال لهم عليكم بهذا الجمع فان معوية قد قصدكم بها خاصة دون غيركم انتهى واما الثاني عشر فلا نافي لما اعد
ما قدمنا من عدم وجوب العصمة وبيناه في ظلمات العكس وكذا ما قدمه في جواب الدليل الثاني من عدم اشتراط ان لا يسبق من الامام معصية ويستدل
على الاشتراط ههنا بقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين في جواب ابرهيم ع حيث سال الامامة لذريته بقوله ومن ذريتي الاية تقرير الاستدلال
ان لفظة من تبعيضية كما هو الظ وصرح به المفسرون وح نقول ان سؤال الامامة اما ان كان لبعض ذريته المسلمين العادلين مدة عمرهم
او لذريته الظالمين في تمام عمرهم او لذريته المسلمين العادلين في بعض ايام عمرهم الظالمين في البعض الاخر لكن يكون مقصوده ع ايصال ذلك اليهم حال
الاسلام وعدالتهم او للاعم من ذلك فعلى الاول يلزم عدم مطابقة الجواب للسؤال وعلى الثاني يلزم طلب الخليل ذلك المنصب الجليل للظالم
حال ظلمه وهذا لا يصدر عن عاقل بل جاهل من متعرض فضلا عنه وعلى الثالث والرابع يلزم المط وهو ان الامامة مما لا ينالها من كان كافرا ظالما في الجملة
وفي بعض ايام عمره ان قيل ان بعضا من المفسرين حمل العهد في الاية على عهد النبوة وح لا دلالة في الاية على اشتراط عدالة الامام في جميع عمره وايضا
ان ههنا شقا خامسا قد اهملتم اخذه في الاستدلال وهو ذلك ان يكون ابرهيم ع قد زعم ان في ذلك البعض من ذريته الذين سال لهم الامامة يكونون
متصفين بالاسلام والعدالة وقد كان زعمه هذا في جميع افراد ذلك البعض او في بعضها مخالفا لما في نفس الامر فاجابه تعالى بان عهد الامامة مما
لا يناله الظالمون تنبيها على بطلان زعمه لاسلام هؤلاء كلا او بعضا وح لا يلزم سؤال ما لا يليق بشان النبوة ولا عدم مطابقة الجواب
للسؤال فلا يثبت الاشتراط قلنا في الجواب عن الاول انه يكفي في دلالة الاية على ما ذكرنا وحجيته على الخصم تصريح البعض الاخر بل اكثرهم ومنهم
صاحب الكشاف وامثاله من اكابر المفسرين على ان المراد بالعهد عهد الامامة وهو الظاهر ايضا من سياق الامر على انا نقول يلزم من اشتراط ذلك في
النبي اشتراطه في الامام بطريق اولى لعدم تاييده بالوحي العاصم عن الخطا وقد مر تحقيق الكلام في وجوب عصمتهم ع وعن الثاني ان بطلان
زعم اسلام بعض من جماعة انما يتصور اذا كان ذلك البعض موجودا متعينا يمكن ان ينظر في سلامة احواله واختلالها واذا كان هؤلاء الجماعة
باجمعهم ممن يتصفوا او سيتصفوا بالكفر والضلال ومن البين ان الموجود في زمان ابرهيم ع من ذريته كاسمعيل واسحق كانوا معصومين
لا مجال الزعم الباطل فيهما ومن وجد بعدهما من ذريته الى يومنا هذا كان بعض منهم انبياء معصومين وبعضهم اولياء مرجوين وبعضهم من
فساق المسلمين وبعضهم من الكفار المردودين كما اخبر الله تعالى عن ذلك في سورة الصافات بقوله وباركنا عليه وعلى اسحق ومن ذريتهما محسن و
ظالم لنفسه مبين الاية ولا ريب في انه ع اذا طلب الامامة لبعض ذرية المعدومين لا بد بمقتضى شان نبوته وقرينة تخصيصه البعض ان يكون طلبه
ذلك لهم بشرط اتصافهم بالاسلام والعدالة الدائمين او في الجملة ولما احتمل ان يكون بعض من ذرية المعدومين مسلمين عادلين في الواقع
ولم يكونوا متعينين عنده حتى ينظر في حالهم فيزعم فيهم ما ليسوا عليه في نفس الامر ضعف احتمال كون ذلك البعض الذي خصهم بالسؤال الامامة
لهم ممن كانوا على خلاف ما زعم فيهم بل لهم السلام ساقطا عن محله وقد منع بعض الفضلاء لزوم عدم مطابقة الجواب للسؤال قائلا ان الله تعالى

قال فخر الدين الرازي الآية دالة على انه تعالى سيعطي بعض ذريته ما سأل ولولا ذلك لكان الجواب لا او يقول لا ينال ذريتك فان قيل ... ابراهيم ع ... ان النبوة لا يليق بالظالمين قال بلى ولكن ما كان يعلم حال ... [illegible] ... انتهى كلامه

لما عدل عن جواب سؤال ابراهيم الى الاخبار بعدم نيل الظالم العهد الامامة فكانه اجاب بما سأله مع زيادة وهو منه ظاهر اذ لم يهتد في فصيح الكلام فضلا عن كلام الملك
العلام ان يسكت واشار عن جواب ما ذكر في السؤال ويقال في مقام الجواب ما لم يسأل عنه اصلا الا اذا كان السؤال مما لا يستحق الجواب كما في الائمة انبأنا
في اسلوب الحكيم وما نحن فيه ليس كذلك على ان هذا التوجيه يجري في كل مقام يعترف فيه بان الجواب ليس يطابق للسؤال فلو صح لزم ان لا يكون ايراد هذا
القسم من الاعتراض موجها في شيء من المواضع اصلا فضلا عن ان يكون واردا او متوجها فتوجه وكذا الكلام فيما قدمه من جواب الدليل الرابع والخامس
واشتراط الاكملية والافضلية فتذكر **قال المصنف** رفع الله درجته واما المنقول فالقران والسنة المتواترة اما القران فايات الاولى انما وليكم الله
ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون اجمعوا على نزولها في علي عليه السلام وهو مذكور في الصحاح الستة لما تصدق بخاتمه على
المسكين في الصلوة بمحضر من الصحابة والولي هو المتصرف وقد اثبت الله الولاية لذاته وشرك معه الرسول وامير المؤمنين عليه السلام وولاية الله تعالى عامة فكذا النبي والولي
انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول جوابه ان المراد من الولي في الاية الناصر فان الولي لفظ مشترك يقال للمتصرف والناصر والمحب والاولى بالتصرف
كولي الصبي والمرأة والمشترك اذا تردد بين معانيه يلزم وجود القرينة للمعنى المطلوب وههنا كذلك فلا يكون هذا نصا على امامة علي فبطل
الاستدلال به واما القرائن على ان المراد بالولي الناصر في الاية لا الاولى والاحق بالتصرف لانه لو حمل على هذا لكان غير مناسب لما قبلها وهو قوله
يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء بعضهم اولياء بعض فان الاولياء ههنا بمعنى الانصار لا بمعنى الاحقين بالتصرف وغير مناسب لما بعدها وهو
قوله ومن يتول الله ورسوله والذين امنوا فان حزب الله هم الغالبون فان التولي ههنا بمعنى المحبة والنصرة فوجب ان يحمل ما بينهما على النصرة ايضا
لتتلائم اجزاء الكلام انتهى **واقول** فيه نظر من وجوه اما اولا فلان القرينة في ان المراد بالولي الاولى بالتصرف دون المعاني الاخر موجودة فان حصر الولاية
في المؤمنين الموصوفين في الاية بايتاء الزكوة حال الركوع يدل على عدم ارادة معنى النصرة والا لزم بمقتضى الحصر ان يكون من شرط الولي المؤمن
مطلقا ايتاء الزكوة حال الركوع وفساده ظاهر والحاصل انه ان اريد بالولي الناصر وبالذين امنوا جماعة من المؤمنين الذين يمكن اتصافهم بالنصرة فيستقيم
الحصر لكن لا يستقيم الوصف بايتاء الزكوة حالة الركوع وان اريد به الناصر وبالذين امنوا علي عليه السلام يبطل الحصر وان اريد به الاولى بالتصرف
وبعلي عليه السلام يستقيم الحصر والوصف معا لان كون ايتاء الزكوة حال الركوع من شأن الامام الاولى بالتصرف في احكام المؤمنين غير مستبعد بل نقول انه
قد وقع هذه الكرامة عن باقي الائمة المعصومين عليهم السلام واما ثانيا فلان الولاية بمعنى الامامة والتصرف في الامور اعم من الولاية بمعنى النصرة في
الجملة فنفي الولاية بمعنى ولكل وجه فتوجه الامامة معتمد لنفي الولاية المنفية عن اليهود والنصارى في الاية الاولى على اتم وجه بان نفي العام نفي الخاص
مع الزايد فهو اتم في النفي فيكون المناسبة حاصلة وكذا الكلام في ما بعد الاية وايضا العطف دال على تشريك الثلثة في اختصاص الولاية باي معنى النصرة
كان بهم ولا خفاء في ان نصرة الله ورسوله للمؤمنين مشتملة على التصرف في امرهم على ما ينبغي فكذا النصرة للذين امنوا غاية الامر ان التصرف في امرهم
مفهوم مشكك يختلف بالاولية والاولوية والاشدية بل حقق ان جميع المعاني العشرة التي ذكروها للولي مرجعها الى الاولى بالتصرف لان مالك
الرق هو احد تلك المعاني اولى برقه والرق اولى به وكذا المعتق اولى بمعتقه وبالعكس وكذا الجار بالجار والحليف بالحليف والناصر بالمنصور وابن
العم بابن العم فان كلا من هذه المذكورات وما لم يذكر اولى بحقه ممن الذي يتولى له تلك الولاية كما لا يخفى على من تامل وانصف واما ثالثا فلان توافق
الايات انما يجب اذا لم يمنع عنها مانع وقد بيناه عدم صحة حمل الولي ههنا على الناصر والمحب ونحوهما وايضا هذه الايات الثلث لم ينزل دفعة حتى يلزم
ان يكون الولي في جميعها بمعنى واحد بل نزلت تدريجا والعثمانيون جمعوها بهذا الوجه بل نقول لو سلم عدم الملائمة على التقدير المذكور فهذا اعتراض
يرد في الحقيقة على خليفتهم عثمن حيث جمع المصاحف على مصحف واحد وحرف الكلم عن مواضعها ولم يرتب الايات كما هو حقها وكان له في ذلك مآرب
شتى لا يخفى على اولي النهى واما رابعا فلان تفريع الوجوب في قوله فيجب ان يحمل ما على ما قبله محل تامل وقوله ليتلائم اجزاء الكلام لا يدل على الوجوب
خصوصا اذا دل الدليل على انه لا يصح ارادة النصرة فتامل هذا واعترض شارح المقاصد على احتجاج الشيعة بالاية المذكورة بان الحصر انما يكون فيما
فيه تردد ونزاع ولا خفاء ان النزاع في الولاية والامامة لم يكن عند نزول الاية ولم يكن في ذلك الزمان اماما حتى يكون نفيا للتردد والجواب عنه من وجوه
اما اولا فلما استفيد من كلامه في شرحه للتلخيص في بحث القصر حيث قال ان اعتقاد المخاطب ثبوت ما نفاه المتكلم قطعا او احتمالا لا يختص بالقصر الغير
الحقيقي الا ترى انهم اتفقوا على صحة انما الله اله واحد قصرا حقيقيا مع انه ليس ردا على من اعتقد ان جميع الناس في الدنيا والحاصل انه يجوز ان يكون
هذا القصر قصر الصفة على الموصوف قصرا حقيقيا ودفع التردد والنزاع ورد الخطأ انما يشترط في القصر الاضافي واما ثانيا فلانه يجوز ان يكون
قصرا اضافيا فانه تعالى عالم بجميع الاشياء فلما علم اعتقادهم امامة غيره في الاستقبال كما يدل عليه حديث المشكوة الذي من جملته وان تؤمروا عليا
ولا اراكم فاعلين الخ قال لهم على ابلغ وجه واكده انما وليكم الله تتميما للحجة واما ثالثا فلانه يجوز ان يكون الحصر لدفع التردد الواقع من بعضهم
عند نزول الاية بين اختصاص الولاية في الله ورسوله واشتراكه بينهما وبين غيرهما على ان يكون القصر لتعيين الاشتراك كما ان القصر في قوله تعالى وما
ارسلناك الا كافة للناس قصر القلب لتحقيق الاشتراك والشمول وعمومها لجميع الناس ورد لاختصاصها بالعرب كما زعمه اليهود والنصارى واما رابعا
فلان حاصل كلام المعترض هو الاعتراض على الله تعالى ونسبة اللغو اليه اذ محصله ان النزاع في خلافة الثلثة وولايتهم انما وقع بعد النبي فالحصر
لا يرفعه وباعتقادهم لم يكن في حال حيوة النبي صلى الله عليه وآله امام وخليفة وتردد في خلافة احد فيكون الحصر لغوا واما خامسا فلان الحصر يدل على نفي امامة

فلا دلالة على معصوميتهم الا اذا حمل حزب الله على معنى انصار الله كما تحمله بعضهم وهو كما ترى

النصرة

من ينازع

من ينازع مطلقا الا ان ينازع في ذلك الوقت والا لزم ان يكون كلمة التوحيد نافيا الالوهية من ادعى الالوهية في وقت نزولها الاطلاقا وهو كما
الفساد هذا وقد اعترض ابن تيمية بعض المتعصبين على الاحتجاج بهذه الاية بانكم تقولون ان عليا ع في حال صلوته في غاية ما يكون من الخشوع والخضوع
والاستغراق وجمع حواسه وقواه وتوجهها شطر الحق حتى انكم تبالغون وتقولون كان اذا اريد اخراج السهام والنصول من جسمه الواقعة فيه وقت الحرب تركوه
الى وقت صلوته فيخرجونها منه وهو لا يحس بذلك لاستغراق نفسه وتوجهها نحو الحق فكيف مع ذلك الحس بالسائل حتى اعطاه خاتمه في حال
صلوته واجاب عنه بعض علمائنا فقال الشعر يعطي ويمنع لا تلهيه سكرته عن النديم ولا يلهو عن الكاس اطاعه سكره حتى تمكن من فعل الصحاة
فهذا افضل الناس وحاصل الجواب ان في تلك الحالة وان كان كما ذكر لكن حصل منه التفات ادراك السائل وسؤاله ولا يلزم منه التفاته الى السائل
غير الحق لانه فعل فعلا يعود نفعه الى الحق فكان كالشارب الذي فعل حال سكرته فعلا موافقا لفعل الصحاة ولم يلهه ذلك عن نديمه ولا عن كاسه
ولا خروج بذلك عن سكرته فتامل واقول في الجواب ايضا ان غاية الامر في ذلك ان يكون في مرتبة ما يحصل للاولياء من الوحدة في الكثرة والخلوة في
الخلوة وقد اثبت النقشبندية من متصوفة اهل السنة هذه المرتبة لانفسهم واشتهر منهم انهم يقولون خلوت در انجمن مبدا ايم فلا ينبغي ان الجلوة
ينازع مع علي ع في حصول نظير هذه المرتبة له اللهم الا ان يقال ان النقشبندية قد انتسبوا لخرقهم في التصوف الى ابي بكر فيجاز ان يحصل لهم من بركات
ابي بكر مرتبة لا يحصل لعلي ع فان هذا كلام لا دافع له الا الغضب لله تعالى **قال المصنف** رفع الله درجته **الثاني** قوله تعالى يا ايها الرسول
بلغ ما انزل اليك من ربك نقل الجمهور انها نزلت في بيان فضل علي ع يوم غدير خم فاخذ رسول الله بيد علي عليهما السلام وقال ايها الناس الست
اولى منكم بانفسكم قالوا بلى يا رسول الله قال من كنت مولاه فهذا علي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله
وادر الحق معه كيفما دار والمولى يراد به الاولى بالتصرف لتقدم التساوي في الاولى ولعدم صلاحية غيره ههنا انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول اما
ما ذكر من اجماع المفسرين على ان الاية نزلت في علي فهو باطل فان المفسرين لم يجمعوا على هذا واما ما ذكر من ان رسول الله ذكر يوم غدير خم حين اخذ
بيد علي وقال الست اولى فقد ثبت هذا في الصحاح وقد ذكرنا في ترجمة كتاب كشف الغمة في معرفة الائمة تتمة ومجمله ان واقعة غدير خم كان في
مرجع رسول الله ص عن حجة الوداع وغدير خم محل افتراق قبائل العرب وكان النبي ص يعلم انه اخر عمره وانه لا يجتمع العرب بعد هذا عنده مثل هذا
الاجتماع فاراد ان يوصي العرب بحفظ محبة اهل بيته وتبجيلهم ولا شك ان عليا كان بعد رسول الله سيد بني هاشم واكبر اهل البيت فذكر فضله
وساواه بنفسه في وجوب الولاية والنصرة والمحبة معه ليأخذه العرب سيدا ويعرفوا فضله وكماله وليتصف المنصف من نفسه لو كان يوم غدير
خم صرح رسول الله بخلافته على نص جلي لا يحتمل خلاف المقصد الاترى العرب مع جلافتهم وكفرهم بعد رسول الله ص وجعلهم الانبياء فيهم مثل مسيلمة
الكذاب وسجاح وطليحة كانوا يسكتون على خلافة ابي بكر وكانوا لا يتكلمون ويتباسون في امر خلافة علي ع مع ان رسول الله ص نص على المنبر بمحضر جميع قبائل
العرب انصف ايها المتامل العاقل علم انه لا نص ههنا انتهى **واقول** ولا ان المصنف يدعي اجماع المفسرين بل قال نقل الجمهور والمعني بالجمهور اكثرهم ويحتمله
مراد المصنف من ذلك هو اتفاق جماعة من مفسري الجمهور مع مفسري الامامية فيما ذكر ولا يطيبنا الاتفاق كانهم في ذلك انما ذهب اليه بعض من رأيه وي
ووافق فيه اخرون فيحصل بهم يكون حجة على ابائي تلك الطائفة ولهذا ترى ان علماء الشيعة يحتجون على جمهور اهل السنة بان ابا حنيفة قال كذا وانكر
قال كذا الى غير ذلك من احاد علمائهم وكذا العكس كما وقع عن هذا الناصب في خطبته كتاب حيث احتج على الامامية قاطبة بان الحاكم ابا عبدالله روى كذا
وهو شيعي امامي ونصب المخالفة عن بعض اهل السنة خصوصا المتاخرين منهم لا يقدح في ذلك بل ذلك دليل على انهم بعد ما رأوا قيام حجة الشيعة
عليهم بذلك استحسنوا المخالفة بوضع الروايات المنافية لاخفاء الحق وترويج ما ركنوا اليه من الباطل كما فعله الناصب في الاية الاتية بل نقول
ان الاجماع واقع على حقيته ذلك ولا وظهور الخلاف انما حدث بعد الاجماع للاغراض المذكورة والذي يدل على ذلك ان المفسرين الذين رووا
خلاف ذلك كانوا متاخرين عن الثعلبي ومن يحذو حذوه فضلا عن قدماء المفسرين من الصحابة والتابعين وبالجملة من دأب مهاجرات القوم
وفضائحهم وقباحتهم انهم اذا وجدوا اية نازلة في فضائل اهل البيت ومناقبهم قد استدل به الشيعة على افضليتهم واحقيتهم فمع انهم رووا
ذلك في كتبهم يردونه تارة بما حد المخالفة وتارة بتضعيف الراوي وتارة بالتخصيص تارة بالتعميم وتارة بالتاويل كانهم مفوضون في وضع
الدين ويكونون في تشريع الشرائع لسيد المرسلين ولم يسمعوا كلام رب العالمين حيث قال قتل الخراصون الذين هم في غمرة ساهون والذين يكتمون
ما انزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون ومع ذلك كله لا يعتدون برواية كبار
اسلاف الذرية الاطهار واخلاف اهل بيت النبي المختار مثل زين العابدين وباقر علوم الدين وامام الصادقين وباقي الائمة الطاهرين صلوات
الله عليهم اجمعين ومن تابعهم من الصلحاء المؤمنين وسائر الامم وتابعيهم من العرفاء المؤمنين ويطعنون بانهم اولى بهم من اهل الحق واليقين حيث لا يجد
كلامهم مطابقا لمرامهم وما الحق جاهم واكثر اعتدادهم في خبر في ذلك السلف واي جميل يترتب من هذا الخلف لا يرحمهم الله ولا يزكيهم ولهم
عذاب اليم ولقد فضحهم هذا الناصب الشقي الجاهل الزنيم حيث ارتكب تحريف ايات الكتاب العظيم واحاديث الرسول الكريم سيما الى ترى في
مسئلة اجماع العترة الطاهرة من تنظير اية التطهير بما اخترعه عليه من الاية الحاكمة عليها بالتكفير فضلا عن عداوة امير المؤمنين علي انه روى الحديث في عليه
صحاح القوم كالبخاري ورواه احمد بن حنبل امامهم في مسنده بطرق متعددة على الوجه الذي ذكره المصنف كذا رواه الثعلبي في تفسيره وابن المغازلي

الشافعي في كتاب المناقب من طرق شتى وابن عقدة من مائة وخمس طرق وذكر الشيخ ابن كثير الشامي الشافعي عند ذكر احوال محمد بن جرير الطبري الشافعي اني
رايت كتابا جمع فيه احاديث غدير خم في مجلدين ضخمين وكتابا جمع فيه طرق حديث الطير ونقل عن ابي المعالي الجويني انه كان يتعجب ويقول شاهدت
مجلدا ببغداد في يد صحاف فيه روايات هذا الخبر مكتوبا على ظهره المجلدة الثامنة والعشرون من طرق من كنت مولاه فعلي مولاه ويتلوه المجلدة
التاسع والعشرون واثبت الشيخ ابن الجزري الشافعي في رسالته الموسومة باسنى المطالب في مناقب علي بن ابي طالب تواتر هذا الحديث من طرق
كثيرة ونسب منكره الى الجهل والعصبية وبالجملة فقد بلغ هذا الخبر في الاشتهار الى حد لا يوازيه خبر من الاخبار وتلقته محققوا الامة بالقبول
الاعتناء فلا يرده الا معاند جاحد او من لا اطلاع له على كتب الحديث والآثار وثانيا ان ما سرده في بيان سر الذي زعم كونه باعثا على دعوى
موضوعية الحديث مدفوع بان فضل علي وكماله وعلمه وجوده وشجاعته وقربه من النبي بكونه صهره وابن عمه وكاشف غمه كان ظاهرا على
كافة العرب سيما قريش الذين كان الوصية اليهم اهم وقد نطق القرآن بوجوب محبتهم مثل ذلك بقوله تعالى قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة في
القربى وقال النبي في شانهم اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي اهل بيتي الحديث وقال اذكركم الله في اهل بيتي مرارا كما ذكره ابن حجر
في صواعقه الى غير ذلك من الاحاديث الكثيرة المتضمنة للترغيب على حبهم ومزيد توقيرهم وتعظيمهم والتحذير عن مخالفتهم كما فصل في
كتب الحديث سيما المناقب وقد ذكر المصنف قدس سره نبذا منها في هذا الكتاب فلا حاجة الى الفعل خاتمة بان نزول النبي في زمان ومكان لم يكن
نزول المسافرين متعارفا فيهما حيث كان الهواء على ما روي في غاية الحرارة حتى كان الرجل يستظل بدابته ويضع الرداء تحت قدميه من شدة الرمضاء
والمكان مملوا من الاشواك ثم صعوده على منبر من الاقتاب والدعاء لعلي على وجه يناسب شأن الملوك والخلفاء وولاة العهد لم يكن الا لنزول
الوحي الايجابي الفوري المذكور في ذلك الزمان لاسداء امر عظيم الشان جليل القدر يختص بخصوص علي دون سائر اهل البيت كنصبه
للامامة والخلافة لا لمجرد طلب المحبة والنصرة ونظائرهما سيما وقد انضم الى ذلك ما لا مجال معه للاحتمال الذي توهمه الناصب الشقي وهو قوله
الست اولى بكم من انفسكم فانه نص صريح في ارادة رياسة الدين والدنيا فان الاولى بنفس الامة منهم هو النبي والامام عليهما السلام كما مر الاشارة
اليه في تحقيق الاية السابقة وقد فهم هذا المعنى من لفظ السامعين لذلك العارفين بمدلولات الكلام العربي عمر بن الخطاب وحسان بن ثابت
وحارث بن نعمان الفهري اما عمر فلما تواتر من انه هنأ عليا عليه السلام هنا بقوله بخ بخ لك يا ابن ابي طالب اصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة وقال
الغزالي في كتابه المسمى بسر العالمين في مقالته الرابعة التي وضعها لتحقيق امر الخلافة بعد عدة من الابحاث وذكر الاختلاف ما هذه عبارته
لكن اسفرت الحجة وجهها واجمع الجماهير على متن الحديث من خطبته صلوات الله عليه في يوم غدير خم باتفاق الجميع وهو يقول من كنت مولاه
فعلي مولاه فقال عمر بخ بخ يا ابا الحسن لقد اصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة فهذا تسليم ورضا وتحكيم ثم بعد هذا غلب الهوى
لحب الرياسة وحمل عمود الخلافة وعقود البنود وخفقان الهوى في قعقعة الرايات واشتباك ازدحام الخيول وفتح الامصار سقاهم كاس الهوى فعادوا الى الخلاف الاول
فنبذوا الحق وراء ظهورهم واشتروا به ثمنا قليلا فبئس ما يشترون انتهى واما حسان فلانه انشد في مدحه الابيات المشهورة العربية فيما ذكرناه فاستحسنها
النبي واثنى عليه واما حارث فلما رواه الثعلبي وهو من مفسري اهل السنة في شان نزول قوله تعالى سال سائل بعذاب واقع الاية من انه لما كان رسول الله بغدير
خم نادى الناس فاجتمعوا فاخذ بيد علي فقال من كنت مولاه فعلي مولاه فشاع ذلك وطار في البلاد فبلغ الحارث بن نعمان الفهري فاتى النبي
على ناقته حتى اتى الابطح فنزل عن ناقته فاناخها وعقلها ثم اتى النبي وهو في ملاء من اصحابه فقال يا محمد امرتنا عن الله ان نشهد ان لا اله الا الله وانك
رسول الله فقبلناه وامرتنا ان نصلي خمسا فقبلناه وامرتنا ان نصوم شهر رمضان فقبلنا وامرتنا ان نحج البيت فقبلناه ثم لم ترض بهذا حتى رفعت بضبعي
ابن عمك ففضلته علينا وقلت من كنت مولاه فعلي مولاه فهذا شيء منك ام من الله فقال النبي والذي لا اله الا هو انه من الله فولى الحارث بن نعمان
يريد راحلته وهو يقول اللهم ان كان ما يقول محمد حقا فامطر علينا حجارة من السماء او ائتنا بعذاب اليم فما وصل اليها حتى رماه الله بحجر فسقط على هامته
وخرج من دبره فقتله وانزل الله تعالى سال سائل بعذاب واقع للكافرين ليس له دافع من الله ذي المعارج انتهى فبعد تواتر الحديث كما اعترف به اكابر اهل
السنة ووضوح حجته وصراحته مدلوله على ما قررناه وفهمه فصحاء قريش يكون ارتكاب القدح والمنع عليه اوتاويله على وجه يقتضيه عقل
السليم ناشئا عن اعوجاج الفطرة وسوء الاستعداد والتورط في العصبية والعناد ولو كان باعث اهتمام النبي بتلك الخطبة في ذلك الزمان
والمكان خوف افتراق قبائل العرب كما زعمه الناصب الشقي دون نزول الوحي بالامر الفوري كما روته الشيعة عن ائمتهم عليهم السلام لكان النبي لم يرض بنفسه
قبل الوصول الى ذلك المقام قراءة تلك الخطبة عند اجتماع الناس في ذلك اليوم ولكان الطرح انسب في غاية حر ذلك اليوم لا في حر الظهر واشتداد الرمضاء
بل كان الظاهر على ذلك التقدير ان يخطب به في ايام الحج حتى يسمعه كل من حضر ما الظهر وان جميع من حضر الحج من العرب وغيرهم لم يصحبوا النبي من مكة
الى الغدير بل بعضهم تبعه في مكة ومن كان من اهل اليمن وفي جزيرة العرب عادوا من مكة اليهما فظهر ان الاهتمام بذلك في ذلك الوقت والمكان لم يكن
من عند النبي ولا لاجل ما ظنه الناصب وانما كان بالوحي الالهي ولاجل ان مقاساة المشقة عند استماع مضمون الخطبة في ذلك الزمان والمكان كان
ادعى الى مكث فيه كما قيل ان في الكيفيات الغيمات امورا مندوبة لان ذلك دل على كون ذلك مضمون الحكم الالهي بولاء جهتها النبي كما جوزه القوم عليهم الى غير
ذلك من الحكم الظاهرة والابانات الباهرة ومما يدل على ذلك الا التصريح بمجرد ابلاغ محبة اهل البيت ونصرتهم ونحو ذلك كما حمله الناصب بعيد

ماسبق

باسنى المطالب

الرايات

اعتال

ما سبق ابلاغه من امامته مكررا الا يوجب التاكيد والمبالغة من الله تعالى في ذلك بحيث يخاطب نبيه بانه ان لم يفعل ذلك كان كمن لم يبلغ شيئا من احكامه تعالى بعد
ان يكون قد اتى بابلاغ حكم يتحقق بابلاغه ابلاغ مجموع الاحكام وبه اكمال الدين واتمام الانعام وانه هو الحكم الذي كان ثقيلا ثقيلا على الاقوام من بين
مقاصد الاصل الخامس من اصول دين الاسلام بنصب علي عليه السلام ولعلها امامته ووجوب طاعته على الانام لما علم ان قلوب القوم كانت مملوة من بغض علي عليه السلام
بقتله لابائهم واخوانهم واولادهم واقاربهم في غزوات النبي كما تضمنه الرواية السابقة من الثعلبي وغيره من الاعلام فكانه تعالى قال بلغ ما انزل اليك من
الامر الذي تجد الغوائل في تعيين علي للامامة فان لم تفعل واهملت فيه كنت كمن لا يبلغ الكل ونظيره ان المكلف بجميع ما جاء به النبي لو لم يؤمن بجميع ما جاء به وآمن
بالبعض دون البعض الاخر كان كمن لم يؤمن بشيء مما جاء به ثم انه تعالى لما علم ان ذلك الخطب كان صعبا على النبي حذرا من اضغان القوم قال تطمينا للنبي وتسلية
وعدم منا لاذيته منهم والله يعصمك من الناس فقد تم النص واندفع الاحتمال الذي هو الشقي الخناس ان يوسوس به في صدور عوام الناس ثم قال ان ما ذكره
انشاءه الناصب بعين ما يقوله وساواه في وجوه الولاية والنصرة والمحبة اه ان المولى ليس بمعنى الاولى بالتصرف بل بمعنى المحبة والنصرة يرجع الى منع المقدمة التي
استدل عليها المصنف بقوله السابق اه فلا يكون مسموعا نعم قد عارض فيه صاحب المواقف بدلالة اخر الحديث من قوله اللهم وال من والاه مع انا نمنع ذلك
افضل لم يذكره احد من الائمة العربية وبان الاستعمال ايضا يدل على ان المولى ليس بمعنى الاولى لجواز ان يقال هو اولى من كذا وان يقال اولى الرجلين واولى الرجال
دون مولى الرجلين ومولى الرجال وان سلم ان المولى بمعنى الاولى فاين الدليل على ان المراد الاولى بالتصرف والتدبير بل يجوز ان يراد الاولى في امر من الامور
كما قال تعالى ان اولى الناس بابرهيم للذين اتبعوه واراد الاولوية في الاتباع والاختصاص به والقرب منه لا في التصرف فيه انتهى واقول فيه للنظر نظر فان فيها ان
اشعار اخر الحديث بارادة المحبة والنصرة انما يتم لو قيل ان اللفظ بعدما اطلق على احد معانيه لا يناسب ان يطلق ما يناسبه بل انه في الاشعار
على معنى اخر وليس كذلك بل قد يعيد ذلك من وجوه المحسنات البديعية فالاشعار بذلك ثم خصوصا مع المقدمة المتواترة وايضا مؤخر الخبر جملة دعائية
منشأ نقلها ليس الى انه وسط الحديث كان ثبات المقدمة به فاشعاره بذلك لا يعارض اشعار المقدمة بخلافه كما لا يخفى ومع هذا ليس لاستدلال على تعيين
المراد بمجرد تناسب المقدمة بل العمدة فيه ما ذكرناه من دلالة تعليقه بمعونة المقام وانما المقدمة ضميمة الاستدلال ثم اقول لو عرضنا عن ذلك ان مؤخر
الخبر ايضا لا علينا الان دلالته على ما قلنا اولى من دلالته على ما ذكرتم فان قوله اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله
لا يليق الا بمن كان له اولياء واعداء ويحتاج الى النصرة ويحذر من الخذلان ولا يكون كذلك الا سلطانا او اماما كما لا يخفى ومنها ان مجيء مفعل بمعنى
افعل مما نقله الشارح الجديد للتجريد عن ابي عبيدة عن ائمة اللغة وانه فسر قوله تعالى مولاكم النار باوليكم وقال النبي ص ايما امرأة نكحت بغير اذن مولاها
اي الاولى بها والمالك لتدبيرها ومثله في الشعر كثير وبالجملة استعمال المولى بمعنى المتولي والمالك للامر والاولى بالتصرف شايع في كلام العرب منقول
عن ائمة اللغة والمراد انه اسم لهذا المعنى لا صفة بمنزلة الاولى ليعترض بانه ليس من صيغة اسم التفضيل وانه لا يستعمل استعماله وايضا كون اللفظين
بمعنى واحد لا يقتضي صحة اقتران كل منهما في الاستعمال بما يقترن به الاخر من الصلات لان صحة اقتران اللفظ باللفظ من عوارض الالفاظ لا من عوارض
المعاني ولان الصلوة مثلا بمعنى الدعاء والصلوة انما تقترن بعلى والدعاء باللام بل يصلى عليه ودعا له ولو قيل دعا عليه لم يكن بمعناه وقد صرح الشيخ
الرضي بترادف العلم والمعرفة مع ان العلم يتعدى الى مفعولين دون المعرفة وكذا يقال انك عالم ولا يقال ان انت عالم مع ان المتصل والمنفصل هاهنا
مترادفان كما صرحوا به وامثال ذلك كثير ومنها ان التمهيد بقوله ص من انفسهم قد دل على ان المراد من الاولى هو الاولى بالتصرف دون الاولوية في
امر من الامور وذلك لانه لا معنى للاولوية من الناس بنفسهم الا الاولوية في التصرف نعم لو لم يوجد القيد المذكور لتم معارضته واستشهاده
بقوله تعالى ان اولى الناس بابرهيم فانه لو كان نظم الاية مثلا ان اولى الناس بابرهيم من نفسه لكان المراد الاولى بالتصرف وقس عليه فظل وتفعل وترى
ان ما نسبه بقوله فلينصف المنصف الخ فالقول عن معنى الانصاف مشتمل على غاية التعصب والاعتساف اذ لا يخفى ان عمدة العرب من اركان الدين وانسا
سيد المرسلين وسادة العرب اجمعين انما كانوا طوايف قريش الحافين بمهبط الوحي والنبوة من مكة والمدينة وقد رايتهم كانوا منحرفين عن علي ع
لما في صدورهم من ضغائن ثارات الجاهلية كما اعترف به هذا الناصب الشقي فيما بعد وباقي طوايف العرب كانوا اعرابا رعايا يرعون عدوانهم في الصحاري
لا سابقة لهم في الاسلام ولا ممارسة لهم في الاحكام فلا يتوجه اليهم ذلك الخطاب ولا يعتبر منهم امتناع ولا ارتكاب مع ان منشأ مخالفة طوايف العرب
الذين منعوا الى ابي بكر في ايام خلافته عن الزكوة حتى سماهم باهل الردة انما كان لاعتقادهم حقيته خلافة اهل البيت ع وقدحهم في خلافة ابي بكر كما
ذكره صاحب كتاب الفتوح عن بني حنيفة وبني كندة وغيرهم على ما نقلنا في كتابنا الموسوم بمجالس المؤمنين ويعضده ما ذكره ابن حزم في مسائل احكام
المؤمنين من كتابه الموسوم بالمحلى حيث قال ان اهل الردة قسمين قسم لم يؤمن قط كاصحاب مسيلمة وسجاح فهؤلاء حربيون لم يسلموا قط لا يختلف احد
في انه تقبل توبتهم واسلامهم والثاني قوم اسلموا ولم يكفروا بعد اسلامهم لكن منعوا الزكوة من ان يدفعوها الى ابي بكر فعلى هذا قوتلوا ولم يختلف
الحنفيون والشافعيون في ان هؤلاء ليس لهم حكم المرتد اصلا وهم قد خالفوا فعل ابي بكر فيهم ولا تسميهم اهل ردة ود ليل ما قلنا شعر الحطيئة
المشهور الذي يقول فيه اطعنا رسول الله ما كان بيننا فيا لهفا ما بال دين ابي بكر ايورثها بكرا اذا مات بعده فتلك لعمر الله قاصمة الظهر وان
الذي طالبتم فمنعتم لك التمر او احلى لديكم من التمر فما لكم نبيعه دون رجلي وناقتي عشية يحدى بالرماح ابو بكر انتهى وبالجملة اخفاء الجمهور للنص
غير مستبعد عادة فان وجود النص لا يقتضي تواتره ولا اشتهاره عند الجميع سيما مع داعي الكتمان كما عرفته فيما نحن فيه وذلك كما انه وقع ثلثا

[illegible]

وقال ابن قدامة الحنبلي في بحث الزكوة من كتابه المسمى بالمغني ان الذين منعوا الزكوة عن ابي بكر قالوا انما كنا نؤدي الى رسول الله ص لان صلوته سكن لنا وليس صلوة ابي بكر سكنا لنا فلا نؤدي اليه وهذا يدل على انهم جحدوا وجوب الاداء الى ابي بكر رضي الله عنه

وعشرين سنة بعد الوحي النص على سنته رفع اليد خمس مرات في اليوم والليلة وعلى جهر البسملة واخفائها ثلث مرات في كل يوم وليلة مع انهم يتواترها
بحيث يرتفع الخلاف مع توفر الدواعي وكذا الامر في فصول الاذان والمسح والغسل في الوضوء وغيرهما وعدم ترك الاحتجاج لازم على تقدير عصمتهم فانهم
يجوزون الصغيرة على الانبيا عمدا او الكبيرة قبل الوحي فما بال غيرهم والمقصود انه اذا لم يتحقق مع وجود النص على المسائل المذكورة كل يوم وليلة الى ثلاث
وعشرين سنة ارتفاع الخلاف وتبين احد الامرين عند الجميع فالامامة التي وقع النص عليها بتلك الاية او بغيرها مرة او مرتين او ثلاث مرات في تلك
المدة بطريق اولى قال بعض الحنفية في شرح بعض كتب اصول الفقه المسمى بالتحقيق في بحث خبر الواحد ان لقبوله شروطا رابعها ان لا يكون متروك المحاجة
عند ظهور الاختلاف فانهم اذا تركوا الاحتجاج به عند وقوع الاختلاف بينهم يكون مردودا عند بعض اصحابنا المتقدمين وعامة المتأخرين وكذا الفقهاء في
غيرهم من الاصوليين واهل الحديث قائلين بان الحديث اذا ثبت سنده فخلاف الصحابة في ايا وترك العمل به والمحاجة لا يوجب رده لان الخبر حجة على جميع الامم
فالصحابة محجوج به كغيرهم انتهى والذي يلوح عند التامل ان تحكم هؤلاء الجهلاء على امير المؤمنين ع غلط نشاء واشتهر حتى صار مذهبا بين الناس لعدم
التميز للبعض وعدم قوة اظهار الحق للبعض الاخر ولعروض الشبهة كما تقدم وهذا كما قال الفاضل التفتازاني في شرح التلخيص من ان التمليح تقديم
الميم على اللام مصدر ملح الشاعر اذا اتى بشيء مليح وهو ههنا خطأ محض نشأ من قبل الشارح العلامة حيث سوى بين التمليح والتلميح وفسرهما بان يشار
الى قصة او شعر ثم صار الغلط مستمرا واخذ مذهبا لعدم التميز وكم مثله للعلماء المحققين كما وقع لابن الحاجب في بحث كلمة لو من الرجوع الى القول
الحكماء وترك قول المتقدمين من اهل العربية فتامل **قال المصنف** رفع الله درجته **الثالث** قوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل
البيت ويطهركم تطهيرا اجمع المفسرون وروى الجمهور كاحمد بن حنبل وغيره انها نزلت في علي وفاطمة والحسن والحسين ع وروى ابو عبد الله محمد بن عمران المرزباني عن ابي
الحمراء قال خدمت النبي ص نحوا من تسعة اشهر او عشرة عند كل فجر لا يخرج من بيته حتى ياخذ بعضادتي باب علي ع ثم يقول السلام عليكم ورحمة الله و
بركاته فيقول علي وفاطمة والحسن والحسين ع عليك السلام يا نبي الله ورحمة الله وبركاته ثم يقول الصلوة رحمكم الله انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل
البيت ويطهركم تطهيرا ثم ينصرف الى مصلاه والكذب من الرجس لا خلاف في ان امير المؤمنين ع ادعى الخلافة لنفسه فيجب ان يكون صادقا انتهى **وقال الناصب**
خفضه الله اقول اما اجماع المفسرين على ان الاية نزلت في علي فخلاف الواقع ولم يجمعوا على ذلك بل اكثر المفسرين على ان الاية نزلت في شان الازواج وهو سبب
لنظم القرآن قوله تعالى يا نساء النبي لستن كاحد من النساء ان اتقيتن فلا تخضعن بالقول فيطمع الذي في قلبه مرض وقلن قولا معروفا وقرن في
بيوتكن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الاولى واقمن الصلوة وآتين الزكوة واطعن الله ورسوله انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم
تطهيرا هذا نص القرآن يدل على انها نزلت في ازواج النبي ص لانه مذكور في قرن حكما بانهن المخاطبة معهن لكن لما عدل عن صيغة خطاب المؤمنات الى
خطاب الذكور فلا يبعد ان يكون نازلة في شان كل اهل بيت النبي ص من الرجال والنساء فشملت عليا وفاطمة والحسن والحسين وازواج النبي ص وعلى هذا
فليس الرجس ههنا محمولا على الطهارة من كل الذنوب بل المراد من الرجس الشرك وكبائر الفواحش كالزنا كما يدل عليه سابق الاية وهو قوله تعالى
فيطمع الذي في قلبه مرض ولو سلمنا هذا فلا يتم ان عليا ادعى الامامة لنفسه لو كان يدعيها لما كان يدعها بالعجز والخفية لوجود القوة والشجاعة
والاعوان وكثرة القبائل والعشاير وشرف القوم وغيرهما من الفضائل ثم لو كان الرجس محمولا على الذنب لما كانت عائشة مؤاخذة بالمنتهيات في
وقعة الجمل لان الاية نزلت فيها وفي ازواج النبي ص وغيرها على قول اكثر المفسرين فلا يتم له الاستدلال بهذه الاية انتهى **واقول** فيه نظر من وجوه
اما اولا فلما مر من ان مراد المص من اجماع المفسرين ههنا وفي امثاله اتفاق المفسرين من اهل الشيعة والسنة على ذلك لان هذا المعنى يتحقق بموافقة بعض
المفسرين من اهل السنة معهم واما ذهب اليه بعض من طائفة ووافقه واخرون من خصمائهم حجة على الكل وايضا قد قلنا سابقا ان مراد المص
دعوى اجماعهم على ذلك قبل ظهور المخالف والمخالف حادث لا يعتد به والذي يدل على ذلك ان من المفسرين من روى خلاف ذلك كانوا متأخرين
عن الثعلبي واحمد بن حنبل ولهذا لم يذكر الناصب الرجس المارد من اكثر هؤلاء المفسرين المخالفين الذي ادعى وجودهم واحدا باسمه بل قد
كذب في ذلك عن هو اعلم منه بالحديث والتفسير من مشايخ نحلته اذ قال الشيخ ابن حجر في صواعقه ان اكثر المفسرين على انها نزلت في علي وفاطمة
والحسن والحسين لتذكير ضمير عنكم اه واما ثانيا فلان ما ذكره من المناسبة انما يجب رعايتها اذا لم يمنع عنه مانع ومن البين ان تذكير
ضمير عنكم ويطهركم وبعض القرائن الخارجية الاتية مانع عن ذلك فمن ذهب من المفسرين الى حمل الاية على خصوص الازواج نظر الى تلك المناسبة
فقد جعل نفسه موردا لقول الشاعر اثبت شيئا وغابت عنك اشياء على ان في تغيير الاسلوب في الايات المتقاربة المسوق لذكر اهل البيت والازواج
نكتة لا يخلو عن نفع وان شاء مع المابعدها وابقاء التطهير فكون خصوص اية التطهير دالة على ذلك ظاهر البطلان بل هو نص في خلاف ذلك لما
عرفت وستعرفه اما استدلاله على ما فهمه من الدلالة بقوله لانه مذكور في قرن حكما بانهن ... فضعيف لكون الاية الاولى في ازواجه لا يمنع من كون
ما هو في قرنها متصلا بها نازلا في غيرهن سيما اذا قام الدليل على ذلك وهو تذكير ضمير عنكم ويطهركم وما روى من انه ع لما نزلت هذه الاية جمع
فاطمة والحسن والحسين ع وجللهم بكساء فدكي فقال هؤلاء اهل بيتي فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا وكذا ما رواه المص ههنا عن محمد بن عمران وما رواه الشيخ
ابن حجر في الباب العاشر من صواعقه حيث قال في مسلم عن زيد بن ارقم انه ص قال اذكركم الله في اهل بيتي قلنا لزيد من اهل بيته نساؤه قال لا ايم الله
ان المؤمنة تكون مع الرجل العصر من الدهر ثم يطلقها فترجع الى ابيها وقومها اهل بيته ههنا اصله وعصبته الذين حرموا الصدقة بعده وهو مكود

العضاد كحوض و الطريق وغيره ما يشد حواليه من البناء قاموس

في جامع الاصول ايضا واقول يفهم من قول زيد ان المراة تكون مع الرجل العصر من الدهر ان اطلاق اهل البيت على الازواج ليس على اصل وضع اللغة وانما
هو اطلاق مجازي ويمكن ان يكون مراده ان الذي يليق ان يراد في امثال هذا الحديث من اهل البيت اهله وعصبته الذين لا يزول نسبهم عنه بخلاف
الازواج وعلى التقديرين فهو مؤيد لمطلوبنا وذكر سيد المحدثين جمال الملة والدين عطاء الله الحسيني في كتاب تحفة الاحباء خمس احاديث اثنان منها
وهما المستندان الى ام سلمة رض نص صريح في الباب لا نه احدهما وهو الذي نقله من جامع الترمذي وذكر ان الحاكم حكم بصحته وقد اشتمل على انها قالت للنبي
عند ادخال علي وفاطمة وسبطيه في العباء ما قالت ام سلمة رض يا رسول الله الست من اهل بيتك قال انك على خير والى خير والحديث الثاني هو الذي نقله
عن كتاب المصابيح في بيان شان النزول لابي العباس احمد الحسن المفسر الضرير الاسفرايني قد تضمن انه لما ادخل عليا وفاطمة وسبطيه في العباء قال اللهم
هؤلاء اهل بيتي واليهم اعترتي واطايب ذمي من لحومي ودمي لتبدلهم الى النار اذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا وكرر هذا الدعاء قلت قالت ام سلمة
قلت يا رسول الله وانا معهم قال انك الى خير وانت من خير ازواجي ثم قال السيد قدس سره فقد تحقق من هذه الاحاديث ان الاية انما نزلت في شان
الخمسة المذكورين ع وبهذا يقال لهم آل العباء ولله در من قال من اهل الكمال شعر على الله في كل الامور توكلي وبالخمس اصحاب العبا توسلي محمد المبعوث حقا
وبنته وسبطيه ثم المفتدى المرتضى علي ان قيل ما ذكر من الاحاديث معارضة بما روي ان ام سلمة قالت لرسول الله ص الست من اهل البيت فقال بلى ان شاء الله
قلنا لا نم صحة سندها ولو سلم نقول انها رض في هذه الرواية في معرض التهمة بجر نفع وشرف لنفسها فلا يسمع قولها وحدها ولو سلم نقول ان كونها
من اهل البيت قد علق فيها بمشية الله تع فلا يكون من اهل البيت جزما مع انها لو كانت منهم لما سالت لانها من اهل اللسان والترجيح معنا بعد
التعارض وهو ظاهر وانهم اهل بيت الرجل في العرف هم قرابته من عترته لا ازواجه ولا يمكن انكار هذا ثم اقول ان مناقشة الجمهور في هذا المقام
انما نشأ من حملهم البيت في الاية والحديث على البيت المبني من الطين والخشب المشتمل على الحجرات التي كان يسكنها النبي ص مع اهله وازواجه ولو
اريد بالبيت ذلك لاحتمل ما فهموه ولكن الظ ان المراد باهل البيت على طبق قولهم اهل الله واهل القران اهل بيت النبوة ولا ريب ان هذا منوط
بحصول كمال الاهلية والاستعداد المستعقب للتنصيص والتعيين من الله ورسوله على المتصفين بها كما وقع في الاية والحديث ولهذا احتاج ام سلمة الى السؤال
عن ملكيتها الدخول فيهم كما مر ونظير ذلك ان المتبادر من الارث في قوله تع وورث سليمان داود وهو ارث المال والمراد به ارث النبوة او العلم
فافهم وفوق ما ذكرناه كلام وهو انه لا يبعد ان يكون الخلاف اية التطهير مع ما قبلها على طريق الالتفات من الازواج الى النبي واهل بيته ع على معنى
ان تاديب الازواج وترغيبهن الى الصلاح والسداد من توابع اذهاب الرجس والدنس عن اهل البيت ع فحاصل نظم الاية على هذا ان الله تعالى
رغب ازواج النبي ص الى العفة والصلاح بانه انما اراد في الازل ان يجعلكم معصومين يا اهل البيت واللائق ان يكون المنسوب الى المعصوم عفيفا صالحا
كما قال والطيبات للطيبين ثم ان فيما الدليل على ان هذه الايات نزلت دفعة واحدة بهذا الترتيب كانت في اللوح بهذا الوجه واما المانع من ان يكون
قوله تع انما يريد الله الاية نزلت في غير الوقت الذي نزلت فيه امرهن بالصلوة وايتاء الزكوة ويكون عثمان وغيره جعلها في هذا المواضع ظنا منهم
انهن المعنيات بها ولحمها في الترتيب لبس يمكن انكار هذا لان من المعلوم انه وقع الخلاف كثيرا في ترتيب المصاحف حتى اصطلح الناس على عثمان مصحفه
والاختلاف انما هو في الترتيب لبيته لان القران متواتر كما لا يخفى وما رابعا فلان قول الناصبي الرجس وعلى هذا فليس الرجس ههنا محمولا على الظهار من كل
الذنوب مردود بان الرجس لا يحمل على الطهارة لظهور بطلان ذلك انما يحمل الطهارة على الطهارة عن الرجس وانما الذي حمل الطهارة على الطهارة من كل الذنوب
انما حمله عليه على تقدير ان يكون المراد من اهل البيت المذكور في الاية الخمسة من آل العبا لا على تقدير ان يراد منها الازواج فنفي كون الطهارة محمولا
على الطهارة عن كل الذنوب على التقدير الثاني ظ لا حاجة الى ذكره واما ما ذكره من ان الائمة ان عليا ادعى الامامة لنفسه فقدم الاسد الاول عليه مفصلا
ولعا خامسا فلان ما ذكره بقوله ثم لو كان الرجس محمولا على الذنب لما كانت عائشة ماخوذة بل بمهلت وقع جمل الخ فيه مؤاخذة ظاهرة لانه لا نحو
عائشة في الاية فرض محال ومن الجائز ان يستلزم محال المحال الاخر فافهم وتدبر مما ينبغي ان ينبه عليه ان الخبر في الارادة المدلول عليها بقوله
تع انما يريد الله الاية انما هو خبر عن وقوع الفعل خاصة دون الارادة التي يكون بها لفظ الامر الا ان قوله تع يريد ليبين لكم وقوله تع يريد الله
بكم اليسر لفظ عام في الاثنين فلو لم يكن بين اية التطهير وبين هاتين الاثنتين فرق لما كان لتخصيصها باهل البيت معنى لانه جل جلاله
اراد بها المدح لهم ولا يصلح المدح الا بوقوع الفعل ولا يتوهمن احد ان الاذهاب لا يكون الا بعد الثبوت فقوله تع ليذهب عنكم الرجس يكون
دالا على انه كان ثابتا فيهم لان هذا مدفوع بان مبنى هذا القول على التخيل الذهني فلا يكون ثابتا الا ترى انك تقول للمخاطب اذهب الله
عنك كل مرض وان كان ذلك غير حاصل فيه فهذه الاية بل الجمال الذي يتصور الانسان في ذهنه هذا وسيجي في بحث الاجماع من اصول الفقه عند
استدلال المص على حجة اجماع اهل البيت ع بهذه الاية ما اخرجه الناصبي من نظير هذه الاية في شان سائر الناس مع التنبيه على ما يلزمه
من كفره بالله تع وبغضه وعداوته لاهل البيت ع فطالعه هناك والعنه لعنا وبيلا ثم ان لنا في تحقيق هذه الاية رسالة منفردة فمن اراد زيادة
استبصار في المرام فعليه بها وبالله التوفيق قال المصنف رفع الله درجته الرابع قوله تع قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة في القربى
روى الجمهور في الصحيحين واحمد حنبل في مسنده والثعلبي في تفسيره عن ابن عباس رض قال لما نزل قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة في القربى قالوا يا رسول
الله من قرابتك الذين وجبت علينا مودتهم قال علي وفاطمة وابناهما ووجوب المودة يستلزم وجوب الطاعة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول

اختلفوا في معنى الاية فقال بعضهم الاستثناء منقطع والمعنى لا اسئلكم على تبليغ الرسالة اجرا لكن المودة في القربى حاصلة بينكم فلهذا اسعى ولاجلها في تبليغ الرسالة اليكم
وقال بعضهم الاستثناء متصل والمعنى لا اسئلكم عليه اجرا من الاجور الا مودتكم في قرابتي وظاهر الاية على هذا المعنى شامل لجميع قرابات
النبي ص ولو خصصناها بمن ذكر لا يدل على خلافة علي ع بل يدل على وجوب مودته ونحن نقول ان مودته واجبة على كل المسلمين والمودة يكون مع الطاعة ولا كل
مطاع يجب ان يكون صاحب الزعامة الكبرى والعجب من هذا الرجل انه تشبث على الظلم وكلامه في غاية البعد من الاستدلال وعولا بهم هذا انتهى واقول
الظاهر دعوى الاختلاف من الناصب الذي لبس له خلاف لما تقرر عند المحققين من اهل العربية والاصول ان الاستثناء المنقطع مجاز واقع على خلاف الاصل
وانه لا يحمل على المنقطع الا لتعذر المتصل بل ربما عدلوا عن ظاهر اللفظ الذي هو المتبادر الى الذهن من مخالفين له لفرض الحمل على المتصل الذي هو الظاهر من
الاستثناء كما صرح به الشارح العضدي حيث قال واعلم ان الحق ان المتصل اظهر فلا يكون مشتركا ولا للمشترك بل حقيقة فيه ومجاز في المنقطع ولذلك لم يحمله
علماء الامصار على المنفصل الا عند تعذر المتصل حتى عدلوا للحمل على المتصل عن الظاهر وخالفوه ومن ثم قالوا في قوله له عندي مائة درهم الا ثوبا وله على
ابل الا شاة معناها الا قيمة ثوب وقيمة شاة فيرتكبون الاضمار وهو خلاف الظاهر ليصير متصلا ولو كان في المنقطع ظاهرا لم يرتكبوا مخالفة ظاهر حذرا عنه انتهى
واما ما ذكره من ان ظاهر الاية على هذا المعنى شامل لجميع قرابات النبي ص فمسلم لكن الحديث الصحيح خصصها بعلي وفاطمة وابنائهما ع كما مر بلا حاجة الى
تكلف التخصيص بمجرد الاحتمال المقول للناصب لو خصصناها لبس على ما ينبغي فافهم واما ما ذكره من انه لا يدل على خلافة علي ع ففيها انها صريحة او بمحض
المحمود لا له الاية على ان مودة علي ع واجبة بمقتضى الاية حيث جعل الله تعالى اجر الرسالة انما يستحق به الثواب الا مودة ذوي القربى وانما يجب ذلك
مع عصمتهم اذ مع وقوع الخطاء عنهم يجب ترك مودتهم لقوله تعالى لا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الاخر يوادون من حاد الله ورسوله الاية وغير علي
ليس بمعصوم بالاتفاق فتعين ان يكون هو الامام وقد روى ابن حجر في الباب العاشر من صواعقه عن امامه الشافعي شعرا في وجوب ذلك برغم انف الناصب
وهو قوله شعر يا اهل بيت رسول الله حبكم فرض من الله في القران انزله كفاكم من عظيم القدر انكم من لا يصلي عليكم لا صلوة له على ان قاعدة الشيعة
ان الدليل على امامة علي ع على اهل السنة غير واجب بل يترتب على الاتفاق اهل السنة معهم على امامته بعد رسول الله ص غاية الامر انهم ينفون الواسطة واهل السنة
يثبتونها والدليل على المثبت دون النافي كما تقرر في موضعه الا ان يكون خرق الاجماع بانكار امامته مطلقا فحينئذ يجب على الشيعة اقامة الدليل والله
الهادي الى سواء السبيل قال المصنف رفع الله درجته الخامس قوله تعالى ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضات الله قال الثعلبي ورواه ابن عباس
انها نزلت في علي ع لما هرب النبي ص من المشركين الى الغار خلفه لقضاء دينه ورد ودايعه فبات على فراشه واحاط المشركون بالدار فاوحى الله تعالى الى جبرئيل
وميكائيل اني قد اخيت بينكما وجعلت عمر احدكما اطول من عمر الاخر فايكما يؤثر صاحبه بالحيوة فاختار كل منهما الحيوة فاوحى الله تعالى اليهما الا كنتما مثل علي
ابن ابي طالب اخيت بينه وبين محمد فبات على فراشه يفديه بنفسه ويؤثره بالحيوة اهبطا الى الارض فاحفظاه من عدوه فنزلا وكان جبرئيل عند راسه
وميكائيل عند رجليه فقال جبرئيل بخ بخ من مثلك يا ابن ابي طالب يباهي الله تعالى بك الملائكة انتهى وقال الناصب خفضه الله قد اختلف
المفسرون ان الاية نزلت فيمن قال كثير منهم نزلت في صهيب الرومي وانه كان رجلا غنيا بمكة فلما هاجر رسول الله ص قصد الهجرة فمنعه قريش من الهجرة فقال
يا معشر قريش انكم تعلمون اني كثير المال واني تركت لكم اموالي فدعوني اهاجر في سبيل الله ولكم مالي فلما هاجر وترك الاموال انزل الله هذه الاية فلما دخل
صهيب على رسول الله ص قرء عليه الاية وقال له ربح البيع واكثر المفسرين على انها نزلت في الزبير بن العوام ومقداد بن الاسود لما بعثهما رسول الله ص لينزلا خبيب
العدي من خشبة التي صلب عليها فكان صلب بمكة وحوله اربعين من المشركين فغدا بانفسهما حتى انزلاه فانزل الله الاية ولو كان نازلا في شان
امير المؤمنين علي ع فهو يدل على فضله واجتهاده في طاعة النبي ص وبذل الروح له وكل هذه مسلمة لا كلام لاحد فيه ولكن ليس هو بنص في امامته كما
لا يخفى انتهى واقول ذكر فخر الدين الرازي ونظام الدين النيشابوري في تفسيرهما ان الاية نزلت في شان علي ع كما رواه المص ورووا ايضا نزولها في شان
صهيب عن سعيد المسيب وهو شقي فاسق من اعداء اهل البيت كما اشتهر من كتب الجمهور ايضا ومن جملة اثار عداوته ما ذكر انه لم يصل على جنازة علي بن الحسين ع
مع انه غلامه له بذلك وخطاب الشعبي اياه على وجه منكر مذكور في موضعه مع انه لا ارتباط لهذه الرواية بمدلول الاية لان مدلولها بذل النفس
والروح ومدلول الرواية بذل المال وابن هذا من ذاك وهذا ايضا من جملة امارات عداوة الشقي حيث لم يرض بصيرورة الرواية المتضمنة لمنقبة علي
المحرز شيء بل صرفها عنه الى العبد سوء وهو حلم انه ايضا من اعداء اهل البيت ولعل الناصب لما تفطن بعدم الارتباط وضعها من تلقاء نفسه
في شان الزبير والمقداد على وجه يرتبط بالمراد والله الهادي للسداد واما قوله ولكن ليس هو بنص في امامته فمكابرة صريحة لانه اذا قال الحبر
في هذه القضية من مثلك يا ابن ابي طالب فقد دل هذا على انتفاء مثل له في العالم ولا اقل في اصحاب النبي ص فقد صار نصا في تعينه للامامة دون من لا
يماثله في شيء كما هو صريح الكلام وتفضيل المفضول باطل كما مر مرارا فتذكر ولنعم ما اشار بعض فضلاء شعرائنا الى تفضيل فضيلة مكث
علي ع على فراش النبي ص وسلم في تلك الليلة بقوله شعر بنيشيند بيحث امامت معتبر قول فضول در شب هجرت كه خوابيد امشب بجاي رسول قال
المص رفع الله درجته السادس اية المباهلة اجمع المفسرون على ان ابناءنا اشارة الى الحسن والحسين ع ونساءنا اشارة الى فاطمة ع وانفسنا اشارة
الى علي ع فجعله الله نفس محمد ص والمراد المساواة ومساوي الاكمل والاولى بالتصرف اكمل واولى بالتصرف وهذه الاية من ادل دليل على علو مرتبة مولانا
امير المؤمنين ع لانه تعالى حكم بالمساواة لنفس رسول الله ص وانه تعالى عينه في استعانة النبي ص في الدعاء واي فضيلة اعظم من ان يامر الله تعالى نبيه بان

بسبعين

ليستغيثن به على الدعاء الية المتوسل به ولمن حصلت هذه المرتبة انتهى **وقال الناصب** اخفضه الله اقول كان عادة ارباب المباهلة ان يجمعوا اهل
بيتهم وقراباتهم ليشمل البهلة شامل اصحابهم فجمع رسول الله صلعم اولاده ونسائه والمراد بالانفس ههنا الرجال كانه امر بان يجمع نسائه واولاده ورجال
اهل بيته فكان النساء فاطمة والاولاد الحسن والحسين والرجال رسول الله صلعم وعلي واما دعوى المساواة التي ذكرها فهي باطلة قطعا وبطلانها من ضروريات
الدين لان غير النبي صلعم من الامة لا يساوي النبي عملا ومن ادعى هذا فهو خارج عن الدين وكيف يمكن المساواة والنبي صلعم نبي مرسل خاتم الانبياء افضل اولي
العزم وهذه الصفات كلها مفقودة في علي ع نعم لامير المؤمنين علي ع في هذه الاية فضيلة عظيمة وهي مسلمة ولكن لا يصير الدليل على النص بامامته انتهى
واقول يتوجه عليه وجوه من الكلام منها انه اذا كان عادة ارباب المباهلة ان يجمعوا اهل بيتهم وقراباتهم ليشمل البهلة شامل اصحابهم كما اعترف
به الناصب دون من يعتقد مزيد عناية الله تعالى بهم فلم خالف النبي صلعم هذه العادة ولم يجعل البهلة شاملة لجميع قراباته واصحابه من بني هاشم فاطلب بعض
من النساء فاطمة ومن الرجال عليا ومن الاولاد سبطيه وحيث خالف العادة المألوفة وخص الاربعة بالبهلة علم ان الباقي من قراباته لم يكونوا
في مكان القرب من الله مزيد نابتة فيهم وايضا لو كانت العادة الشمول والتعميم كما ذكره الناصب لم لا يعترض عليه النصارى الذين كانوا طرف المباهلة
بمخالفته لما جرت عليه العادة ولا احتجوا عليه بذلك واما قوله والرجال رسول الله وعلي ففيه انه قصد منه حمل لفظ الانفس على حقيقة الجمع عند بعضهم
ولم يعلم ان النبي صلعم في مثل هذا الخطاب لا يدخل تحت الامر كما تقرر في الاصول ومنها ان ما ذكره من ان مساواة الولي للنبي خروج عن الدين خروج عن
الحق واليقين وذهول عن معرفة امير المؤمنين وسيد الوصيين واخي سيد المرسلين اما لما تمسك به في الاستبعاد من انه كيف يمكن المساواة والنبي
مرسل خاتم الانبياء افضل اولي العزم ففيه ان هذا كناية عن غاية الاختصاص والقرب والمحبة لان اكمل المحبة بين اثنين يقال انهما متحدا معنى وان افترقا
صورة وغايتهما يلزم من ذلك المساواة في الدرجة لا في النبوة ومن البين انه لو لم يكن لعلي ع مدناة ومقاربة على الحد المذكور لما اجرى الله تعالى عليه
انه نفس الرسول ولما كان علي ع ولا ولديه لصغر سنهما اولى من جهة جعفر او عقيل مثلا النساء بهم في القرابة فاندفع بهذا ايضا ما ذكره الناصب من عادة ارباب
المباهلة ان يجمعوا اهل بيتهم وقراباتهم امد الحاصل ان النبي صلعم لما كان عارفا بجلال الله سبحانه خائفا منه غاية الخوف استعمل في المباهلة التي هي الدعاء
من الجانبين بهلاك الاخر وبالبعد عن رحمة الله تعالى بجماعة يتصفون بفضيلة ومنزلة عند الله تعالى لدعائهم في المباهلة فان كثرة الافضل دخل في الاستجابة كما
علم من سنة النبي ص ايضا فترك دعوة من يساويهم في الفضل عند الله تعالى من النبي ص احد الا لشدة الاهتمام في تركه والنبي ص مر معه ويتابع على اسعاف
بهم في المباهلة قوله ثم نبتهل بصيغة الجمع وما ذكره القاضي البيضاوي في تفسيره وغيره في غيره من ان رسول الله ص قد غدا محتضنا بالحسين اخذا بيد الحسن
وفاطمة تمشي خلفه وعلي خلفها وهو يقول اذا انا دعوت فامنوا وكذا ما قال اسقف النصارى وهو المسمى بابي الحارثة حين تقدم رسول الله ص وجثى على ركبتيه والله
جثا الانبياء للمباهلة يا معشر النصارى اني لارى وجوها لو سألوا الله ان يزيل جبلا من مكانه لازاله فلا تبتهلوا الى اخر ما رواه القاضي وغيره ويؤيد دلالة
الاية على افضلية علي ع ما في كتاب الصواعق المحرقة لابن حجر رواية عن الدار قطني ان عليا ع يوم الشورى احتج على اهلها فقال لهم انشدكم الله هل فيكم احد
اقرب الى رسول الله ص في الرحم مني ومن جعله نفسه وابنائه ابنائه ونسائه نسائه غيري قالوا اللهم لا الحديث وايضا نقول ليس المراد من النفسية حقيقة الاتحاد
بل المراد المساواة فيما يمكن المساواة فيه من الفضائل والكمالات لانه اقرب المعاني المجازية الى المعنى الحقيقي فيحمل عليها عند تعذر الحقيقة على ما هو قاعدة الاصول
ولا شك ان الرسول ص افضل الناس اتفاقا ومساوي الافضل افضل ويمكن ان يوجه ايضا بان مراد المصنف بالمساواة المساواة في الصفات النفسية ونحن نقول ان اراد الناصب
بكون نبينا نبيا مرسلا خاتم النبوة بعثه على الوجه المذكور فظاهر ان هذا ليس من صفات النفس كما صرح به الغزالي في المنخول حيث قال ليست الاحكام للافعال
صفات ذاتية وانما معناها ارتباط خطاب الشارع بها امرا ونهيا حثا وزجرا فالمحرم هو المقول فيه لا تفعلوه والواجب هو المقول فيه لا تتركوه وهو كالنبوة ليست
ذاتية نفسية للنبي ولكنها عبارة عن اختصاص شخص بحمل التبليغ انتهى وان اراد به الصفة الكاملة النفسية التي تنبعث عنه البعث على الوجه المذكور فنقول نفي
المساواة في الدرجة فلا يمنع ان يكون تلك الصفة وتلك الدرجة حاصلة لامير المؤمنين ع غاية الامر ان خصوصية خاتمية نبينا منعت عن بعثه على الوجه المخصوص
وعن اطلاق الاسم عليه شرعا كما في مسألة منع اطلاق الاسم الجوهر بمعنى الموجود لا في موضوع على الله سبحانه وليس هذا بابعد مما يرويه اصحاب هذا الناصب الشقي
في شان ابي بكر من ان النبي ص قال انا وابو بكر كفرسي رهان وفي شان عمر انه قال ص لو كان بعدي نبي لكان عمر بن الخطاب رواه في المشكوة عن الترمذي واما ما ذكره الناصب من ان
هذه الاية ليست دالة على النص بامامته فمردود بان مراد المصنف في مطالب هذا الباب لم ينحصر في النص على خلافة علي ع بل المدعى كما صرح به سابقا في عنوان ما نحن فيه من البحث الرابع
اقامة الدليل على الامامة اعم من ان يكون دالا على نفسها او شرايطها ولوازمها من العصمة والافضلية واستجماع الفضائل على وجه لا يجتمع في غيره وقد علم
ذلك من صاحب المواقف حيث قال اوله ما اي للشيعة في بيان افضلية علي ع مسلكان الاول ما يدل على كونه افضل اجمالا وهو وجوه الاول اية المباهلة والثاني خبر الطائر
المسلك الثاني ما يدل على كونه افضل تفصيلا وهو ان فضيلة المرء على غيره انما يكون بما له من الكمالات وقد اجتمع في علي منها ما تفرق في الصحابة وهي امور
العلم وهو اعلم الصحابة لانه كان ... نعم كابر صاحب المواقف بعد ذلك في الجواب عن المسلكين بانه يدل على الفضيلة واما الافضلية فلا اذ هي بمعنى
كثرة الثواب والكرامة عند الله وذلك يعود الى الاكتساب للطاعات والاخلاص فيها وما يعود الى نصرة الاسلام وما تؤثر في تقوية الدين من المعلوم في كتب السير
ان ابا بكر لما اسلم اشتغل بالدعوة الى الله فاسلم على يده عثمان بن عفان وطلحة بن عبيد الله والزبير وسعد وعثمان بن مظعون فتقوى بهم الاسلام وكان يذب عن النبي ص
الكفار وعلاء دين الله في حيوة النبي ص وبعده فتدبر واعلم ان مسألة الافضلية لا مطمع فيها في الجزم واليقين اذ لا دلالة للعقل بطريق الاستقلال على الافضلية

الزنيم قد جاء بمعنى والمراد به ههنا اللئيم المعروف بلومه او شره كما ذكره في القاموس

روى صاحب كتاب الاحتجاج عن محمد بن عمر الكوفي عن عبد الله بن الوليد السمان قال قال ابو عبد الله ع ما تقول الناس في اولي العزم وصاحبكم امير المؤمنين ع قال قلت ما يقدمون على اولي العزم احدا فقال ابو عبد الله ع ان الله تبارك وتعالى قال لموسى ع وكتبنا له في الالواح من كل شيء موعظة ولم يقل كل شيء وقال لعيسى ع ولابين لكم بعض الذي تختلفون فيه ولم يقل كل شيء وقال لصاحبكم امير المؤمنين ع قل كفى بالله شهيدا بيني وبينكم ومن عنده علم الكتاب وقال الله عز وجل ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وعلم هذا الكتاب عنده ١٢ منه

حضن الصبي حضنا وحضانة بالكسر جعله في حضنه او رباه كالحضنة والطلبة حضنا وحضانة بكسرهما وحضنونا ... للتصغير ق

بمعنى اكثرية الثواب بل مستندها النقل وليست هذه المسئلة مسئلة يتعلق بها عمل فيكتفى فيها بالظن الذي هو كاف في الاحكام العملية بل هي مسئلة
علمية يطلب فيها اليقين والنصوص المذكورة بعد تعارضها لا تفيد القطع على ما لا يخفى على منصف لانها باسرها اما احاد او ظنية الدلالة مع كونها
متعارضة ايضا وليس الاختصاص بكثرة الثواب موجبا للزيادة قطعا بل ظنا لان الثواب تفضل من الله كما عرفته فيما سلف فله ان لا يثيب المطيع ويثيب غيره
وثبوت الامامة وان كان قطعيا لا يفيد القطع بالافضلية بل غايته الظن كيف ولا قطع بان امامة المفضول لا تصح مع وجود الفاضل لكنا وجدنا السلف
قالوا بان الافضل ابو بكر ثم عمر ثم عثمن ثم علي وحسن ظننا بهم يقتضي بانهم لو لم يعرفوا ذلك لما اطبقوا عليه فوجب علينا اتباعهم في ذلك القول وتفويض
ما هو الحق فيه الى الله تعالى وقال الآمدي وقد يراد بالتفضيل اختصاص احد الشخصين عن الآخر اما باصل فضيلة لا وجود لها في الآخر كالعالم والجاهل واما
بزيادة فيها ككونه اعلم مثلا وذلك ايضا غير مقطوع به فيما بين الصحابة اذ ما من فضيلة تبين اختصاصها بواحد منهم الا ويمكن بيان مشاركة غيره له فيها وبتقدير
عدم المشاركة فقد يمكن بيان اختصاص الآخر بفضيلة اخرى ولا سبيل الى الترجيح بكثرة الفضائل لاحتمال ان يكون فضيلة واحدة ارجح من فضائل كثيرة
اما لزيادة شرفها في نفسها او لزيادة كميتها فلا جزم في الافضلية بهذا المعنى ايضا انتهى وقال شارح العقائد النسفية واما نحن فقد وجدنا دلائل الجانبين
متعارضة ولم نجد هذه المسئلة مما يتعلق به شيء من الاعمال او يكون التوقف فيه مخلا بشيء من الواجبات وكان السلف كانوا متوقفين في تفضيل عثمن حيث
جعلوا من علامات السنة والجماعة تفضيل الشيخين ومحبة الختنين والانصاف انه ان اريد بالافضلية كثرة الثواب فللتوقف جهة وان اريد كثرة ما يعده
ذوو العقول من الفضائل فلا انتهى واقول في الكل نظر واما ما ذكره صاحب المواقف فلانه لا يخفى على من له ادنى عقل وتمييز ان الكرامة والثواب الذي هو
عوض عن العبادة على وجه التعظيم ليس غير الفضائل والكمالات التي لا شك في انها اكثر تحققا في علي عم وبعضها كان مخصوصا به فلا معنى لان يكون
لغيره عزة وكرامة وثواب اكثر او مساو واما ما ذكره من ان ابا بكر لما اسلم اشتغل بالدعوة واسلم على يده عثمان الخ ففيه ان جميع من اسلم قبل الهجرة لم يبلغوا
على ما قيل اربعين رجلا اكثرهم قد اسلموا بدعوة رسول الله نفسه وعلى تقدير اسلام هؤلاء الخمسة بيد ابي بكر كيف يقال انه اشتغل بالدعوة فان هذا
انما يقال اذا اجاب دعوة الشخص جماعات كثيرة من الناس لا خمسة او ستة بل لو صرح احد بذلك لاستهزئ به وعلى تقدير التسليم فمساعيه في ذلك فقد
اسلم على يد علي عم الوف من العرب والعجم ومنها طوائف همدان من اهل اليمن باسرها حتى روي انه لما وصل خبر علي عم الى رسول الله باسلام همدان خر ساجدا ووقع في
السجود شكرا لله تعالى فقال السلام على همدان السلام على همدان مكررا واما ما ذكره من منازعة ابي بكر للكفار فهو مجرد تعصب لان المنازعة انما تطلق فيما امكن لكل
من الطرفين مقاومة وكان من ابي بكر قبل الهجرة ان يربطه الكفار بحبل ويضربوه ويصفعوه وينتفوا لحيته كما سيجيء نقلا عن اوليائه وبعد الهجرة منجا
من ذلك لكن لم يبارز احدا قط في شيء من غزوات النبي بل مدار امره الفرار عن الزحف فاين ما نسب اليه من منازعة الكفار واعداء الدين واما ما
ذكره من انه لا مطمع في الجزم بالافضلية بمعنى كثرة الثواب فغير مسلم لما عرفت وعلى تقدير التسليم غير مفيد في مقصوده اذ كيف يتصور من العاقل ان ينبذ
الى العدا ولو يسيرا امامة من يكون متصفا بهذه الصفات الكاملة بمجرد احتمال ان يكون غيره افضل في الواقع اذ من الظاهر ان العاقل يقول ان الآن
في نظرنا هذا الشخص افضل واحق واولى بالامامة الى ان يتبين غيره ضرورة انه لا معنى لان يترك ان ياخذ العلم مثلا ممن يكون علمه معلوما اولى واحق
ممن يكون ذلك معلوما منه وهذا ظاهر جدا عند العقل وقد ورد في النقل من القرآن والحديث ايضا كقوله تعالى افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا
ان يهدى فما لكم كيف تحكمون يعني هل الذي يكون حاصلا بعلمه الحق احق واولى بان يهتدي به الخلق ويقتبس الحق من انوار هدايته وعلمه او الذي
لا اهتداء له ولا علم الى ان يتعلم العلم والهداية عن غيره فكيف تحكمون انتم ايها العقلاء بغير ما هو المعلوم ان العقل يحكم بان الاول احق واولى بتبعية
الخلق له واهتدائهم به واقتدائهم به وخلافه مكابرة وعناد لا يخفى على اولي النهى واما ما ذكره من ان هذه المسئلة ليست مسئلة يتعلق بها عمل الخ
ففيه انه كيف ينكر تعلق العمل بها مع امكان تأديتها الى الوقوع في تفضيل المفضول وتقديمه وتأخير من هو مقدم في نفس الامر وهو ان لم يكن كفرا
لا اقل من ان يكون فسقا لقوله تعالى من كان في هذه اعمى فهو في الآخرة اعمى واضل سبيلا والعمى هو عدم العلم بالحق كما فسر وبالجملة كيف يحكم بانها
مما لا يتعلق به شيء من الاعمال مع ان اكثر الخلاف بين الشيعة وجمهور اهل السنة بحيث يلعن بعضهم بعضا وقع من هذا فوجب تحقيق هذه المسئلة
وتحصيل اليقين فيها ليعلم من يجب اتباعه ومن لا يجب حتى لا يقع في سخط الله تعالى واما ما ذكر من ان النصوص متعارضة فغير مسلم لما بينا سابقا
من ان النصوص الواردة في شان علي عم مما اتفق عليه الفريقان بخلاف ما روي في شان غيره من الثلثة نعم ما روي في مطاعن الثلثة معارض بما روي
من مناقبهم فافهم واما ما ذكره من انه ليس الاختصاص بكثرة الثواب موجبا لزيادته قطعا بل ظنا لان الثواب تفضل من الله كما عرفته فيما
سلف فله ان لا يثيب المطيع ويثيب غيره فمدفوع بما اصلنا واثبتنا سابقا من قاعدة الحسن والقبح العقليين واما ما ذكره من ان ثبوت الامامة
وان كان قطعيا لا يفيد القطع بالافضلية الخ فمدفوع بانه على تقدير عدم جواز امامة المفضول مع وجود الفاضل كما يقتضيه العقل السليم
يكون صحة الخلافة مبنية على الاتصاف بالافضلية فالظن فيها يستلزم الظن في قطعا واما قوله ولا قطع بان امامة المفضول لا تصح مع وجود الخلافة
الفاضل فهو مكابرة على ما يقطع به العقل السليم بناء على ان يحسبن ما اصله السلف من مخالفة مقتضى العقل في مسئلة الامامة فلا يلتفت اليه
واما ما ذكره بقوله لكنا وجدنا السلف قالوا الخ فمردود بان ذلك السلف كانوا ممن لا يرحمهم الله ولا يزكيهم ولهم عذاب اليم بالتزام التقليد
المذموم الذي رد الله عليه في كتابه الكريم معاتبا للكفار بقوله حكاية عنهم انا وجدنا اباءنا على امة وانا على آثارهم مقتدون وحسن الظن بهم بهذا

الامن قلة الفطن وضيق العطن وانه من قبيل ان بعض الظن اثم مع ان مجرد حسن الظن بهم لا يقتضي وجوب متابعتهم كما لا يخفى وبالجملة لم يثبت الافضلية على
الترتيب الوجودي في الخلافة ولا تأمل في ذلك الا انا نعلم انهم لو جعلوا اخس من اصحابه خليفة قبل امير المؤمنين عليه السلام لفضلوا اجمع هؤلاء عليه وكيف اوجب
الترتيب الوجودي الصوري مرتبة وفضيلة مع ان هؤلاء لكونهم صفر اليد عن الفضائل والعلم كان نسبتهم الى علي عليه السلام نسبة الاصفار الى العدد اذ يورث
تقدمهم الصوري عليه عليه السلام الزيادة فيما كان له من المرتبة والمقام كما قال الشاعر از رتبه صوري خلافت مقصود جز عرض كمال اسد الله نبود گر گشت رقم
سه صفر و پیش از یکی پیداست که در نسبت کمال که فزود وكان القوم مع جهلهم بعلم المنطق وحكمهم بتجربة شبهوا امير المؤمنين عليه السلام بالشكل الرابع
حيث اسقطه بعضهم عن درجة الاعتبار لمخالفته الاول واعتبر جمهورهم الثاني بعد الاول لموافقته معه في اشرف المقدمتين عندهم وهو غصب الخلافة
عن اهل البيت ولهذا سمينا بالعمري ثم اعتبروا الثالث لموافقته معه في مقدمة اخرى وهي ردع احكام الاول ثم انقاد سيرتهما واعتبروا عليا في المرتبة
الرابعة لانه عليه السلام كان مخالفا للاول والثاني اصلا واساسه ذلك كما قال له عبد الرحمن بن عوف يوم الشورى مد يدك ابايعك بسيرة الشيخين فامتنع عن
ذلك وقال اجل بمقتضى الكتاب والسنة فعدل عنه الى عثمان بالشرط المذكور فقبل منه ذلك واما ما ذكره الآمدي بقوله انه ما من فضيلة تبين اختصاصها
بواحد منهم الا ويمكن بيان مشاركة غيره له فيها ففيه نظر ظاهر لان بعد ما فرض اختصاص فضيلة بواحد منهم كيف يمكن بيان مشاركة غيره فيها اللهم الا
ان يريد الاشتراك في اصل نوع تلك الفضائل لكن على نحو ان يجعلوا اشتراك الصبي المقابل لصف الكفار او بجامع نحو مع معلم المتبحر في العلوم العقلية والنقلية
او يدعي اشتراك من قلع باب خيبر وقتل عمرو بن عبدود وامثاله مع من قلع باب بيته او قتل نحو الضب او الفارة في العلم والشجاعة وهذا في غاية الوهن
والشناعة واما ما ذكره من انه لا سبيل الى الترجيح بكثرة الفضائل لاحتمال ان يكون الفضيلة الواحدة ارجح من فضائل كثيرة فمدخول بما مر من انا لا
نحتاج في تعيين الامام الا الى الفحص عن حال من استجمع فيه شرائط الامامة والرياسة من الفضائل والكمالات الظاهرة وانه لا التفات للعاقل الى احتمال كون
غيره ممن لم يظهر منه شيء من تلك الفضائل ربما كان افضل عند الله وفي نفس الامر بل لو اعتبر مثل هذا الاحتمال الفاسد لانسد الامر على الناس في تعيين الرئيس
والامام لاحتمال ان يكون كل خامل وجاهل وسوقي ومجهول في نفس الامر هو افضل من اشراف قوم مشهورين بالفضل والكرامة فينسد باب تعيين
المتصف بالامامة ولعل اولياء الآمدي الذين يفرون كفراره من محال الى محال ويطيرون من غصن الى غصن ان احتجوا من اختيار ابا بكر للامامة هل وقع لشيء
مما زعموا انه من فضائل الظاهرة التي نسبوها اليه في الاحاديث الموضوعة في شانه او للاطلاع على ما كان فيه من الفضائل الباطنة التي لم يطلع على احد
او وقع ذلك بمجرد التحكم والاتفاق ومحض الشهوة والارتفاق من غير ملاحظة اتصافه بشيء من الفضائل الظاهرية والباطنية بل كان عبد ابي بكر
مساويا معه في نظرهم في استحقاق الخلافة فالثالث مردود ابتداء لندرته ... بكر عندهم والثاني ملحق بالمحال فتعين الاول وهو لقبنا العامل في ذلك كثرة
الفضائل مع علم بتحقق الكثرة الا في علي عليه السلام كما علم وسيعلم بتوفيق الملك العلام واما ما ذكره شارح العقائد فاكثر مقدماته مشترك مع ما نقلنا عن صاحب المواقف
وابطلناه الا ما ذكره من المحاكمة المذكورة عليها بقوله والانصاف انه ان اريد آه وهذا مردود بان الثواب الذي كان بسبب يحصلهم له افضل ان كان في مقابلة
الطاعة كما نطق به الكتاب والسنة ونجعلها سابقا فلا شك ان من طاعته اكثر فثوابه اكثر ومن تامل في احوال الصحابة علم بديهة ان طاعة علي عليه السلام كان اكثر من طاعات
لانه عبد الله تعالى قبلهم مدة عمره ولم يقع منه معصية قط وان غيره انما عبد الله تعالى بعد مضي اكثر عمره وزمانه في كفره وعصيانه كما قال ابو سعيد النيلي في شعر
عبد الاله وغيره من جهله ما زال معتكفا على اصنامه وان لم يكن مقابلا للطاعة فليس بثواب ولا يدل على التعظيم والتفضيل لان كونه في مقابلة الطاعة
هو الفارق بين الثواب والتفضل في انهم لا يكون الموهبة جهة فوجب فانه غاية الشوط في هذا المقام والله اعلم بحقائق الاسرار قال **المصنف**
رفع الله درجته **السابع** قوله تعالى فتلقى آدم من ربه كلمات ذكر الجمهور عن ابن عباس قال سئل رسول الله صلى الله عليه وآله عن الكلمات التي تلقاها آدم من ربه فتاب عليه
قال سأله بحق محمد وعلي وفاطمة والحسن والحسين الا تبت علي فتاب عليه انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقوال الخلف المفسرين في هذه الكلمات فقال بعضهم هو التسبيح
والتهليل والتحميد وقال بعضهم هي مناسك الحج منها اعترف بذنب آدم وقال بعضهم هي الخصال العشرة التي سميت خصال الفطرة وقد امر آدم بالعمل بها فتوب الله
عليه ولو صح ما رواه عن الجمهور ولا نعرف هذا الجمهور فلا يدل على الفضيلة كاملة لعلي عليه السلام ونحن نقول به ونعلم ان التوسل بهم الى الله من اعظم الوسائل واقرب
الذرائع الى الله ولكن لا يدل على نص الامامة فخرج الرجل من مدعاه ويتم الدلالة على فضائل مسلمة انتهى **واقول** يتوجه عليه ان موافقة بعض المفسرين
من جمهور اهل السنة مع الشيعة في امثال ذلك يكفي في قيام الحجة للشيعة على الكل كما مر مرارا وللاشارة الى هذه النكتة مع روم الاختصار اعتمادا على
الاشتهار نرى المصنف قدس سره ربما يقتصر بقوله روى الجمهور ولم يذكر اسم الراوي ثم القول بان المراد من الكلمات مناسك الحج وكذا القول بانها هي الخصال
العشر مع خفاء تعدد الكلمات عليها غير مذكور في التفاسير المشهورة ولعل الناصب قد حرف الكلم عن مواضعها كما هو دابه او وصل عنه نفسه فان المفسرين ومنهم صاحب
الكشاف انما ذكروا هذين القولين في تفسير قوله تعالى واذ ابتلى ابراهيم ربه بكلمات الآية ومنشأ اشتباه الناصب كون الكلمات في الآيتين ... لانه كان من الكشاف الى تحصيل
البعض واما ما ذكره الناصب الخارجي من خروج المصنف عن مدعاه فقد بينا سابقا بطلان بناء العصبية المدعى لما يشهد عليه بخروجه عن طريق الصدق او نسيانه عنوان البحث
عن غاية الحمق والعصبية لان الاكثار من مجرد ذكره ثم لعلي عليه السلام في القرآن والتمثيل بالحديث غيره ممن يتعمد الناصب به الا يدل على انه حبيب الله منظور له ينظر رحمته
ضرب الله لنا مثلا ونسي خلقه بل نقول ان كل فضيلة واحدة له عليه السلام لا توجد في غيره يدل على افضليته في تلك الفضيلة على غيره فيكون هو بتلك الفضيلة افضلا
وغيره مفضولا وليتامل وليتدبر قال **المصنف** رفع الله درجته **الثامن** قوله تعالى اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي روى الجمهور عن ابن مسعود قال رسول الله

اي ولان اعتبار الثالث لموافقته مع الاول في نتيجة اتفقا في سيرتهما واعتبار الرابع لمخالفته طبيعة لهما للكل الا منه

قال المصنف في منهاج الكرامة البرهان العاشر قوله تعالى فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه روى ابن المغازلي الشافعي باسناده عن ابن عباس قال سئل النبي صلى الله عليه وآله عن الكلمات التي تلقاها آدم من ربه فتاب عليه قال سأله بحق محمد وعلي وفاطمة والحسن والحسين الا تبت علي فتاب عليه وهذه فضيلة لم يلحقه احد من الصحابة فيها فيكون هو الامام

الدعاء

والبهت

انتهت الدعوة الى والى علي لم يسجد احدنا قط لصنم فاتخذ في نبيا واتخذ عليا وصيا انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذه الرواية ليست في كتب اهل السنة والجماعة ولا احد من المفسرين ذكر هذا وان صح دل على ان عليا وصي رسول الله والمراد بالوصاية وراثة العلم والحكمة وليست نصا في الامامة كما انها انتهى **واقول** هذه الرواية مما رواه ابن المغازلي الشافعي في كتاب المناقب باسناده الى عبد الله بن مسعود فلا انكار والامر بعينه عنا والحاد والمراد بالدعوة المذكورة فيها دعوة ابرهيم وطلب الامامة لذريته من الله تعالى فدلت الرواية على ان المراد بالوصاية الامامة وان سبق الكفر بسجود الصنم ينافي الامامة في تلك الحال الثلاثة كما اوضحنا سابقا فينتفي امامة الثلاثة ويتعين نصا في ارادة الامامة ووراثة العلم والحكمة ان قيل لا يلزم من هذه الرواية عدم امامة الثلاثة اذ كما ان انتهاء الدعوة الى النبي لا يدل على عدم نبي قبله فكذلك انتهاؤها الى علي لا يدل على عدم امام قبله بل اللازم من الرواية ان امام المنتهى اليه الدعوة يجب ان لا يسجد لصنم قط ولا يلزم منها ان يكون قبل الانتهاء ايضا كذلك قلت قوله انتهت بصيغة الماضي يدل على وقوع الانتهاء عند تكلم النبي وسبق امامة غير علي عليه ينافي ذلك نعم لو قال سينتهي الدعوة اه لكان لذلك الاحتمال مجال وليس فليس يظهر الفرق بين انتهاء الدعوة الى النبي وبين انتهائها الى علي لا يقال لو صح هذه الرواية لزم ان لا يكون في الائمة اماما الا ما نقول الملازمة ممنوعة فان الانتهاء بمعنى الوصول لا الانقطاع وفي هذا الجواب ضعف فيقال ان عدم صحة هذه الرواية لا يضر فانا اذ عرضنا الزامهم بان ابا بكر وعمر وعثمن ليسوا ائمة فتامل هذا ويقرب من هذه الرواية ما رواه النسفي الحنفي في تفسيره لهداة عند تفسير آية النجوى عن امير المؤمنين انه قال سالت رسول الله عن مسائل الى ان قال قلت وما الحق قال الاسلام والقران والولاية اذا انتهت اليك انتهى واقول مفهوم الشرط حجة عند المحققين من ائمة الاصول فيدل على ان الامامة والولاية قبل الانتهاء اليه باطل فيلزم بطلان خلافة من تقدم فيها عليه كما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته **السابع** قوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات سيجعل لهم الرحمن ودا روى الجمهور عن ابن عباس قال نزلت في امير المؤمنين علي قال الود المحبة في قلوب المؤمنين انتهى **وقال الناصب** خفضه الله تعالى اقول ليست هذه الرواية في تفاسير اكثر اهل السنة وان صح دلت على وجوب محبته وهو واجب بالاتفاق ولم يثبت به النص على الامامة وهو المدعى انتهى **واقول** الرواية مذكورة في تفسير الرازي وتفسير النيسابوري وفي كتاب الصواعق المحرقة لابن حجر المتاخر وفيه ما يزيد رغم انف الناصب الشقي المنكر لفضائل علي فانه قال وصح ان العباس شكى الى رسول الله ما يلقون من قريش من تعبيسهم وجوههم وقطعهم حديثهم عند لقائهم فغضب غضبا شديدا حتى احمر وجهه ودر عرق بين عينيه وقال والذي نفسي بيده لا يدخل قلب رجل الايمان حتى يحبكم لله ولرسوله وفي رواية صحيحة ايضا ما بال اقوام يتحدثون فاذا راوا الرجل من اهل بيتي قطعوا حديثهم والله لا يدخل قلب رجل الايمان حتى يحبهم لله لقرابتهم مني انتهى واما قوله ولم يثبت به النص على الامامة مدفوع بان من اوقع الله تعالى محبته في قلوب المؤمنين وبذكرها في مقام الامتنان لا بد وان يكون معصوما واذا ثبتت العصمة تم المدعى **قال المصنف** رفع الله درجته **العاشر** قوله تعالى انما انت منذر ولكل قوم هاد نقل الجمهور عن ابن عباس قال قال رسول الله انا المنذر وعلي الهادي وبك يا علي يهتدي المهتدون انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ليس هذا في تفاسير السنة ولو صح دل على ان عليا هادي مسلم وكذا اصحاب رسول الله لقوله اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم ولا دلالة فيه على النص انتهى **واقول** هذا مذكور في تفسير امام اهل السنة فخر الدين الرازي مع تفصيل حيث قال ذكروا فيها اقوالا الى ان قال والثالث المنذر النبي والهادي علي قال ابن عباس وضع رسول الله يده على صدره فقال انا المنذر ثم اوما الى منكب علي وقال انت الهادي يا علي بك يهتدي المهتدون بعدي انتهى وقد صنف الحافظ ابو نعيم كتابا في هذه الآية ورووا انها نزلت في شان علي ورواه الثعلبي في تفسيره مسندة عن ابن عباس ايضا بعين ما ذكره الرازي في تفسيره وروى الثعلبي ايضا مسندا الى علي قال المنذر النبي والهادي رجل من بني هاشم يعني نفسه انتهى فانكار الناصب كما ترى واما قوله ولو صح دل على ان عليا هادي وهو مسلم ففيه ان الآية ليست مقصورة على اصل الهداية ومجرد علي كما للهداية بل على حصر الهادي من امة محمد فيه وبالجملة هذه الخصوصيات الزائدة مع خصوصيته وتوزيع المقابلة للنبي في اثبات احدهما بالانذار والآخر بالهداية دليل على تقديمه على كل من نازعه الخلافة وانه احق بها منه لان اختصاص مطلق الهداية فيه يقتضي كونه هاديا في سائر اوقاته وقد ثبت ذلك الامر له بقول الله تعالى مجملا وبقول الرسول مبينا كما عرفت واما ما رواه من حديث اصحابي كالنجوم ففيه من امارات الوضع والبطلان ما لا يخفى لان ذلك القول لا يخلو اما ان قاله النبي لاصحابه وغيرهم او قاله للاصحاب دون غيرهم او قاله لغير اصحابه فان قالوا انه قاله للاصحاب وغيرهم او قاله للاصحاب دون من غيرهم قلنا فهل يستقيم في الكلام الفصيح المحكم ان يقول لاصحابه اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وان قالوا انه قاله لغير الصحابة قلنا هل يعلم خبر هذا معروف مجمع عليه لم يوجد شيء يخرصونه باستحسان عقولكم وارائكم لان الصحابة هم الذين رووها بل انما هم رواته فلو كان قاله لغيرهم لكان قد ذكروا ذلك الخبر وكانوا يقولون او يقولون ان الرسول قال لجميع من اسلم غير الصحابة اصحابي كالنجوم اه وحيث لم يكن في نقلكم شيء من هذا التخصيص بطل ما ذكرتم في ذلك ومما يكشف عن ذلك ما ذكره شارح كتاب الشفا للقاضي عياض المالكي حيث قال اعلم ان حديث اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم اخرجه الدارقطني في الفضائل وابن عبد البر في العلم من طريقه من حديث جابر وقال هذا اسناد لا يقوم به حجة لان الحارث بن غصين مجهول ورواه عبد بن حميد في مسنده من رواية عبد الرحيم بن زيد العمي عن ابيه عن سعيد بن المسيب عن عمر قال البزار منكر لا يصح ورواه ابن عدي في الكامل من رواية حمزة بن ابي حمزة النصيبي عن نافع عن ابن عمر بلفظ بايهم اخذتم بقوله اهتديتم واسناده ضعيف لاجل حمزة لانه متهم بالكذب ورواه البيهقي في المدخل من حديث ابن عباس وقال متنه مشهور واسانيده ضعيفة لم يثبت منها في هذا الباب اسناد وقال ابن حزم انه مكذوب موضوع باطل وقال الحافظ زين الدين العراقي وكان ينبغي للمصنف ان لا يذكر هذا الحديث بصيغة الجزم لما عرف من حاله عند علماء النقل انتهى كلام شارح الشفا وكان الشارح نظر الى اصل الشفا ولو فرضنا صحته فليس على اطلاقه كان من اصحابه الناكبين عن سنته علي

على عدم امام قبله بل اللازم من الرواية ان الامام المنتهى اليه الدعوة يجب ان لا يسجد لصنم قط ولا يلزم منها ان يكون قبل الانتهاء ايضا كذلك قلت قوله صلعم انتهت بصيغة الماضي يدل على وقوع الانتهاء عند تكلم النبي صلعم وسبق امامة غير علي عليه السلام ينافي ذلك نعم لو قال سينتهي الدعوة اه لكان لذلك الاحتمال مجال وليس فليس يظهر الفرق بين انتهاء الدعوة الى النبي صلعم وبين انتهائها الى علي عليه السلام لا يقال لو صح هذه الرواية لزم ان لا يكون باقي الائمة وبطل ما ذكره صاحب قبل ان يقوله او كما ان انتهاء الدعوة الى النبي صلعم لا يدل ١٢ م

والمارقين ونحوهم وقد عرفت ما جاء في حقهم وحق اتباعهم والا لكان المقتدي بمن مرق من الدين مثلا مهتديا وايضا فان من الناس من اشترك في قتل
عثمان من الصحابة اما جميعهم على خلاف او بعضهم وفاقا فان رضي الناصب بانهم مهتدون في قتلهم عثمان فلا ارغم الله الا انفه فتعين ان يكون المراد بالاصحاب
المذكورين فيه افاضل الصحابة المتصفين بمزايا العلم والكمال لانهم الذين يهتدى بهم كالنجوم وقد صرح بمثل هذا التخصيص ابن حجر في صواعقه في توجيه ما روي
من قوله صلى الله عليه وآله النجوم امان لاهل السماء واهل بيتي امان لامتي ولولا ارادة الخاص لزم مفاسد شتى اشرنا الى بعضها ههنا وذكرنا بعضها في اوائل الكتاب
ولنعم ما قيل في الفارسية شعر صحابه گرچه جمله کالنجوم اند ولی بعضی کواکب نحس و شوم اند فليتفطن هذا الناصب الضال ان المتصف بهذا الاسم
هو من يطالع اللوح المحفوظ بتشبيه ابن حجر العسقلاني في شرح صحيح البخاري كما مر ويقول سلوني عما دون العرش ونحو ذلك مما يدل على غزارة علمه او من
لا يعرف معنى الكلالة والاب من القرآن او من يعترف بافقهية مخدرات النساء عنه ويقول سبعين مرة لولا علي لهلك عمر وهذه معضلة ولا ابا حسن لها
امن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون تكميل جميل ينبغي ان يعلم انه اذا دل حديث مروي من طريق اهل السنة
على افضلية علي عليه السلام او على تفرده بفضيلة مخصوصة كما فيما نحن فيه ثم وجد حديث آخر من طريقهم يدل على افضلية غيره او تفرد غيره بتلك الفضيلة المخصوصة
او اشتراكه معه فيها فالعقل السليم حاكم بصدق الاول وكذب الثاني كما اوضحه والدي الشريف روح الله روحه في بعض تعليقاته حيث قال لا يخفى
على اولي النهى ان اجتماع النقيضين وارتفاعهما محال فلا يكون في الواقع الا احدهما فنقول انا نجد كثيرا في الاحاديث المعتبرة عند الجمهور و
يزعمون انها من الصحاح حديثين نقلهما ناقل واحد احدهما يدل دلالة واضحة صريحة على افضلية مولانا امير المؤمنين عليه السلام والاخر يدل على افضلية
من فضلوه عليه على زعمهم الفاسد ورايهم الكاسد فلا يكون الناقل في نقل الحديثين صادقا لما بينهما من التناقض ولا يكون فيهما كاذبا الا ان
طرح الكل مخالف للاصول فينبغي ان يكون في احدهما صادقا وفي الاخر كاذبا فان قالوا ان ناقلهم فيما نقل في حق علي عليه السلام كاذب وفي حق غيره صادق
منعنا الا ان من تطرق الكذب في احدى روايتيهم يعتبر رواية الاخرى فهو فيما نقل في حقه صادق وفي الاخر كاذب لكن لا من جهة مجرد نقل ناقلهم
بل لانا وجدنا اخبارا صحاحا متواترة مروية عن المعصومين وعن كبار الصحابة المنتجبين الموثقين تؤيد ما ذكروا انهم ويوثق ما حكى ناقلهم فعليهم
والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم قال المصنف رفع الله درجته الحادي عشر قوله تعالى وقفوهم انهم مسئولون روى الجمهور عن ابن عباس
وعن ابي سعيد الخدري عن النبي صلى الله عليه وآله قال عن ولاية علي بن ابي طالب انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ليس هذا من رواية اهل السنة ولو صح دل على انه من اولياء
الله تعالى فان الولي هو المحب المطيع وليس هو نص في الامامة انتهى واقول لا انكار ناش عن الجهل والعناد فانه مذكور في الصواعق لابن حجر عن الديلمي
والواحدي قال واخرج الديلمي عن ابي سعيد الخدري ان النبي صلى الله عليه وآله قال وقفوهم انهم مسئولون عن ولاية علي وكان هذا مراد الواحدي بقوله روي في قوله تعالى
وقفوهم انهم مسئولون اي عن ولاية علي واهل البيت لان الله تعالى امر نبيه ان يعرف الخلق انه لا يسئلهم عن تبليغ الرسالة اجرا الا المودة في القربى والمعنى
انهم يسئلون هل والوهم حق الموالاة كما اوصاهم النبي ام اضاعوها واهملوها فتكون عليهم المطالبة والتبعة انتهى واما قوله ولو صح دل على انه
من اولياء الطريقة والولي هو المحب المطيع فمدخول بان ما يوجب التوقيف والسؤال هو الولاية بمعنى الامامة المساوقة للنبوة دون المحبة فان المحبة لم
يجعل بانفرادها اصلا للاعتقاد بما يسئل عنها وانما هي من لوازم الاعتقاد بنبوة الشخص او امامته فيكون نصا على الامامة على رغم انف الناصب الشقي
قال المصنف رفع الله درجته الثاني عشر قوله تعالى ولتعرفنهم في لحن القول روى الجمهور عن ابي سعيد الخدري قال ببغضهم عليا وقال الناصب
خفضه الله اقول ليس في تفسير اهل السنة وان صح دل على فضيلته لا نص على امامته انتهى واقول قد ذكر ذلك الحافظ ابو بكر موسى بن مردويه في كتاب المناقب
في جملة ما ذكره من الآيات النازلة في شان علي عليه السلام وهي مذكورة في كتاب كشف الغمة ووجه الاستدلال به على المطلوب ان من جعل الله تعالى بغضه دليل
النفاق والكفر في دين الله لا يكون الا نبيا او اماما ولا اقل من ان يكون افضل الخلق بعد النبي قال المصنف رفع الله درجته الثالث عشر
قوله تعالى السابقون السابقون اولئك المقربون روى الجمهور عن ابن عباس قال سابق هذه الامة علي بن ابي طالب انتهى وقال الناصب خفضه الله
اقول هذا الحديث جاء في رواية اهل السنة ولكن بهذه العبارة السباق الامم ثلاثة مؤمن آل فرعون وحبيب النجار وعلي بن ابي طالب ولا شك انه عليه السلام من
في الاسلام وصاحب السابقة والفضائل التي لا تخفى ولكن لا يدل الآية على نص بامامته وذلك المدعى انتهى واقول قد وقع في آخر هذه الرواية بعينها
فيما رواه فخر الدين الرازي في تفسيره قوله تعالى وقال رجل مؤمن من آل فرعون يكتم ايمانه الآية قوله وهو افضلهم وكتمه الناصب الشقي عداوة لامير المؤمنين
واحترازا عن ان يظهر بذكره ذلك كونه افضل من في هذه الامة كما هو مطلوب المصنف فافهم قال المصنف رفع الله درجته الرابع عشر قوله تعالى
اجعلتم سقاية الحاج وعمارة المسجد الحرام الى قوله ان الله عنده اجر عظيم روى الجمهور في الجمع بين الصحاح الستة انها نزلت في علي عليه السلام
لما افتخر طلحة بن شيبة والعباس فقال طلحة انا اولى بالبيت لان المفتاح بيدي وقال العباس انا اولى انا صاحب السقاية والقائم عليها فقال عليه السلام انا
اول الناس ايمانا واكثرهم جهادا فانزل الله هذه الآية لبيان افضليته عليه السلام انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول هذا صحيح من رواية الجمهور من اهل السنة
وقد عدها العلماء في فضائل امير المؤمنين وفضائله اكثر من ان تحصى وليس هذا محل الخلاف كما مر حتى يقيم عليه الدلائل بل الكلام في النص
على امامته وهذا لا يدل عليها انتهى واقول الآية مع الرواية يدل على افضليته عليه السلام وهو محل الخلاف كما مر وجه الدلالة ان كلا من عباس وطلحة
كانا يدعيان اولويتهما بالبيت بالنسبة الى غيرهم من الامة فرجحهما علي عليه السلام بان الاولى بذلك هو لا غير وصدقه الله تعالى في ذلك بحسب الرواية نحو

اولى بالبيت خصوصا البيت المعنوي فيكون افضل من الكل واولى بالامامة وايضا مما يتعلق بالبيت فان صاحب البيت اعني بيت النبوة قال **المصنف**
رفع الله درجته **الخامس عشر** آية المناجاة لم يفعلها غير علي عليه السلام قال ابن عمر كان لعلي عليه السلام ثلثة لو كانت لي واحدة منها لكانت احب الي من حمر النعم تزويجه بفاطمة عليها السلام
واعطاء الراية يوم خيبر وآية النجوى انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذا من رواية اهل السنة وان آية النجوى لم يعمل بها الا علي عليه السلام ولا كلام في ان هذا
من فضائله التي عجزت الالسن عن الاحاطة بها ولكن لا يدل على النص على امامته انتهى **واقول** انما استدل المصنف بها على الافضلية ووجه الاستدلال
انه سبق سائر الصحابة الى العمل بمضمونها وبعد عمله بها انتسخ عنهم فيكون نزولها بيانا لافضليته عليهم ومسارعته الى قبول اوامر الله عز وجل والعمل بها
قبلهم فيكون افضل ولهذا تمناها ابن عمر وبما ينبه لرجل هذا على كذب ما يدعيه اهل السنة من ان ابا بكر كان ذا مال وانه كان يصرف ماله في سبيل الله
وذلك لانه اذا بخل ابو بكر بدرهم او درهمين يقدمهما بين يدي نجوى النبي صلى الله عليه وآله وفارق النبي والنظر الى وجهه الكريم وما يفيد مخاطبته وتفهيم مقاله عشر ليال
كما نقله ابن المرتضى من اهل السنة في تفسيره والزمخشري حتى نزل القرآن بالعتب على ذلك محال ان ينفق مثل ذلك المال الذي رووه لاحد كما لا يخفى هذا
وقد كابر الفاضل عبد الجبار في هذا المقام فقال هذا لا يدل على فضيلة علي دون اكابر الصحابة لان الوقت لعله لم يتسع للعمل بهذا الغرض انتهى و
فساده ظاهر لاتفاق الاصوليين حتى من جوز التكليف بما لا يطاق على انه تعالى لا يجوز ان يكلف العبد بايقاع الفعل في زمان يقصر عن فعله فيه وايضا يدفع
هذا الاحتمال دلالة رواية ابن المغازلي في كتاب المناقب والبغوي في معالم التنزيل عن علي عليه السلام ان في كتاب الله لآية ما عمل بها احد قبلي ولا يعمل بها احد
بعدي كان لي دينار فاشتريت عشرة دراهم فكنت اذا ناجيته تصدقت بدرهم فان هذه الرواية صريحة في اتساع الوقت وكذا يدفعه ما رواه الحافظ ابو نعيم
عن ابن عباس قال ان الله تعالى حرم كلام رسول الله صلى الله عليه وآله الا بتقديم الصدقة وبخلوا ان يتصدقوا قبل كلامه وتصدق علي عليه السلام ولم يفعل ذلك احد من المسلمين وايضا
يدل على انهم لم يكونوا معذورين في هذا قوله تعالى فان لم تفعلوا وتاب الله عليكم فان ذكر التوبة يدل على توجه العتاب اليهم بسبب اهمال الامتثال
ولو كان الوقت مضيقا كما ذكره الفاضل لما توجه ذلك وايضا يدل عليه تمني ابن عمر اياها كما مر هذا وقد زاد الرازي في الطنبور نغمة الزنبور فقال سلمنا ان
الوقت قد وسع الا ان الاقدام على هذا العمل مما يضيق قلب الفقير الذي لا يجد شيئا وينفر الرجل الغني فلم يكن في تركه مضرة لان الذي يكون سببا للالفة
اولى مما يكون سببا للوحشة وايضا الصدقة عند المناجاة واجبة واما المناجاة فليست بواجبة ولا مندوبة بل الاولى ترك المناجاة كما بينا من انها
لو كانت سببا لسآمة النبي صلى الله عليه وآله انتهى واجاب عنه الفاضل النيسابوري في تفسيره بقوله قلت هذا الكلام لا يخلو عن تعصب ومن اين يلزمنا ان نثبت
مفضولية علي عليه السلام في كل خصلة ولم لا يجوز ان يحصل له فضيلة لم يوجد لغيره من اكابر الصحابة فقد روي عن ابن عمر كان لعلي عليه السلام ثلث لو كانت لي واحدة منهن
كانت احب الي من حمر النعم تزويجه فاطمة واعطاء الراية يوم خيبر وآية النجوى وهل يقول منصف ان مناجاة النبي نقيصة على انه لم يرد في الآية النهي عن
المناجاة وانما ورد تقديم الصدقة على المناجاة فمن عمل بالآية حصل له الفضيلة من جهتين من جهة سد خلة بعض الفقراء ومن جهة محبة نجوى الرسول
ففيها القربة منه وحل المسائل العويصة واظهار ان نجوى الرسول احب الى المناجي من المال انتهى واقول يتوجه على الرازي فوق ما اورده النيسابوري رعاية لعلمه
تشريع الصدقة عند النجوى انما هو لسد خلة الفقراء والرفق بهم ومع ذلك هم معذورون في ذلك شرعا وعرفا خارجون عن حكم الآية ضرورة فلا يكون
انكسار قلوبهم كما لا يخفى على ان ما ذكره جار في تشريع الزكوة والحج ونحوهما مما يتوقف وجوبه او ندبه على المال فيجب ان يتوقف على قياس ما ذكره ان لا يحسن
شرعية الزكوة مثلا لانه مما يضيق قلب الفقير الذي لا يجد النصاب وينفر الرجل الغني وهو كفر داخل في حد الكفر بالله تعالى وايضا فقد اطلق الله تعالى لفظ الصدقة ولم يحدد
لها مقدارا معينا ليقال ان ما يكون غيرهم من الفقراء عاجز وابلغ من ذلك على الموسع قدره وعلى المقتر قدره ولو بتمرة او شقها وكذا نمنع كون نجوى الرسول
مندوبة في حد الكفر وقد تعرض النيسابوري باشارة فخفهم **قال المصنف** رفع الله درجته **السادس عشر** روى ابن عبد البر وغيره من السنة في
قوله تعالى واسئل من ارسلنا قبلك من رسلنا قال ان النبي ليلة اسري به جمع الله بينه وبين الانبياء ثم قال له سلهم يا محمد على ماذا بعثتم قالوا بعثنا
على شهادة ان لا اله الا الله وعلى الاقرار بنبوتك والولاية لعلي بن ابي طالب عليه السلام انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذا ليس من رواية اهل السنة
وظاهر الآية يأبى عن هذا لان تمام الآية واسئل من ارسلنا قبلك من رسلنا وجعلنا من دون الرحمن آلهة يعبدون والمراد ان اجماع الانبياء واقع على وجوب
التوحيد ونفي الشرك هذا مفهوم الآية وهذا النقل من المناكير وان صح فلا يثبت به النص الذي هو المدعى لما علمت ان الولاية يطلق على معان كثيرة انتهى
واقول الرواية مذكورة بادنى تغيير في اللفظ في تفسير النيسابوري عن الثعلبي حيث قال وعن ابن مسعود ان النبي قال اتاني ملك فقال يا محمد سل من ارسلنا
قبلك من رسلنا على ما بعثوا قلت على ما بعثوا قال على ولايتك وولاية علي بن ابي طالب رواه الثعلبي ولكنه لا يطابق قوله سبحانه اجعلنا الآية انتهى وقد ظهر بما
نقلنا ان الرواية من روايات اهل السنة وان المناقشة التي ذكرها الناصب قد اخذها من النيسابوري وهو مع وصمة الانتحال ضعيفة اذ يمكن ان يكون
الجعل في الجملة الاستفهامية بمعنى الحكم كما صرح به النيسابوري اخرا ويكون الجملة حكاية عن قول الرسل ويكون تاكيدا لما اضمر في الكلام من الاقرار
ببعثهم على الشهادة المذكورة بان يكون المعنى ان الشهادات المذكورة لا يمكن التوقف فيها الا لمن جعل من دون الرحمن آلهة يعبدون ونظير هذا الاضمار
واقع في القرآن في قوله تعالى انا انبئكم فارسلون يوسف ايها الصديق افتنا فان المراد كما ذكره النيسابوري وغيره فارسلوني اليه لاسأله ومروني
باستعبارها فارسلوه الى يوسف فاتاه فقال يوسف لان غاية الامر ان يكون ما نحن فيه من الآية لخفاء القرينة على بعض المحدثين من المتشابهات التي
لا يعلم معناها الا نبي او وصي من الله تعالى على لسان رسوله وهذا لا يقدح في مطابقته قوله سبحانه اجعلنا الآية لما روي في شان النزول فلا مناقشة ولا شئ

وانا اقول لو لم يسع الوقت للعمل بهذا الغرض فكيف عمل علي عليه السلام عشر مرات اللهم الا ان يقال آية النجوى لم يبلغ الى احد من الصحابة غيره او الى الثلثة حتى نسخ حكمها ١٢

على من بعثوا

نظيره في العرف ان تقول لغيرك بل واحسب السدة فيقول ...

من المناكير

من الملحدين وانما المنكر هذا الشيء انما هو الذي يذهب اليه كل زنديق زاهق وينعق مع كل ناعق يلحق بفضلاء المتأخرين ويزعم ان ما ذكره انه كلام صوفية
الدين قال المصنف رفع الله درجته السابع عشر قوله تعالى وتعيها اذن واعية روى الجمهور انها نزلت في علي عليه السلام انتهى وقال الناصب خفضه الله
روى المفسرون انها لما نزلت هذه الآية قال رسول الله صلى الله عليه وآله لعلي عليه السلام سألت الله تعالى ان يجعلها اذنك قال علي عليه السلام فما نسيت بعد ذلك شيئا وهذا يدل على علمه وحفظه وفضيلته
ولا يدل على النص بامامته انتهى واقول روى الواحدي في اسباب نزول القرآن عن بريدة وروى ابو نعيم في الحلية عن علي عليه السلام وابو القاسم حبيب في تفسيره عن زر بن
حبيش عن علي عليه السلام واللفظ له قال قال علي بن ابي طالب عليه السلام ضمني رسول الله صلى الله عليه وآله وقال امرني ربي ان ادنيك ولا اقصيك وان تسمع وتعي وفي تفسير الثعلبي في رواية بريدة
وان اعلمك وتعي وحق على الله ان تسمع وتعي فنزلت وتعيها اذن واعية انتهى وبعضهم روى ما رواه الناصب فحينئذ اطلاق قوله روى المفسرون مما ينبئ عن تعصبه
كما لا يخفى وقال صاحب الكشاف وفخر الدين الرازي بعد ذكر الرواية التي رواها الناصب في شأن علي عليه السلام فان قيل لم قال اذن واعية على التوحيد والتنكير
قلنا للايذان بان الوعاة فيهم قلة ولتوبيخ الناس بقلة من يعي منهم والدلالة على ان الاذن الواحدة اذا وعت وعقلت عن الله تعالى فهي السواد
الاعظم عند الله وان ما سواها لا يلتفت اليهم وان امتلأ العالم منهم انتهى ثم اقول فقد دلت الآية بما كشف علامة المعتزلة وامام الاشاعرة عن
اسرارها على اختصاص علي عليه السلام من بين من في زمان النبي صلى الله عليه وآله بذلك وصرحوا باستحقاق دعاء النبي صلى الله عليه وآله في حقه وعلى توبيخ غيره وانه لا التفات اليهم فيكون هو الاحق بالامامة
كما هو المدعى ومما ينبغي ان يمهد ههنا ان المجال لعلنا نقول ان من تأمل في القرآن والحديث علم ان التفضيل لا يكون الا بالعلم قال النبي صلى الله عليه وآله فضل
العالم على العابد كفضلي على ادناكم وقال الله تعالى انما يخشى الله من عباده العلماء فانه يفيد حصر الخشية والتقى على العلماء مع انه قال ان اكرمكم عند الله اتقاكم ولا شك
ان عليا كان اعلم من في الصحابة لان استفتاءهم عنه مشهور واقرارهم بجهلهم في تلك المسائل المستفتى عنها مذكور حتى صار قول عمر لولا علي لهلك عمر كالمثل السائر
بين اهل الخبر والبشر وهذا دليل على ان عليا كان اعلم واما ان كل من كان اعلم فهو افضل فقد ثبت بالنص كما اسلفنا وبعد ثبوت الصغرى والكبرى
على هيئة الشكل الاول فنتيجته بديهية وانكاره مكابرة ومعاندة فلا يلتفت اليه قال المصنف رفع الله درجته الثامن عشر سورة هل اتى
روى الجمهور كافة ان الحسن والحسين مرضا فعادهما رسول الله صلى الله عليه وآله وعامة العرب فنذر علي عليه السلام صوم ثلاثة ايام وكذا امهما فاطمة عليها السلام وخادمهم فضة لئن برئا
فليس عند آل محمد عليهم السلام قليل ولا كثير فاستقرض امير المؤمنين عليه السلام ثلاثة اصوع من شعير وطحنت فاطمة منها صاعا فخبزته خمسة اقراص لكل واحد قرص وصلى
المغرب فلما اتى المنزل فوضع الطعام بين يديه للافطار اتاهم مسكين وسألهم فاعطاه كل منهم قوته ومكثوا يومهم وليلتهم لم يذوقوا شيئا ثم صاموا
اليوم الثاني فخبزت فاطمة عليها السلام صاعا آخر فلما قدم بين ايديهم للافطار اتاهم يتيم وسألهم القوت فاعطاه كل واحد منهم قوته فلما كان اليوم الثالث
من صومهم وقدم الطعام للافطار اتاهم اسير وسألهم القوت فاعطاه كل واحد منهم قوته ولم يذوقوا في الايام الثلاثة سوى الماء فرآهم النبي صلى الله عليه وآله في اليوم
الرابع وهم يرتعشون من الجوع وفاطمة عليها السلام قد التصق بطنها بظهرها من شدة الجوع وغارت عيناها فقال واغوثاه يا الله اهل بيت محمد يموتون جوعا
فهبط جبرئيل فقال خذ ما هنأك الله تعالى به في اهل بيتك فقال وما آخذ يا جبرئيل فاقرأه هل اتى انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ذكر بعض
المفسرين في شأن نزول السورة ما ذكره ولكن انكر على هذه الرواية كثير من المحدثين واهل التفسير وتكلموا في انه هل يجوز ان يبالغ الانسان في الصدقة
الى هذا الحد ويجوع نفسه واهله حتى يشرف على الهلاك وقد قال الله تعالى ويسألونك ماذا ينفقون قل العفو والعفو ما كان فاضلا من نفقة العيال
وقال رسول الله صلى الله عليه وآله خير الصدقة ما يكون عن ظهر غنى وان صحت الرواية لا يدل على النص كما علمته انتهى واقول قال فخر الدين الرازي في تفسيره ان الواحدي
من اصحابنا ذكر في كتاب البسيط انها نزلت في علي عليه السلام وصاحب الكشاف من المعتزلة ذكر هذه القصة فروى عن ابن عباس ان الحسن والحسين مرضا
الخ والذي لم ينكر من المفسرين انها نزلت في علي عليه السلام بقي الآية على عمومها لعدم خصوص سبب النزول اليه لقصد اخفاء عداوة لاهل البيت لا انه ذكر نزوله
في شأن جماعة مخصوصين غيرهم كما يشعر به ظاهر كلام الناصب واما ما ذكره من انكار كثير من المحدثين والمفسرين لهذه الرواية وتكلمهم في جواز المبالغة
في الصدقة الى هذا الحد فلعله انه من تشكيكات نفسه دون احد من المحدثين والمفسرين ولو كان لذلك اصل لذكره فخر الدين الرازي المشكك في تفسيره
ومن العجائب ان اصحاب هذا الرجل ومنهم الرازي المذكور والنيشابوري في تفسيرهما يذكرون ان قوله تعالى وكونوا مع الصادقين نزل في شأن الذين شدوا
انفسهم على السواري ويسلمون ذلك ولا ينكرونه ولا يتكلمون عليه بانه هل يجوز بلا غنية النفس الى هذا الحد بل يذكرون من جوع مشايخهم ومتصوفيهم من
النقشبندية وغيرهم ما يتجاوز عن ذلك بل ذكر الناصب نفسه مما يقال في مبحث نفي حلول الله تعالى في غيره ان ابا يزيد البسطامي ترك شرب الماء سنة تأديبا
لنفسه واستحسنه مع ان ذلك منهم تحمل ضرر من غير ان يصل نفع منهم الى الغير ثم ينكرون ذلك في جوع اهل البيت عليهم السلام وايثارهم المسكين واليتيم والاسير على
انفسهم من غاية الجود والكرم مع ثبوت الرواية ههنا بالاتفاق وثبوت ان السائل عنهم في الليالي الثلاث انما كان جبرئيل عليه السلام قد جاء ممتحنا لهم من الله تعالى ولنعم
ما قال الحصكفي في الرد على الشاك في ذلك حيث انشد شعر قوم اتى في مدحهم هل اتى ما شك في ذلك الا ملحد قوم لهم في كل ارض مشهد بل
لهم في كل قلب مشهد واما ما توهمه من منافاة قوله تعالى ويسألونك ماذا ينفقون قل العفو الآية لذلك فمدفوع بان العفو كما فسر بما ذكره الناصب كذلك
فسر بافضل المال واطيبه ومحبوبه لقوله تعالى لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون وما رواه من قوله عليه السلام خير الصدقة ما يكون عن ظهر غنى
معارض لقوله عليه السلام خير الصدقة ما ابقت غنى ولو تنزلنا عن ذلك فنقول انما يلزم المنافاة لو لم ينفق عيال علي عليه السلام معه في الصدقة على ذلك الوجه واما اذا لم
تطلب العيال بما وجبت عليه من النفقة وهم باختيارهم آثروا اليتيم والاسير والمسكين على انفسهم باعطاء كل واحد منهم حصته وقوتهم فلا منافاة كما

ف الاذن الواحدة اذا وعقت عن الله تعالى فهو السواد الاعظم عند الله تعالى

اتقاكم

المستفتى عنها

اولى بالبيت خصوصا البيت المعنوي يكون افضل من الكل واولى بالامامة وايضا بما يتعلق بالبيت فان صاحب البيت ابصر بما في البيت **قال المصنف**
رفع الله درجته **الخامس عشر** آية المناجاة لم يفعلها غير علي ع قال ابن عمر كان لعلي ع ثلثة لو كانت لي واحدة منها لكانت احب الي من حمر النعم تزويجه بفاطمة عليها السلام
واعطاء الراية يوم خيبر واية النجوى انتهى **وقال الناصب** خفضه الله **اقول** هذا من رواية اهل السنة وان اية النجوى لم يعمل به الا علي ع ولا كلام في ان هذا
من فضايله التي عجزت الالسن عن الاحاطة بها ولكن لا يدل على النص على امامته انتهى **واقول** انما استدل المصنف بها على الافضلية ووجه الاستدلال
انه سبق سائر الصحابة الى العمل بمضمونها وبعد عمله بها انتسخ عنهم فيكون نزول خطابها بالافضلية عليهم ومسارعته الى قبول اوامر الله عز وجل والعمل بها
قبلهم فيكون افضل ولهذا تمنا ابن عمر وبما ذكرنا اندفع ما ذكره من ان ما يدعيه اهل السنة من ان ابا بكر كان ذا مال وانه كان يصرف ماله في سبيل الله
وذلك لانه اذا بخل ابو بكر بدرهم او درهمين يقدمهما بين يدي نجوى النبي وفارق النبي والنظر الى وجهه الكريم وما يفيد من خطابه لهم فقد لبث عشرة ايام
كما نقله ابن المرتضى من اهل السنة في تفسيره والزمخشري حتى نزل القران بالعتب على ذلك فمحال ان ينفق مثل ذلك المال الذي رووه لاحد كما لا يخفى هذا
وقد كابر القاضي عبد الجبار في هذا المقام فقال هذه الاية لا تدل على فضيلة علي ع دون اكابر الصحابة لان الوقت لعله لم يتسع للعمل بهذا الغرض انتهى وهو
فساده ظاهر لاتفاق الاصوليين سوى من جوز التكليف بما لا يطاق على انه تع لا يجوز ان يكلف العبد باتيان الفعل في زمان يقصر عن فعله فيه وايضا يدفع
هذا الاحتمال دلالة رواية ابن المغازلي في كتاب المناقب والبغوي في معالم التنزيل عن علي ع ان في كتاب الله لاية ما عمل بها احد قبلي ولا يعمل بها احد
بعدي كان لي دينار فاشتريت عشرة دراهم فكنت اذا ناجيته تصدقت بدرهم فان هذه الرواية صريحة في اتساع الوقت وكذا ما رواه الحافظ ابو نعيم
عن ابن عباس قال ان الله حرم كلام رسول الله ص الا بتقديم الصدقة وبخلوا ان يتصدقوا قبل كلامه وتصدق علي ع ولم يفعل ذلك احد من المسلمين وايضا
يدل على انهم لم يكونوا معذورين في هذا قوله تع فان لم تفعلوا وتاب الله عليكم فان ذكر التوبة يدل على توجه العتاب اليهم بسبب الاهمال في الامتثال
ولو كان الزمان مضيقا كما ذكره القاضي لما توجه ذلك وايضا يدل عليه تمني ابن عمر كما مر هذا وقد زاد الرازي في الطنبور نغمة الزنبور فقال سلمنا ان
الوقت قد وسع الا ان الاقدام على هذا العمل مما يضيق قلب الفقير الذي لا يجد شيئا وينفر الرجل الغني فلم يكن في تركه مضرة لان الذي يكون سببا للالفة
اولى مما يكون سببا للوحشة وايضا الصدقة عند المناجاة واجبة واما المناجاة فليست بواجبة ولا مندوبة بل الاولى ترك المناجاة كما بينا من انها
لو كانت سببا لسامة النبي انتهى واجاب عنه الفاضل النيشابوري في تفسيره بقوله قلت هذا الكلام لا يخلو عن تعصب ومن اين يلزمنا ان نثبت
مفضولية علي ع في كل خصلة ولم لا يجوز ان يحصل له فضيلة لم يوجد لغيره من اكابر الصحابة فقد روي عن ابن عمر كان لعلي ع ثلث لو كانت لي واحدة منهن
كانت احب الي من حمر النعم تزويجه فاطمة واعطاء الراية يوم خيبر واية النجوى وهل يقول منصف ان مناجاة النبي نقيصة على انه لم يرد في الاية النهي عن
المناجاة وانما ورد تقديم الصدقة على المناجاة فمن عمل بالاية حصل له الفضيلة من جهتين من جهة سد خلة بعض الفقراء ومن جهة محبة نجوى الرسول
ففيها القرب منه وحل المسائل العويصة واظهار ان نجواه احب الى المناجي من المال انتهى **واقول** يتوجه على الرازي فوق ما اورده النيشابوري عليه ان علة
تشريع الصدقة عند النجوى انما هو سد خلة الفقراء والرفق بهم ومع ذلك هم معذورون في ذلك شرعا وعرفا خارجون عن حكم الاية ضرورة فلا يكون
انكسار قلوبهم كما لا يخفى على ان ما ذكره جار في تشريع الزكوة والحج ونحوهما مما يتوقف وجوبه او ندبه على المال فيجب ان يكون على قياس ما ذكره ان لا يصح
شرعية الزكوة مثلا لانه مما يضيق قلب الفقير الذي لا يجد النصاب وينفر الرجل الغني وهو كفر او في حد الكفر بالله تع وايضا قد اطلق الله تع لفظ الصدقة ولم يحد
لها مقدارا معينا ليقال ان ابا بكر او غيره من الفقراء وفيما عجز وايل بيتا ذلك على الموسع قدره وعلى المقتر قدره ولو بتمرة او نصفها وكذا منع كون نجوى الرسول
مندوبة في حد الكفر وقد تعرض النيشابوري باشارة فافهم **قال المصنف** رفع الله درجته **السادس عشر** روى ابن عبد البر وغيره من السنة في
قوله تع واسئل من ارسلنا قبلك من رسلنا قال ان النبي ص ليلة اسري به جمع الله بينه وبين الانبياء ثم قال له سلهم يا محمد على ماذا بعثتم قالوا بعثنا
على شهادة ان لا اله الا الله وعلى الاقرار بنبوتك والولاية لعلي بن ابي طالب انتهى **وقال الناصب** خفضه الله **اقول** هذا ليس من رواية اهل السنة
وظاهر الاية ابى عن هذا لان تمام الاية واسئل من ارسلنا قبلك من رسلنا وجعلنا من دون الرحمن الهة يعبدون والمراد ان اجماع الانبياء واقع على وجوب
التوحيد ونفي الشرك هذا مفهوم الاية وهذا النقل من المناكير وان صح فلا يثبت به النص الذي هو المدعى لما علمت ان الولاية يطلق على معان كثيرة انتهى
واقول الرواية من كورة بادنى تغيير في اللفظ في تفسير النيشابوري عن الثعلبي حيث قال وعن ابن مسعود ان النبي قال اتاني ملك فقال يا محمد سل من ارسلنا
قبلك من رسلنا على ما بعثوا قال على ما بعثوا قال على ولايتك وولاية علي بن ابي طالب رواه الثعلبي ولكنه لا يطابق قوله سبحانه اجعلنا الاية انتهى وقد ظهر بما
نقلنا ان الرواية من روايات اهل السنة وان المناقشة التي ذكرها الناصب قد اخذها من النيشابوري وهي مع وهنه الانتحال ضعيفة اذ يمكن ان يكون
الجعل في الجملة الاستفهامية بمعنى الحكم كما صرح به النيشابوري اخرا ويكون الجملة حكاية عن قول الرسول ص وتاكيدا لما اضمر في الكلام من الاقرار
بعثهم على الشهادة المذكورة بان يكون المعنى ان الشهادة المذكورة لا يمكن التوقف فيها الا لمن جعل من دون الرحمن الهة يعبدون ونظير هذا الاضمار
واقع في القران في قوله تع انا انبئكم بتاويله فارسلون يوسف ايها الصديق افتنا فان المراد كما ذكره النيشابوري وغيره فارسلوني اليه لاسئله ومر ولي
باستعبيا فارسلوه الى يوسف فاتاه فقال يا يوسف لان غاية الامر ان يكون ما نحن فيه من الاية لخفاء القرينة على تعيين المحذوف من المتشابهات الذي
لا يعلم معناه الا نبي او نبو من الله تع على لسان رسوله وهذا لا يقدح في مطابقة قوله سبحانه اجعلنا الاية لما روي في شان النزول فالمناقشة ولا شئ

[Margin note, beside the middle of the page:]
وانا اقول
لو لم يتسع الوقت للعمل
بهذا الغرض فكيف عمل علي عليه السلام
عشر مرات اللهم الا ان يقال
اية النجوى لم تبلغ الى احد من
الصحابة غيره او الى ثلثه
حتى نسخ حكمها
١٢

[Margin note:]
على ما بعثوا

[Margin note, beside the lower lines:]
نظيره في العرف
ان تقول لغيرك قل
واجب اسئلة فيقول
... ...

من المناكير

من المناكير وانما المنكر هذا الشيخ الذي يذهب الى كل زنديق ويتفق مع كل ناعق ويلحق به فضلاء المتاخرين ويزعم ان ما ذكره اخو كلام صوفية الذي قال **المصنف** رفع الله درجته **السابع عشر** قوله تعالى وتعيها اذن واعية روى الجمهور انها نزلت في علي عليه السلام انتهى **قال الناصب** خفضه الله روى المفسرون انها لما نزلت هذه الآية قال رسول الله صلى الله عليه وآله لعلي عليه السلام سألت الله تعالى ان يجعلها اذنك يا علي فما نسيت بعد ذلك شيئا وهذا يدل على علمه وحفظه وفضيلته ولا يدل على النص بامامته انتهى **واقول** روى الواحدي في اسباب نزول القرآن عن بريدة وروى ابو نعيم في الحلية عن علي عليه السلام وابو القاسم حبيب في تفسيره عن زر بن حبيش عن علي عليه السلام واللفظ له قال قال علي بن ابي طالب ضمني رسول الله صلى الله عليه وآله وقال ان ربي امرني ان ادنيك ولا اقصيك وان تسمع وتعي وفي تفسير الثعلبي في رواية بريدة وان اعلمك وتعي وحق على الله ان تسمع وتعي فنزلت وتعيها اذن واعية انتهى وبعضهم روى ما رواه الناصب فحمل اطلاق قوله روى المفسرون على ما يفسر عن تعصبه كما لا يخفى وقال صاحب الكشاف وفخر الدين الرازي بعد ذكر الرواية التي رواها الناصب في شأن علي عليه السلام فان قيل لم قال اذن واعية على التوحيد والتنكير قلنا للايذان بان الوعاة فيهم قلة ولتوبيخ الناس بقلة من يعي فيهم والدلالة على ان الاذن الواحدة اذا وعت وعقلت عن الله تعالى فهو السواد الاعظم عند الله وان ما سواها لا يلتفت اليهم وان امتلاء العالم منهم انتهى ثم اقول فقد دلت الآية بما كشف علامة المعتزلة وامام الاشاعرة من اسرارها على اختصاص علي عليه السلام في زمان النبي صلى الله عليه وآله بذلك الى ان صرحوا باستجابة دعاء النبي صلى الله عليه وآله في حقه وعلى توبيخ غيره وانه لا التفات اليهم فيكون هو الاحق بالامامة كما هو المدعى ومما ينبغي ان يمهد ههنا ليجال عليه فيما يأتي ان من تأمل في القرآن والحديث علم ان التفضيل لا يكون الا بالعلم قال النبي صلى الله عليه وآله فضل العالم على العابد كفضلي على ادناكم وقال الله تعالى انما يخشى الله من عباده العلماء فانه يفيد حصر الخشية والتقوى على العلماء مع انه قال ان اكرمكم عند الله اتقاكم ولا شك ان عليا كان اعلم من في الصحابة لان استفتاءهم عنه مشهور واقرارهم بجهلهم في تلك المسائل المستفتى عنها مذكور حتى صار قول عمر لولا علي لهلك عمر كالمثل السائر بين افراد البشر وهذا دليل على ان عليا كان اعلم واما ان كل من كان اعلم فهو افضل فقد ثبت بالنص كما اسلفنا فبعد ثبوت الصغرى والكبرى على هيئة الشكل الاول فنتيجته بديهية وانكاره مكابرة ومعاندة فلا يلتفت اليه **قال المصنف** رفع الله درجته **الثامن عشر** سورة هل اتى روى الجمهور كافة ان الحسن والحسين مرضا فعادهما رسول الله صلى الله عليه وآله وعامة العرب فنذر علي صوم ثلثة ايام وكذا امهما فاطمة عليها السلام وخادمهم فضة لئن برئا فلبس عند آل محمد عليهم السلام قليل ولا كثير فاستقرض امير المؤمنين عليه السلام ثلثة اصوع من شعير وطحنت فاطمة منها صاعا فخبزته خمسة اقراص لكل واحد قرص وصلى المغرب فلما اتى المنزل فوضع الطعام بين يديه للافطار اتاهم مسكين وسألهم فاعطاه كل منهم قوته ومكثوا يومهم وليلتهم لم يذوقوا شيئا ثم صاموا اليوم الثاني فخبزت فاطمة عليها السلام صاعا آخر فلما قدم بين ايديهم للافطار اتاهم يتيم وسألهم القوت فاعطاه كل واحد منهم قوته فلما كان اليوم الثالث من صومهم وقدم الطعام للافطار اتاهم اسير وسألهم القوت فاعطاه كل واحد منهم قوته ولم يذوقوا في الايام الثلثة سوى الماء فرآهم النبي صلى الله عليه وآله في اليوم الرابع وهم يرتعشون من الجوع وفاطمة عليها السلام قد التصق بطنها بظهرها من شدة الجوع وغارت عيناها فقال واغوثاه يا الله اهل بيت محمد يموتون جوعا فهبط جبرئيل فقال خذ ما هناك الله تعالى به في اهل بيتك فقال وما آخذ يا جبرئيل فاقرأه هل اتى انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ذكر بعض المفسرين في شأن نزول السورة ما ذكره ولكن انكر على هذه الرواية كثير من المحدثين واهل التفسير وتكلموا في انه هل يجوز ان يبالغ الانسان في الصدقة الى هذا الحد بجوع نفسه واهله حتى يشرف على الهلاك وقد قال الله تعالى ويسئلونك ماذا ينفقون قل العفو والعفو ما كان فاضلا من نفقة العيال وقال رسول الله صلى الله عليه وآله خير الصدقة ما يكون عن ظهر غنى وان صحت الرواية لا يدل على النص كما علمت انتهى **واقول** قال فخر الدين الرازي في تفسيره ان الواحدي من اصحابنا ذكر في كتاب البسيط انها نزلت في علي عليه السلام وصاحب الكشاف من المعتزلة ذكر هذه القصة فروى عن ابن عباس ان الحسن والحسين مرضا الخ والذي لم يذكره من المفسرين انها نزلت في علي عليه السلام ابقى الآية على عمومها لعدم وضوح سبب النزول اليه لقصد اخفاء عداوة لاهل البيت لا انه ذكر نزوله في شأن جماعة مخصوصين غيرهم كما يشعر به ظاهر كلام الناصب واما ما ذكره من انكار كثير من المحدثين والمفسرين لهذه الرواية وتكلمهم في جواز المبالغة في الصدقة الى هذا الحد فلظاهر انه من تشكيكات نفسه دون احد من المحدثين والمفسرين ولو كان لذكره الضال المذكور فخر الدين الرازي المشكك في تفسيره ومن العجائب ان اصحاب هذا الرجل ومنهم الرازي المذكور والنيشابوري في تفسيرهما يذكرون ان قوله تعالى وكونوا مع الصادقين نزل في شأن الذين شدوا انفسهم على السواري ويسلمون ذلك لا ينكرونه ولا يتكلمون عليه بانه هل يجوز اذية النفس الى هذا الحد بل يذكرون من جوع مشايخهم المتصوفة كمشايخ النقشبندية وغيرهم ما يتجاوز عن الحد بل ذكر الناصب نفسه فيما يأتي في مبحث نفي حلول الله تعالى في غيره ان ابا يزيد البسطامي ترك شرب الماء سنة تاديبا لنفسه واستحسنه مع ان ذلك منهم يحمل ضررا من غير ان يصل نفع منهم الى الغير ثم ينكرون ذلك في جوع اهل البيت عليهم السلام وايثارهم المسكين واليتيم والاسير على انفسهم من غاية الجود والكرم مع ثبوت الرواية ههنا اتفاقا وثبوت ان السائل عنهم في الليالي الثلث انما كان جبرئيل عليه السلام قد جاءهم امتحانا من الله تعالى ونعم ما قال الحصكفي في الرد على الناكب في ذلك حيث انشد قوم اتى في مدحهم هل اتى ما شك في ذلك الا ملحد قوم لهم في كل ارض مشهد لا بل لهم في كل قلب مشهد واما ما توهمه من منافاة قوله تعالى ويسئلونك ماذا ينفقون قل العفو الآية لذلك فمدفوع بان العفو كما فسره الناصب مثلا كل منسوخ بافضل المال والجيد ويؤيده قوله تعالى لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون وما تنفقوا ورواه من قوله صلى الله عليه وآله خير الصدقة ما يكون عن ظهر غنى معارض بقوله عليه السلام خير الصدقة ما يقتضى ولو تنزلنا عن ذلك فنقول انما يلزم المنافاة لو لم ينفق عيالا على معه في الصدقة على ذلك الوجه واما اذا انفق صاحب العيال بما وجب عليه من النفقة وهم باختيارهم آثروا اليتيم والاسير والمسكين على انفسهم باعطاء كل واحد منهم حصته قوتهم فلا منافاة كما

فى الاذن الواحدة اذا وعت وعقلت عن الله تعالى فهو السواد الاعظم عند الله تعالى

اتقاكم مرت المستفتى عنه

لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته التاسع عشر قوله تعالى والذي جاء بالصدق وصدق به أولئك هم المتقون روى الجمهور عن مجاهد قال هو علي
ابن أبي طالب انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول أجمع أهل السنة على أن الآية نزلت في أبي بكر الصديق وإن صح نزولها في علي المرتضى فهو من فضائله
ولا يدل على النص انتهى وأقول قد نقل صاحب كشف الغمة الرواية التي ذكرها المصنف عن الحافظ أبي بكر موسى بن مردويه وروى الحافظ أيضاً عن أبي جعفر
وأما نزولها في شأن أبي بكر كما ادعاه الناصب فهو شيء قد تفرد به فخر الدين الرازي بمجرد ملاحظة مناسبة التصديق المذكور في الآية لما وضع أولياء
أبي بكر من لقب الصديق عليه وهذا دأب الرجل في تفسير كثير من الآيات كما لا يخفى على المتتبع البصير ولا يتيسر له مثل خبر ولو واحد لو أثبات وجود هذه
الرواية في شيء من كتب المتقدمين على الرازي بل المستفاد كذب من يرجو أن يخفي حنين ومن وقاحة الرازي أنه لم يكتف في تلك بالكذب على الله
حتى وضع ذلك على لسان علي عليه السلام قاصداً به سد باب تجويز الناظرين كون ذلك وارداً في علي عليه السلام ثم لدفع التهمة التي غلبت على ظن الخائف نسب
ذلك إلى المفسرين على الإجمال ولكن الذكي الفطن لا يخفى عليه حقيقة الحال ويدل على عدم ورود الرواية في شأن أبي بكر وعلى وصول الرواية الدالة
على أن المراد بالآية هو علي إلى الرازي ما ذكره بعد ذلك حيث قال إن هذا أيضاً أول من أسبق الناس إلى التصديق وأجمعوا على أن الأسبق الأفضل
إما أبو بكر وإما علي لكن حمل هذا اللفظ على أبي بكر أولى لأن علياً كان في وقت البعث صغيراً فكان كالولد الصغير الذي يكون في البيت ومعلوم أن إقدامه على
التصديق لا يفيد مزيد قوة وشوكة في الإسلام فكان حمل اللفظ على أبي بكر أولى انتهى ووجه دلالته على ما ذكرنا من الأمرين أنه لو كان هناك
رواية في شأن أبي بكر لما احتاج إلى التكلف للاستدلال ولا إلى ذكر علي عليه السلام فيه ولو على سبيل الاحتمال على أن الاستدلال المذكور كما ترى وتشكيكاته ظاهر
البطلان لأن درجة النبوة أعلى من مرتبة الإسلام وإذا جاز نبوة الصبي كان صحة إيمانه أجوز وقد قال في شأن يحيى وآتيناه الحكم صبياً وفي حكاية
عن عيسى في صباه إني عبد الله آتاني الكتاب وجعلني نبياً وقال في شأن يوسف في حال صباه وعند إلقائه في غيابت الجب وأوحينا إليه لتنبئنهم
بأمرهم هذا وهم لا يشعرون وقال سبحانه ففهمناها سليمان وكلاً آتينا حكماً وعلماً وكان عمره عند ما جعل نبياً أحد عشرة سنة وإذا جاز أن
يكون للصبي منصب النبوة والوحي جاز أن يكون صاحب الإيمان بطريق أولى ويؤيد ما قلنا أن النبي لم تولد مؤمناً وفي فطرة الإسلام أنه مولود ليولد
عليه فكذا في علي عليه السلام لأنه تولد في حضرة الرسول ولم يعبد صنماً قط لكن أبو بكر قد عبد الأصنام إذ بعد بعثته سنة من عمره فكان عليه الإتيان بالإسلام
بعد ما لم يكن مؤمناً وأيضاً عند أصحابنا أن علياً حين آمن بالنبي كان عمره خمسة عشر سنة وقيل أربعة عشر والروايات قد جاءت أيضاً من طريق الخصم كما
ذكر ذلك شارح الطوالع عن بعض في شرحه والعاقولي في شرحه للمصابيح قال ذكر الحسن البصري أن عمره كان خمسة عشر سنة عند إسلامه وأما شارح الطوالع فروى أربعة
عشر سنة وهذا على ما جاء في صحيح البخاري وقد تجاوز البلوغ لأنه روى عن المغيرة أنه قال احتلمت وأنا ابن اثنتي عشرة سنة وأيضاً فقد روى أن النبي دعا إلى
الإسلام لا من يصح منه ذلك كما قال له المأمون حين ناظر بالفقهاء وأيضاً قد صح أنه كتب إلى معاوية أبياتاً من جملتها قوله سبقتكم إلى الإسلام طراً غلاماً
ما بلغت أوان حلمي ولم ينكر عليه معاوية مع عداوته وبغضه فكيف يزيد عليه الرازي وهو من جماعته في ذلك وأيضاً مرجع الإسلام إلى التصديق بإجابة النبي
وأنه رسول الله وذلك من التكاليف العقلية ومعلوم أن التكليف بالعقليات إنما يتوقف على كمال العقل وإن كان الرجل ابن خمس سنين أو خمسة عشر سنة وعلي عليه السلام
قد كان كمل عقله حين أسلم والبلوغ إنما هو شرط في التكاليف الشرعية الفرعية على أنه لا يمتنع أن يكون من خصائصه لو كان صبياً صحة إسلامه صغيراً
كما أنه طالع اللوح المحفوظ في حال الرضاع على ما سبقت الإشارة إليه من كلام ابن حجر العسقلاني في فتح الباري شرح البخاري وبالجملة يجوز اختصاصه عليه السلام بمزيد
فضيلة في الخلقة أوجب حصول البلوغ الشرعي قبل العدد وما ذاك بعجيب منه فإنه مظهر العجائب ومنبع الغرائب **قال المصنف** رفع الله درجته **العشرون**
قوله تعالى هو الذي أيدك بنصره وبالمؤمنين عن أبي هريرة قال مكتوب على العرش لا إله إلا الله وحده لا شريك له محمد عبدي ورسولي أيدته بعلي بن أبي طالب
انتهى **وقال الناصب** خفضه الله أقول جاء هذا في روايات أهل السنة ولا شك أن علياً من أفاضل المؤمنين ومن خلفائهم وأئمتهم ولما كان رسول الله
مؤيداً بالمؤمنين كان تأييده بعلي من باب الأولى ولكن لا يدل على النص المدعى **وأقول** لا يخفى ما في كلام الناصب من التمويه وذلك لأن كلام المصنف في
مجرد التأييد الذي يشترك فيه سائر المؤمنين على ما توهمه الناصب بل في كتابة اسمه عليه السلام بوصف تأييده للنبي على العرش الأعظم في أزل الآزال وهذا يدل
على الأفضلية التي هي من جملة مدعيات المصنف مراد على أن ما اعترف به من كونه عليه السلام أولى من جميع المؤمنين بتأييد النبي كاف في ثبوت المدعى كما لا يخفى
قال المصنف رفع الله درجته **الحادي والعشرون** قوله تعالى يا أيها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين روى الجمهور أنها نزلت في علي انتهى
وقال الناصب خفضه الله أقول ظاهر الآية أنها في كافة المؤمنين ولو صح نزوله في علي عليه السلام يكون من فضائله ولا دلالة لها على النص المدعى انتهى
وأقول ظاهر ما ذكره ممنوع إذ لو كان مراده تعميم كافة المؤمنين لقال حسبك الله والمؤمنون فلما قيد بمن اتبعه منهم دل على المراد التخصيص وأما صحة الحديث فكفى
فيه كونه مروياً عن طريق أهل السنة وقد ذكرها صاحب كشف الغمة عن كتاب عز الدين عبد الرزاق المحدث الحنبلي وأما وجه الدلالة على المدعى فهو أن الله
لما حصر كفاية الشر عن النبي في جنابه سبحانه وفي علي عليه السلام وكذا لحصر اتباع النبي فيه بمقتضى الرواية دل ذلك على أفضليته عن سائر المؤمنين فيكون إماماً
قال المصنف رفع الله درجته **الثاني والعشرون** قوله تعالى فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه قال الثعلبي نزلت في علي انتهى **وقال الناصب**
خفضه الله أقول ذهب المفسرون إلى أنها نزلت في أهل اليمن وقيل لما نزلت هذه الآية سئل رسول الله عن هذا القوم فضرب بيده على ظهر سلمان وقال هو وقومه
الظاهر أنها كانت نازلة لقوم لم يؤمنوا بعد لدلالة سوف يأتي الله على هذا وعلي كان ممن أتاه الله من أول الإسلام فكيف يصح نزولها فيه وإن سلمنا

وهو لا يدعوا
إلى الإسلام

وهو

فهو من نصابه ولا يدل على النص المدعى انتهى واقول من ذهب الى انها نزلت في اهل اليمن كفخر الدين الرازي والقاضي البيضاوي فقد استند بما روي ان النبي
لما نزلت هذه الاية اشار الى ابي موسى الاشعري وقال هم قوم هذا واقول فيه بحث لانه ان اراد باهل اليمن من انتسب الى بلاد اليمن ولو لم يكونوا من الاشعرية
كطائفة همدان فمنهم لم يجاهدوا الا مع علي ع في حروبه كما يعلم من كتاب السير والتواريخ وان اراد الاشعرية كما يقتضيه سياق الرواية فهم ايضا لم يذكروا مقاتلة
اهل الردة في زمان ابي بكر الملعون الا ان يراد بهم قتال بعضهم كابي موسى ظاهرا مع علي ع في حرب صفين مع القاسطين المرتدين وح يتحد مآله مع الرواية المتضمنة لكون
الاية في شان امير المؤمنين ع واما من روى انه قال المراد بهم سلمان وذووه كما وقع في الكشاف وتفسير البيضاوي ايضا فيقرب ان المتبادر من ذووه اي اصحاب سلمان مولانا
امير المؤمنين علي وشيعة اهل البيت ع لكونه منهم بمقتضى قوله ص سلمان منا اهل البيت وايضا من المعلوم ان سلمان لم يشهد محاربة شيء من اهل الردة وكذا
لم يظهر من ذويه على تقدير ان يراد بهم اهل الفرس مجاهدة مع اهل الردة في زمان ابي بكر فتعين الحمل على ما ذكرنا وح يتحد ايضا مآل هذه الرواية مع ما رواه
الثعلبي والامامية من انها نزلت في شان علي ع في قتال الناكثين والقاسطين والمارقين ولا يقدح في ذلك ان سلمان لم يمض الى زمان قتال الطوائف الثلثة
ولم يجاهد معهم اذ يكفي في صحة نسبة الفعل الى جماعة صدوره من اكثرهم سيما وقد روي ان سلمان سكن مداين وتزوج هناك من بني كندة وحصل له اولاد
وكانوا في خدمة امير المؤمنين ع في بعض حروبه فكان النبي ص لما لاحظ ان حسن صنيع الابناء يكون من زكاء طينة الاب نسب فعل الابناء اليه رضي الله قال
الشيخ الموحد محيي الدين العربي في الفتوحات المكية ولما كان رسول الله ص عبدا محضا قد طهره الله واهل بيته تطهيرا واذهب عنهم الرجس وهو كل ما يشينهم فان الرجس
هو القذر عند العرب هكذا حكى الفراء قال تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا فلا يضاف اليهم الا مطهر ولا بد ان يكون
كذلك فان المضاف اليهم هو الذي يشبههم فما يضيفون لانفسهم الا من له حكم الطهارة والتقديس فهذه شهادة من النبي ص لسلمان الفارسي بالطهارة
والحفظ الالهي والعصمة حيث قال فيه رسول الله سلمان منا اهل البيت وشهد الله لهم بالتطهير وذهاب الرجس عنهم واذا كان لا ينضاف اليهم الا مطهر
مقدس وحصلت العناية الالهية بمجرد الاضافة فما ظنك باهل البيت في نفوسهم فهم المطهرون بل هم عين الطهارة ثم قال وهم المطهرون بالنص فسلمان
منهم بلا شك وارجو ان يكون عقب علي وسلمان تلحقهم هذه العناية كما لحقت اولاد الحسن والحسين وعقبهم وموالي اهل البيت فان رحمة الله واسعة
ثم قال فما ظنك بالمعصومين المحفوظين منهم القائمين بحدود سيدهم الواقفين عند مراسمه فشرفهم اعلى واتم وهؤلاء هم اقطاب هذا المقام ومن
هؤلاء الاقطاب ورث سلمان شرف مقام اهل البيت فكان رض من اعلم الناس بما لله على عباده من الحقوق وما لانفسهم والخلق عليهم من الحقوق واقواهم
على ادائها وفيه قال رسول الله ص لو كان الايمان بالثريا لناله رجال من فارس واشار الى سلمان الفارسي انتهى ومن اللطائف قوله ص لابي موسى هم
قوم هذا ولم يدخله في هذا الحكم لعلمه ص بسوء عاقبته وانحرافه عن علي ع لكن جماعة من اكابر اهل اليمن واشرافهم وافرادهم الذين يعد كل واحد منهم
بالف من قبيلة كانوا من شيعته ومن جملتهم طائفة همدان باسرهم واويس القرني الذي شهد بين يديه ع في وقعة صفين رض وقوله ص لسلمان رض
هذا وذووه فجعل قومه تبعا له في هذا الحكم وعبر عن قومه بذويه اشارة الى ان من اتصف بما اتصف به من معرفة الولاية ومتابعة من فرض الله متابعته فهو
منه ويدخل تحت هذا الحكم والا فلا هذا وقد ذكر فخر الدين الرازي القول بنزول الاية في شان علي ع ايضا لكن حيث ابرق وارعد على الامامية
بالتشكيكات الناشية عن العصبية رأينا ان نذكر كلامه مع ما يتوجه عليها من الشناعة والملام صونا للناظرين القاصرين عن الوقوع في مواقع
الشكوك والاوهام فنقول قال وقال قوم نزلت في علي ع ويدل عليه وجهان الاول انه ع لما دفع الراية الى علي ع يوم خيبر قال لادفعن الراية
الى رجل يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله وهذا هو الصفة المذكورة في الاية والوجه الثاني انه تعالى ذكر بعد هذه الاية قوله انما وليكم
الله ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهذه الاية في حق علي ع فكان الاولى جعل ما قبلها ايضا في حقه فهذا
جملة الاقوال في هذه الاية ولنا في هذه الاية مقامات الاول ان هذه الاية من ادل الدلائل على فساد مذهب الامامية من الروافض وتقريره
ان مذهبهم ان الذين اقروا بخلافة ابي بكر وامامته كلهم كفروا وصاروا مرتدين لانهم انكروا النص الجلي على امامة علي بن ابي طالب ع فنقول
لو كان كذلك لجاء الله تعالى بقوم يحبهم ويحبونه يقهرهم ويردهم الى الدين الحق بدليل قوله تعالى ومن يرتد منكم عن دينه فسوف ياتي الله بقوم يحبهم
الى اخر الاية وكلمة من في معرض الشرط للعموم فهي تدل على ان كل من صار مرتدا عن دين الاسلام فان الله تعالى ياتي بقوم يقهرهم ويبطل شوكتهم فلو
كان الذين نصبوا ابا بكر للخلافة كذلك لوجب بحكم الاية ان ياتي الله بقوم يقهرهم ويبطل مذهبهم ولما لم يكن الامر كذلك بل الامر بالضد فان
الروافض هم المقهورون والممنوعون عن اظهار مقالاتهم الباطلة ابدا منذ كانوا علمنا فساد مقالتهم ومذهبهم وهذا كلام ظاهر لمن انصف
المقام الثاني انا ندعي ان هذه الاية يجب ان يقال انها نزلت في حق ابي بكر والدليل عليه وجهان الاول ان هذه الاية مختصة بمحاربة المرتدين وابو بكر
هو الذي تولى محاربة المرتدين على ما شرحنا ولا يمكن ان يكون المراد هو الرسول ع لانه لم يتفق له محاربة المرتدين ولانه تعالى قال فسوف ياتي الله
بقوم وهذا للاستقبال لا للحال فوجب ان يكون ذلك القوم غير موجودين في وقت نزول هذا الخطاب فان قيل هذا لازم عليكم لان ابا بكر كان
موجودا في ذلك الوقت قلنا الجواب من وجهين الاول ان القوم الذين قاتلهم ابو بكر من اهل الردة كانوا موجودين في الحال والثاني ان معنى
الاية ان الله تعالى سوف ياتي بقوم قادرين متمكنين من هذا الحرب وابو بكر وان كان موجودا في ذلك الوقت الا انه ما كان مستقلا في ذلك
الوقت بالحرب والامر والنهي فزال السؤال فثبت انه لا يمكن ان يكون المراد هو الرسول ع ولا يمكن ايضا ان يكون المراد هو علي ع لان عليا رض

ما ذكره الشيخ العربي في عصمة ائمة اهل البيت ع بل في عصمة اعقابهم من السادات بل في عصمة سلمان الفارسي رض واعقابه ١٢

اعقب علي ع من غير فاطمة ع القرينة قوله كما لحقت اولاد الحسن ع ١٢ منه

انحراف ابي موسى الاشعري

بما اتصف

المقام

لم يتفق له قتال مع اهل الردة فان قالوا لا نسلم انه لم يتفق له قتال مع اهل الردة لان كل من نازعه في الامامة كان مرتدا قلنا هذا باطل من وجهين الاول
ان اسم المرتد انما يتناول من كان تاركا للشرائع الاسلامية والقوم الذين نازعوا عليا ما كانوا كذلك في الظاهر وما كان احد يقول انه انما يحاربهم لاجل انهم خرجوا عن
الاسلام وعلي عم لم يسمهم بالمرتدين فهذا الذي يقوله هؤلاء الروافض بهت على جميع المسلمين وعلى علي عم الثاني لو كان كل من نازعه في الامامة كان مرتدا لزم
في ابي بكر وفي قومه ان يكونوا مرتدين ولو كان كذلك لوجب بحكم ظاهر الاية ان ياتي الله بقوم يقهرونهم ويردونهم الى الدين الصحيح ولما لم يوجد ذلك
البتة علمنا ان منازعة علي عم في الامامة لا تكون ردة واذا لم تكن ردة لم يمكن حمل الاية على علي عم لانها نازلة فيمن يحارب المرتدين ولا يمكن ايضا ان يقال
انها نازلة في اهل اليمن او في اهل فارس لانه لم يتفق لهم محاربة مع المرتدين وبتقدير ان يقال اتفقت لهم هذه المحاربة لكنهم كانوا رعية واتباعا واذنابا
فكان الرئيس المطاع الامر في تلك الواقعة هو ابو بكر ومعلوم ان حمل الاية على من كان اصلا في هذه العبادة ورئيسا مطاعا فيها اولى من حملها على الرعية
والاتباع والاذناب فظهر بما ذكرنا من الدليل الظاهر ان هذه الاية مختصة بابي بكر الوجه الثاني في بيان ان الاية مختصة بابي بكر وهو انا نقول هب ان عليا
كان قد حارب المرتدين ولكن محاربة ابي بكر مع المرتدين كانت اعلى حالا واكثر موقعا في الاسلام من محاربة علي عم مع من خالفه في الامامة وذلك لانه
علم بالتواتر انه لما توفي اضطربت الاعراب وتمردوا وان ابا بكر هو الذي قهر مسيلمة وطليحة وهو الذي حارب الطوائف السبعة من المرتدين وهو الذي
حارب مانعي الزكوة ولما فعل ذلك استقر الاسلام وعظمت شوكته وانبسطت دولته اما لما انتهى الامر الى علي عم فكان الاسلام قد انبسط في الشرق والغرب
وصار ملوك الدنيا مقهورين مسلوبين على جميع الاديان والملل فثبت ان محاربة ابي بكر اعظم تاثيرا في نصرة الاسلام وتقويته من محاربة علي عم ومعلوم
ان المقصود من هذه الاية تعظيم قوم يسعون في تقوية الدين ونصرة الاسلام ولما كان ابو بكر هو المتولي لذلك وجب ان يكون هو المراد بالاية المقام الثالث
في هذه الاية هو انا ندعي دلالة هذه الاية على صحة امامة ابي بكر وذلك لانه لما ثبت بما ذكرنا ان هذه الاية مختصة به فنقول انه تعالى وصف الذين
ارادهم الله بهذه الاية بصفات اولها انه يحبهم ويحبونه فلما ثبت ان المراد بهذه الاية هو ابو بكر ثبت ان قوله يحبهم ويحبونه وصف لابي بكر ومن وصفه
الله بذلك يمتنع ان يكون ظالما وذلك يدل على انه كان محقا في امامته وثانيها قوله اذلة على المؤمنين اعزة على الكافرين وهو صفة ابي بكر ايضا للدليل
الذي ذكرناه ويؤكده ما روي في الخبر المستفيض انه قال عم ارحم امتي بامتي ابو بكر فكان موصوفا بالرحمة والشفقة على المؤمنين وبالشدة مع الكفار
الا ترى انه في اول الامر حين كان الرسول في مكة وكان في غاية الضعف كيف كان يذب عن الرسول وكيف كان يلازمه ويخدمه وما كان يبالي
باحد من جبابرة الكفار وشياطينهم وفي اخر الامر اعني وقت خلافته كيف لم يلتفت الى قول واحد واصر على انه لا بد من المحاربة مع مانعي الزكوة حتى آل
الامر الى ان خرج الى قتال القوم وحده حتى جاء اكابر الصحابة وتضرعوا اليه ومنعوه من الذهاب ثم لما بلغ بعث العسكر اليهم انهزموا وجعل الله ذلك مبدا
لدولة الاسلام فكان قوله اذلة على المؤمنين اعزة على الكافرين لا يليق الا به وثالثها قوله يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم
فهذا مشترك فيه بين ابي بكر وعلي الا ان حظ ابي بكر منه اتم واكمل وذلك لان مجاهدة ابي بكر مع الكفار كانت في اول البعث وهناك الاسلام كان في غاية
الضعف فكان يجاهد الكفار بمقدار قدرته ويذب عن رسول الله بغاية وسعه واما علي عم فانه انما شرع في الجهاد يوم بدر واحد وفي ذلك الوقت كان
الاسلام قويا وكانت العساكر مجتمعة فثبت ان جهاد ابي بكر كان اكمل من جهاد علي عم من وجهين احدهما انه كان متقدما عليه في الزمان فكان افضل لقوله
تعالى لا يستوي منكم من انفق من قبل الفتح وقاتل والثاني ان جهاد ابي بكر كان في وقت ضعف الرسول وجهاد علي عم في وقت القوة ورابعها قوله ذلك فضل
الله يؤتيه من يشاء وهذا لائق بابي بكر لانه متاكد بقوله ولا ياتل اولوا الفضل منكم والسعة وقد بينا ان هذه الاية لابد ان تكون في ابي بكر ومما يدل
على ان جميع هذه الصفات لابي بكر انا بينا بالدلائل ان هذه الاية لابد وان تكون في ابي بكر ومتى كان الامر كذلك كانت هذه الصفات لابد وان تكون صفات
لابي بكر واذا ثبت هذا وجب القطع بصحة امامته اذ لو كانت امامته باطلة لما كانت هذه الصفات لائقة به فان قيل لم لا يجوز ان يقال انه كان
موصوفا بهذه الصفات حال حيوة الرسول ثم بعد وفاته لما شرع في الامامة زالت هذه الصفات وبطلت قلنا هذا باطل قطعا لانه تعالى قال فسوف
ياتي الله بقوم يحبهم ويحبونه فاثبت كونهم موصوفين بهذه الصفة حال اتيان الله بهم في المستقبل وذلك يدل على شهادة الله عليه بكونه
موصوفا بهذه الصفة حال محاربته مع اهل الردة وذلك هو حال الامامة فثبت بما ذكرنا دلالة هذه الاية على صحة امامته اما قول الروافض ان
هذه الاية في حق علي عم بدليل انه صلعم قال يوم خيبر لاعطين الراية غدا رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله وكان ذلك هو علي عم فنقول هذا
الخبر من باب الاحاد وعندهم لا يجوز التمسك به في العلم وايضا ان اثبات هذه الصفة لعلي عم لا يوجب انتفاءها عن ابي بكر وبتقدير ان يدل على ذلك لكنه لا يدل
على انتفاء ذلك المجموع عن ابي بكر ومن جملة تلك الصفات كونه كرارا غير فرار فلما انتفى ذلك عن ابي بكر لم يحصل مجموع تلك الصفات له فكفى هذا في العمل
بدليل الخطاب فاما انتفاء جميع تلك الصفات فلا دلالة في اللفظ عليه وايضا فهو تعالى انما اثبت هذه الصفة المذكورة في هذه الاية حال اشتغاله بمحاربة
المرتدين بعد ذلك فهب ان تلك الصفة ما كانت حاصلة في ذلك الوقت فلم يمنع ذلك من حصولها في الزمان المستقبل ولان ما ذكرناه تمسك
بظاهر القران وما ذكروه تمسك بالخبر المنقول بالاحاد ولانه معارض بالاحاديث الدالة على كون ابي بكر محبا لله ولرسوله وراضيا عنه قال تعالى في حق ابي بكر ولسوف
يرضى وقال عم ان الله يتجلى للناس عامة ويتجلى لابي بكر خاصة وقال ما صب الله في صدري شيئا الا وصببته في صدر ابي بكر وكل ذلك يدل على انه كان
يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله واما الوجه الثاني وهو قولهم الاية التي بعد هذه الاية دالة على امامة علي عم فنذكر الكلام فيه ان شاء الله تعالى وهذا ما

بحث كيف مبنا ومبنا نقل عليه بعض قاصر

وصار الاسلام

فالعجب كيف يجوز التمسك

عن

هذا الموضع من البحث والله اعلم انتهى كلام الرازي واقول يتوجه عليه انظار اما اولا فلما اورده النيشابوري على قوله وكان كذلك لجاء الله تعالى بقوم
يحبهم الخ بان لناصر مذهب الشيعة ان يقول اما يحتمل انه تعالى لا يجئ بقوم يحبهم ولعل المراد بخروج المهدي ثم هو ذلك فان محاربة مع زمرة من الاوليات
محاربة الاوائل ثم انه مع كونه شافيا ظاهرا وباطنا كما هو مصرح به في اخر تفسير عبرتهم في ذلك خارج عن المتعصبين من اهل نحلته وعند بان هذا
انما ذكرته بطريق المنع لا لاجل العصبية والميل فان اعتقادنا ان تداد الصحابة الكرام امر قطعي والله اعلم انتهى واعترض عليه بعض الناظرين بان الحق
ما قاله ناصر الاسلام والامام العلامة فخر الدين الرازي وما ذكره هذا الفاضل نصرة للشيعة كلام فحش شنيع لا يليق باحد من اهل الديانة وليت شعري
ماذا يفيد محاربة المهدي في اخر الزمان بعد ذهاب اكثر ايام الدنيا وانقضاء عصر الصحابة والتابعين ومن بعدهم وظهور امارات القيامة ثم انه لم يثبت
انه يخرج لذلك انتهى واقول بل الحق ما اجراه الله تعالى على لسان ناصر الشيعة مع كونه من المخالفين لان الارتداد والانتقام بعد عصر الصحابة والتابعين المرتدين
انما يتأمل مدلول الاية لو لم يحضرها احد منهم ولكن قد تقرر عند الشيعة بناء على اصل الرجعة الثابت بالكتاب والسنة انه يرجع الى الدنيا عند ظهور
المهدي جماعة من هؤلاء الصحابة المرتدين فيأتيهم المهدي وينتقم منهم اشد الانتقام ويؤيده ما ذكره شيخ الموحدين في الباب الستة والستين بعد ثلثمائة
من كتاب الفتوحات المكية عند ذكر صفات المهدي وعلامات ظهوره ان لله خليفة يخرج من عترة رسول الله من ولد فاطمة يواطئ اسمه اسم رسول الله
جده الحسين بن علي بن ابي طالب يبايع بين الركن والمقام يشبه رسول الله في الخلق بفتح الخاء وينزل عنه في الخلق بضم الخاء اسعد الناس به اهل الكوفة يعيش
خمسا او سبعا او تسعا يضع الجزية ويدعو الى الله ويرفع المذاهب عن الارض ولا يبقى الا الدين الخالص اعداؤه مقلدة العلماء اهل الاجتهاد لما يرونه من
الحكم بخلاف ما ذهب اليه ائمتهم فيدخلون كرها تحت حكمه خوفا من سيفه يفرح به عامة المسلمين اكثر من خواصهم يبايعه العارفون من اهل الحقائق
عن شهود وكشف بتعريف الهي له رجال الهيون يقيمون دعوته وينصرونه ثم قال بعد ورقة ولولا ان السيف بيده لافتى الفقهاء بقتله كما يفعل الحنفيون
والشافعيون فيما اختلفوا فيه ولكن الله يظهره بالسيف والكرم فيطمعون ويخافون ويقبلون حكمه من غير ايمان بل يضمرون خلافه ويعتقدون فيما اذا حكم
فيهم بغير مذهبهم انه على ضلالة في ذلك الحكم لانهم يعتقدون ان اهل الاجتهاد وزمانه قد انقطع وما بقي مجتهد في العالم وان الله لا يوجد بعد ائمتهم
احدا له درجة الاجتهاد واما من يدعي التعريف الالهي بالاحكام الشرعية فهو عندهم مجنون فاسد الخيال لا يلتفتون اليه انتهى واما ثانيا فلان
قوله لو كان كذلك لجاء الله بقوم يحاربهم ويقهرهم ويردهم الى الدين الحق الخ مردود بانه لا دلالة للاية على ان الله تعالى يأتي بقوم يحاربون المرتدين
ويقهرونهم بالسيف والسنان كما يشعر به كلام هذا المسمى بالامام وانما صريح مدلول الاية انه يأتي في مقابل المرتدين بقوم راسخين في الدين مؤيدين بالحق
واليقين اعم من ان يقع بينهما قتال ام لا فيجوز ان يأتي الله تارة بقوم ينصرون الدين ويقاتلون المرتدين بالسيف والسنان وتارة بقوم منصورين بالحجة
والبرهان نعم لما حمل اهل السنة الاية على ذلك اجاب الشيعة على سبيل مجاراة الخصم بانه يجوز ان يكون المراد بها عليا على هذا التقدير لانه
قاتل المرتدين من الناكثين والقاسطين والمارقين فقوله فهي تدل على ان كل من صار مرتدا عن دين الاسلام فان الله يأتي بقوم يقهرهم ويبطل
شوكتهم مردود كما ترى وكذلك قوله لوجب بحكم الاية ان يأتي الله بقوم يقهرهم ويبطل مذهبهم لما عرفت ان حكم الاية اعم من ذلك اللهم الا
ان يراد بقهرهم وابطال مذهبهم اقامة الحجة والبرهان دون استعمال السيف والسنان وهذا حاصل بحمد الله تعالى للشيعة ايدهم الله منصورين في سائر الازمنة
ولهذا ترى هذا المسمى بالامام قد هاج عقله وهاج بغله واختل كلامه وانحل نظامه عند تكلمه ههنا في رد استدلال الشيعة بهذه الاية الواحدة
فشوه وجه كلامه هكذا وجعلها اشد رمد وهو يعلم انه محجوج لكن هوى الاصول الفاجرة يحمله على سوء المكابرة واما ثالثا فلان ما ذكره من ان امر
الشيعة بالضد يدل على انه لم يعرف معنى الضد اذ المضادة انما يتحقق لو حكموا بارتداد الشيعة من حيث مخالفتهم لهم في مسئلة الامامة ولم يحكم
بذلك هذا الرجل ولا احد من اهل نحلته وكيف يقولون بذلك مع ان مسئلة الامامة عندهم من الفروع كما مر والمجتهد المخالف في شيء من الفروع
وكذا مقلده لا يكون فاسقا فضلا عن ان يكون مرتدا فغاية امر الشيعة ان يكونوا قوما مقهورين مستولين في زمانهم من اهل الردة ينتظرون
خروج امامهم ودولة الوقت الذي وعدهم الله بقوله فسوف يأتي الله بقوم الاية ولهذا قال الشيخ ابن العربي ان اسعد الناس بالامام المهدي هو
شيعته لكونه كما مر امامهم واما قوله ان الشيعة ممنوعون عن اظهار مقالاتهم ممنوع ولو سلم فقد جرت عادة الله على اخفاء مقالاتهم وحججهم الى
المجدد المرتدين نصرة للدين المبين كما وصل هذه المقالة ونحوها الى فخر الدين وفاء بما وعده بقوله وكان حقا علينا نصر المؤمنين واما
رابعا فلان ما ذكره في الوجه الثالث من المقام الثاني من ان ابا بكر هو الذي تولى محاربة المرتدين غير مسلم وما شرحه سابقا مما لا ينشرح به
صدر من له قلب وذلك لان الاتم ان الذين ارتكب ابو بكر قتالهم كانوا من اهل الردة من ان عدهم ابو بكر واصحابه من اهل الردة كانوا مسلمين
لم يؤمن قط كاصحاب مسيلمة وسجاح فهؤلاء كانوا كفارا حربيين لم يسلموا قط فاطلاق الارتداد عليهم مخالف للعرف واللغة والثاني قوم
منعوا الزكوة من ان يدفعوها الى ابي بكر وفرقوها على فقراء قومهم لاعتقادهم عدم استحقاق ابي بكر للخلافة وان المنصوص عليه هو علي
كما مر تفصيله وهذا لا يوجب الارتداد عن الدين كما لا يخفى واما خامسا فلان ما ذكره في الوجه الاول من الجواب عن الالزام اللازم له من ان القوم
الذين قاتلهم ابو بكر من اهل الردة ما كانوا موجودين في الحال ظاهر البطلان لان كثيرا ممن سموهم مرتدين كانوا مسيلمة وسجاح وهم كانوا في زمان
النبي ورئيس بني حنيفة كان مالك بن نويرة وهو كان من الصحابة وكذا الكلام في بني كندة فان رئيسهم كان اشعث بن قيس الذي صاهر لابي بكر

كلام الشيخ في المهدي الموعود عليه السلام

بالسيف

[illegible]

لما سبق

بعد حكمه بارتداده ولما سادسا فلانه يتوجه على ما ذكره من الوجه الثاني انه اراد بالقدرة والتمكن من الحرب الاستقلال فهو صادق لابي بكر وتمكنه بنفسه
فهو لم يكن بدلا قادرا على اقل من تلك بعهود انما كان مرتفقه مع عسكر الرسول كصاحبه الجيش المغصوب بجيب الانسا بل ادون حالا لانه كان يفر من الجيش لا يفر وان اراد
التمكن بالقدرة بمعونة غيره من المهاجرين والانصار فهذه القدرة كانت حاصلة للنبي مع زيادة لان القوم وهم ابو بكر وجماعة المهاجرين والانصار الذين
قاتلوا المرتدين باشارته كانوا موجودين في زمان النبي حاضرين في خدمته فما معنى تخصيص الله تعالى انذار المرتدين بان ياتي بذلك القوم بعد زمان النبي
كما تقتضيه سياق الكلام على ان هذا التوجيه لا يتمشى بالنسبة الى قتال مانعي الزكوة فان المنع منهم لم يتحقق في زمان نزول الاية حتى يقال يجوز ان يكون
لم يكن في ذلك الزمان قادرا واستقلالا في قتالهم فان القدرة والاستقلال على شيء فرع وجوده كما لا يخفى واما سابعا فلان ما ذكره من ان اسم المرتد انما يثبت
من كان تاركا لشرايع الاسلام اه مردود بان الناكثين والقاسطين والمارقين كانوا عند الامامية مرتدين بانكارهم للاصل الخامس من اصول الشرايع
هي الامامة وقد مر بيان اصالة هذه المسئلة في اوايل هذا الباب فتذكروا واما ثامنا فلان قوله وما كان احد يقول ان عليا انما يحاربهم لاجل الخروج عن الاسلام
ان اراد به احد من اهل السنة لم يقل بذلك فمسلم ووجهه ظاهر لانهم قد زعموا ان الامامة من الفروع كما مر لكن هذا لا يقوم حجة وان اراد ان عليا وشيعته القائلين
بان الامامة من الاصول لم يقولوا بذلك فممنوع والسند ما روي عن علي من قوله يوم الجمل ما قوتل اهل هذه الاية حتى اليوم ويؤيده ما روي في صحيح البخاري
ومسلم من حديث الحوض المشهور الدال على ارتداد بعض جماعة من الصحابة وسنذكرها انشاء الله تعالى بعد ذلك في الموضع اللايق بهما وسا نبهك ان شاء الله تعالى تحقيق
حد الصبر على شيء مما اطلع به على النسبة التي وضعهم الله سبحانه في هذه الاية بالمحبة التي اشتق منها اسم حبيبه لتطلع على حقيقة النسبة التي بين النبوة
والولاية ويظهر لك ان انكار الامامة كانكار النبوة وانكار النبوة كانكار الالوهية فعلم ان معرفة الامام والاعتراف بحقه شطر الايمان ولولا
ذلك لم يحكم الله سبحانه على منكرها بالارتداد انما يحصل معنى الاية وجه لمن نكرها وارتد بذلك عن دين الاسلام بان يبدلهم بقوم يعرفون صاحبها ويعرفون
بحقه يحبهم الله ويحبونه لمحبتهم اياه والقيام بمودته والبرائة من اعدائه اللهم اجعلنا من زمرة الذين انعمت عليهم بمحبة اوليائك والبرائة من اعدائك
انك على كل شيء قدير وبالاجابة والتفضل حقيق وجدير واما تاسعا فلان ما ذكره في الوجه الثالث من انه لو كان كل من نازعه في الامامة كان مرتدا لزم
فقد عرفت جوابه سابقا مما ذكرناه ونقلناه عن النيسابوري واما عاشرا فلان ما ذكره في بيان كون محاربة ابي بكر اعلى حالا من محاربة المرتدين موقوف على ان ذلك
فرع ثبوت ان محاربته كانت مع المرتدين وقد عرفت بطلانه وايضا كيف يكون ذلك اعلى حالا مع ان عليا جاهد المرتدين من اكابر قريش الذين كانوا
ذوي الشوكة والعدة بنفسه وابو بكر كان في عدد قليل فعلى بعث جماعة من صحابة النبي الى قتال الجند وليس من اعراب البادية الذين كان ضعفهم ظاهرا
كقوة الاصحاب وفضل الله المجاهدين على القاعدين اجرا عظيما واما الحادي عشر فلان قوله لما قاتل ابو بكر ذلك استقر الاسلام اه غير مسلم وانما استقر بذلك
امامته وسلطنته لانهم كانوا ينكرون امامته ويتوقفون في دفع الزكوة عليه كانوا يتورون عليه تلك القبايل بقولهم ان الامامة حق اهل البيت يثورون
دونه كما مر واما الثاني عشر فلان قوله ولما انتهى الامر الى علي وكان الاسلام انبسط اه مدخول بان المنبسط انما كان اسلام العوام واما الخواص
من قريش ومن وافقهم وهم العمدة في حصن الاسلام فالمفروض انهم ارتدوا بعد النبي فكان الخطب بهم اجل واعظم وقتالهم اشد واصعب كما لا يخفى على
من اطلع على تفاصيل حرب الجمل وصفين وما ظهر فيهما من قريش من المكر والمرتدين واما الثالث عشر فلان قوله لانه لم يثبت مما ذكرناه ان هذه الاية لذا الدين
مختصة وقوله فلما ثبت ان المراد بهذه الاية ابو بكر ثبت انه مجاب بما قيل ثبت العرش ثم انقش وكذا الكلام فيما ذكره في الصفة الثانية ولما
الرابع عشر فلان استفاضة الخبر الذي ذكره للتاكيد ممنوع ومن العجائب الخبر الذي نقله للشيعة الزاما لهم من كتبهم المحكوم عليها بالصحة عندهم
مردود بانه من باب الاحاد وهذا الخبر الذي ليس عنه في تلك الكتب عين ولا اثر نعم مستفيضا ومن المضحكات قوله بعد ذلك ان ابا بكر كان يذب عن
الكفار في مكة فان النبي لم يكن يقدر على ذب الكفار ما دام في مكة فضلا عن ابي بكر ولهذا اذن بعض المؤمنين بالمهاجرة الى الحبشة وهو نفسه
الى الغار ومنه الى المدينة ولو نود على الانصار نعم لم يكن احد من قريش يتعرض لابي بكر لعلمهم بنفاقه او لانه كان معلم صبيانهم في الجاهلية واكثر
شبانهم كانوا تلامذته فيستحيون رعاية لحق التعليم اولان وجوده وعدمه كان سواء في مقام الاباء والتسليم واما الخامس عشر فلان قوله لم يكن
ليلتفت الى قول واحد واصر على انه لا بد من المحاربة مع مانعي الزكوة اه مدفوع بان عدم التفاته في ذلك الى قول احد واصراره فيه انما كان لياسه
من ان انكارهم يوجب الاخلال في خلافته ولبئس هذا ما يوجب مدحه وكذا الكلام في اظهاره الخروج الى قتال القوم وحده لان اظهاره الذي ذكر انما
كان اعتمادا منه على غلبة ظنه بان الاصحاب يمنعونه عن الخروج او لتيقنه انه لو خرج لخرج معه اكثر المهاجرين والانصار لابتلائهم باطاعته وصون
خلافته وكان واثقا بان الامر الذي حصل اخيرا من خالد بن الوليد مع سرية خفيفة يحصل منه مع الوف من المهاجرين والانصار من غير احتياج الى القرار
واما السادس عشر فلان ما ذكره من ان قوله يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم مشترك بين علي وابي بكر فغير مسلم فان الخوف من لومة اللائم
لم يكن متوهما في قتال من تعدى من العرب في زمان ابي بكر حتى يوصف فاعله بعدم الخوف من ذلك وانما كان يتوهم في قتال الناكثين والقاسطين والمارقين
الذين كان فيهم كثير من اصحاب سيد الانام ومن المتظاهرين بالاسلام كيف وفي الطائفة الاولى طلحة وزبير من اكابر المشهورين بالصحبة وفيهم
عائشة زوجة رسول الله وفي الطائفة الثانية معوية خال المؤمنين ومعه ثلثة عشر طايفة من طوايف قريش مع الاهل والاولاد والغلمان
اكثرهم انهم كانوا من الصحابة واما الفرقة الثالثة وهم الخوارج وكانوا في اعداد الصلحاء واهل القران فكان محل اللوم ولكن ما كان من اصحابه

بجانبه

يخافون من لومة لائم كان لانهم كانوا على الحق فلا يخافون غير الله ومن المضحكات نسبة الجهاد الى ابي بكر ثم في اول بعثة النبي ص وفي زمان اقامته
بمكة اللهم الا ان يراد به انكاره للكفار بقلبه وهذا ايضا في محل المنع عندنا واما السابع عشر فلان قوله واما علي ع فانما شرع في الجهاد
يوم بدر واحد وفي ذلك الوقت كان الاسلام قويا وكانت العساكر مجتمعة مردود لانه يدل على انه ورث الاضعاف البدرية عن اسلامه من اهل الجاهلية
وذلك لان المسلمين من المهاجرين والانصار كانوا في يوم بدر ثلثمائة وبضعة عشر وقتل علي ع نصف عسكر الخصم بنفسه وقتل الباقي باقي الاصحاب
مع الملائكة المسومين وكانوا في احد اقل من ذلك وفي الاحزاب احتاجوا الى حفر الخندق والتحصن به الى ان فتح الله تعالى على يد علي ع بقتل عمرو بن
عبدود وقال فيه رسول الله ص لضربة علي ع يوم الخندق افضل من عبادة الثقلين وكذا الحال في خيبر وحنين وقد فر ابو بكر في هذه الوقائع كما يدلك
عليه الاخبار ويشعر به كلام ابن ابي الحديد المعتزلي في بعض الاشعار حيث قال وليس بنكر في حنين فراره ففي احد قد فر خوفا وخيبرا ولو كان الاسلام
في تلك الايام قويا بكثرة اهل الاسلام وقلة اهل الكفر فقد تحقق فرار ابي بكر بالغاية الغاية العار ونهاية العوار بل كانت كبيرة مفضية الى النار واما الثامن
عشر فلان قوله ان ابا بكر متقدم على علي ع في الزمان فكان افضل لقوله تعالى لا يستوي منكم من انفق من قبل الفتح وقاتل انما يتم لو ثبت انه قاتل قبل
علي ع وقد عرفت ان القتال ومبارزة الاقران لم يقع عن ابي بكر قط ولم يذكر له في الاسلام جرح فضلا عن قتيل مدة حيوة رسول الله ص وبعد وفاته
وكذا قد عرفت بطلان ما ذكره في الوجه الثاني من ان جهاد ابي بكر كان في وقت ضعف الاسلام وشعرت بان نسبة الانفاق الى ابي بكر انما هي من موضوعات
اهل النفاق فكيف يلزم التفضيل واما التاسع عشر فلان ما ذكره في الصفة الرابعة مما لا يخفى وهنه على من يرجع الى ما ذكر في موضع اسئلة الاعلى
بقوله ولا يأتل اولوا الفضل منكم فانه ذكر في تفسير هذه الاية تشكيكات ومغالطات لا ينخدع بها الا سفهاء اهل نحلته ولنذكروها للاختصار
ونبنيها على صدق اظهارنا للرد والانكار عمدة ما بني عليه هناك من المقدمات الفاسدة والدعاوي الكاذبة الكاسدة فنقول قال اجمع المفسرون
على ان المراد من قوله اولوا الفضل ابو بكر وهذه الاية تدل على انه كان افضل الناس بعد رسول الله ص لان الفضل المذكور في هذه الاية اما في الدنيا
واما في الاخرة والاول باطل لانه تعالى ذكره في معرض المدح والمدح من الله بالدنيا غير جائز ولانه لو كان كذلك لكان قوله والسعة تكريرا
فتعين ان يكون المراد منه الفضل في الدين فلو كان غيره مساويا له في الدرجات في الدين لم يكن هو صاحب الفضل لان المساوي للفاضل يكون فاضلا
فلما اثبت الله تعالى الفضل مطلقا غير مقيد بشخص دون شخص وجب ان يكون افضل الخلق ترك العمل به في حق الرسول ص فيبقى العمل به في حق الغير فان قيل نمنع
اجماع المفسرين على اختصاص هذه الاية بابي بكر قلنا من طالع كتب التفسير والاحاديث علم كون هذه الاية فيه بالغا الى حد التواتر فلو جاز منعه لجاز
منع كل متواتر انتهى واقول يتوجه عليه اولا انا لا نم اجماع المفسرين من اهل السنة على ذلك فضلا على اتفاق مفسري الشيعة معهم بل قد ذهب جماعة من اهل
السنة ونص على انها نزلت في جمع من الصحابة حلفوا ان لا يتصدقوا على من تكلم بشيء من الافك ولا يواسوهم وتقييدهم لفظة اولوا بصيغة الجمع على تقدير
انه ورد في قصة مسطح ومنع ابي بكر الصدقة عنه مع ان لفظ اولوا بصيغة الجمع عنه كما اشرنا اليه فلا يجوز ان يكون نزولها في شان مسطح اصلا
ولابي بكر بالعرض وما الذي جعل القضية منعكسة مع ظهور ان المفهوم الاصلي من الاية المواساة مع مسطح وسد خلته والرد على من خالف ذلك كما لا يخفى وثانيا
قوله لو جاز منع هذا لجاز منع كل متواتر فيه انه ان اراد تواتره لفظا فتوجه المنع عليه ظاهر لا مدفع له لان النقاد من اهل الحديث حصروا الاخبار المتواترة
لفظا في الواحد والاثنين والثلث وان اراد به التواتر المعنوي فليشر الى روايات متعددة مستفيضة يكون القدر المشترك بينها متواترا فلا يثبت التواتر المعنوي وثالثا انه انما
مر من ان الله تعالى ذكره في معرض المدح ثم ولعله توهم هذا من الوصف العنواني في الفضل والسعة ولم يعلم ان مثل هذا الوصف قد يعرض للكافر الغني الذي له فضل
جاه وغنى وسعة بل قد يجتمع مع الذم فيقال ان القوم الفلاني مع كونهم من اولي الفضل والسعة يبخلون بما اتاهم الله تعالى وتحقق ان ابا بكر واضرابه من الاصحاب
مع ما نسب اليهم من المال والانفاق قد بخلوا عند نزول اية النجوى عن تقديم صدقة بين يدي نجوى النبي ص حتى نسخت الاية فافهم ورابعا ان الكتاب العزيز الكريم
ومن العجب انه ذكر في قبيل هذا الكلام ان المراد من قوله ولا يأتل اولوا الفضل لا تقصروا في ان تحسنوا وحمل الفضل على الاحسان والاعطاء ثم نسي ذلك بعد سطور
واصر في ان المراد الفضل بمعنى زيادة الثواب او العلم مع ان الفضل بهذين المعنيين لا يظهر لهما وجه هاهنا اذ كثير من اهل الفضل بمعنى زيادة الثواب او
العلم لا يقدرون على انفاق صلة الرحم واقل من ذلك وكذا نمنع ان المدح من الله بالدنيا غير جائز كيف وقد وقع التمدح بها في القران بقوله وكذلك مكنا
ليوسف في الارض يتبوء منها حيث يشاء الاية الى غير ذلك ان التبوء في الارض الذي هو من نعم الدنيا لو لم يكن ممدوحا لما مكن الله تعالى يوسف منه بل نقول
الاية نص صريح في ضلالة ابي بكر لاشتمالها على نهيه تعالى ابا بكر من الحلف على ان لا ينفق مسطحا ومن معه كما ذكر في شان النزول ولا دلالة للاية على
عدم المعصية من ابي بكر وما اجاب به هذا المتشبث بالامام في اواخر هذا المقام من ان النهي لا يدل على وقوعه او نحو هذا المقام من ان النهي لا يدل على وقوعه
قال الله تعالى لنبيه ص ولا تطع الكافرين والمنافقين ولم يدل ذلك على انه اطاعهم مدخول بان مجرد النهي وان لم يدل على ذلك لكن ما رواه هذا المجيب من
شان النزول ايضا يفصح عن وقوع جنسه لما نزلت اية الافك قال ابو بكر لمسطح وقرابته قوموا فلستم مني ولست منكم ولا يدخلن على احد منكم فقال مسطح
انشدكم الله والاسلام وانشدكم القرابة والرحم ان لا تحوجنا الى احد فما كان لنا في اول الامر من ذنب فلم يقبل عذره وقالوا انطلقوا ايها القوم فخرجوا
لا يدرون اين يذهبون واين يتوجهون من الارض انتهى فانه صريح في ترك النفقة عنهم ولو في يوم ولا انكار ومكابرة على ان المنع عن الحلف الواقع قطعا كاف في
ثبوت المعصية كما لا يخفى وحمل النهي عن التنزيه من ترك الاولى كما ارتكبه من ضيق الخناق مردود بان الاصل في النهي التحريم وحمله على التنزيه من ترك الاولى في شان

بابه

الانبياء انما ارتكبه العلماء بمعونة قيام دليل عصمتهم واذ لا عصمة لابي بكر يكون الحمل عليه محالا اتفاقا الثالث ان ما توهمه من لزوم التكرار انما يلزم لو كان الفضل بمعنى الزيادة
على الحاجة في الدنيا متحدا في المعنى مع السعة وليس كذلك لان معنى السعة اوسع مما يملكه الشخص زيادة على حاجته فلا يلزم التكرار ورابعا ان ما ذكره من انه لو
كان غيره مساويا له في الدرجات لم يكن هو صاحب الفضل اه فيه من الخبط ما لا يخفى لظهور ان مساواة فاضل لاخر في الدرجة انما ينافي افضليته عن ذلك الاخر لا انه ينافي
كونه فاضلا او صاحب فضل كما توهم وقوله فلما اثبت تع الفضل مطلقا اه بناء على مهدوم لما عرفت من انتفاء الاطلاق مطلقا فافهم واما العشرون فلما في قوله فالمعنا
بالدليل ان هذه الاية لا بد وان يكون في ابي بكر اه من الاشتباه والالتباس لابتنائه على غير اساس اما الحادي والعشرون فلان ما ذكره من ان خبر يوم خيبر بابا اللغا
مسلم لكنه مستفيض الى ان يكون متواترا معنى وما ذكره من ان الخبر الواحد لا يجوز التمسك به عند الامامية في العمل فكيف يجوز التمسك به في العلم مدفوع
بان القول بعدم اعتبار الخبر الواحد قول شاذ من اهل السنة ايضا على ما ذكر في كتب الاصول ولو سلم فيجوز ان يكون التمسك به الزاما للجمهور اهل السنة القائلين
بحجية خبر الواحد اما الثاني والعشرون فلان قوله اثبات هذه الصفة لعلي لا يوجب انتفائها عن ابي بكر لا سيما ولا يغني من جوع لظهور فضل من ثبت له ذلك
على من لم يثبت له وان لم يقتض نفيه عنه في الواقع فان عدم اقتضاء النفي اه مشترك بين ابي بكر وسائر من لا يدل اللفظ على ثبوت تلك لهم حتى عند ابي بكر على
ان سوق الكلام صريح في الدلالة على انتفاء ذلك عن الغير مطلقا اما ما ذكره بقوله ويتعذر ان يدل على ذلك لكنه يدل اه فمردود لان تلك الصفات
متلازمة فنفي بعضها ككونه كرارا غير فرار يستلزم نفي الباقي وهو محبة الله تع ورسوله له ومحبته لله ورسوله لظهور ان محبة الشخص لله ورسوله والخلاصة لهما
يقتضي ان يهون عليه نفسه فلا يفر عن اعدائهما ويجاهد في الله حق جهاده وكذا محبة الله ورسوله يستلزم ما يبديه في الجهاد بعدم فرار مخصوصا اذا لم يكن
المقاومة مع العدو فوق الطاقة البشرية كما كانت في القضية المذكورة بل الوصفان الاولان بمنزلة العلة للوصفين الاخيرين فكان في الكلام تعريض
للرجلين بان فرارهما انما كان لعدم محبتهما الله ورسوله وبالعكس فظهر ان اللفظ بمعونة الاستلزام والعلية المذكورين يدل على انتفاء جميع تلك الصفات
عمن يتوهمنا الفرار وسوق الكلام ايضا دليل واضح على ذلك كما لا يخفى على من تامل في مقتضيات الحال والمقام واما ما ذكره بقوله وايضا فهو تع انما اثبت
هذه الصفة المذكورة في هذه الاية اه فمدخول بانه لو سلم ان الاية بمجردها لا يمنع ان حصول تلك الصفة لابي بكر في الزمان المستقبل لكن التواريخ والسير تدل
على انه لم يحصل تلك الصفة لابي بكر قط في المستقبل من الزمان ايضا اللهم الا ان يقال انه اتصف بكونه غير فرار في الزمان المستقبل وايام خلافته لقراره في ذلك
الزمان في بيته والتزامه للعافية وعدم خروجه عن المدينة للقتال ولا لشهود شيء هذا مما لا يمكن انكاره كما لا يخفى واما الثالث والعشرون فلان قوله
ما ذكرناه تمسك بظاهر القران وما ذكره تمسك بالخبر المنقول بالاحاد فغير مسلم لان الشيعة ايضا تمسكوا بظاهر القران لكنهم جعلوا التمسك بالخبر دليلا و
دليلا والظاهر مؤيدا له ودعوى الظهور فيما ادعوا البته ظاهر كما اوضحنا بل نقول ليس ظهور الاية في دلالتها على القوم المعين لوجه يصلح للاحتجاج به لان غاية ما يمكن
ان يتوهم منه ظهوره في ذلك اما ان يكون قوله تع ومن يرتد فلا دلالة له على ذلك قطعا لما ذكره هذا الرجل سابقا من ان كلمة من تجمع من الشرط للعموم فهي
تدل على ان كل من صار مرتدا عن الاسلام فان الله ياتي بقوم يقهرهم اه فلا دلالة له على خصوص من قاتلهم ابو بكر ودلالته على الخاص فضلا عن ظهور
دلالته على ثبوت واما ان يكون لفظ قوم في قوله تع يأتي الله بقوم ولا ريب في ان مفهوم القوم امر كلي يتساوى صدقه على افراده كالانسان بالنسبة الى افراده
فدعوى انه ظاهر في الدلالة على ابي بكر ومن وافقه في قتال اهل الردة تحكم لا يخفى واما الاوصاف فدعوى ظهورها وانطباقها على حال ابي بكر خارج
عن الانصاف ولو فتح ابواب التفسير بمثل هذا الظهور لامكن دعوى ظهور دلالة قوله تعالى يريدون ليطفئوا نور الله بافواههم على ارادة ابي بكر اطفاء نور الله
وكان له عداوة وحسدا وكذا ايجاد دعوى ظهور ما نقله جلال الدين السيوطي الشافعي في كتاب الاتقان عن ابن فورك في تفسير قوله تع ولكن ليطمئن قلبي ان
ابراهيم كان له صديق وصفه بانه قلبه اي ليسكن هذا الصديق الى هذه المشاهدة اذا راها عيانا فاسمع انهم عدوا امثال هذا التفسير من التفسيرات
المنكرة التي لا يحل الاعتماد عليها ونعم ما قال بعض العلماء ان في تفسير فخر الدين الرازي كل شيء الا التفسير واما الرابع والعشرون فلان ما زعمه من ان قوله تع وسوف
يرضى ورد في حق ابي بكر بل بكذا من اوائل لا في حق ابي الدحداح كما نقله شارح الطوالع عن الواحدي في تفسيره وقد بينا ذلك في رسالتنا [illegible]
هذه الاية فانه لا مناسبة للاية للرواية التي اختلقوها في النزول في شان ابي بكر فارجع اليها واما الخامس والعشرون فلان الحديثين الذين ذكرهما في معرض
المعارضة من الموضوعات المشهورة الملومة المدحورة عند محققي اهل السنة ايضا كما صرح به الشيخ المحدث مجد الدين الفيروزابادي الشافعي في خاتمة كتابه الموسوم
بسفر السعادة حيث قال اشهر المشهورات من الموضوعات ان الله يتجلى للناس عامة ولابي بكر خاصة وحديث ما صب الله في صدري شيئا الا وصببته في صدر ابي بكر
وحديث ان ابو بكر كبر سعها وحديث ان الله لما اختار الارواح اختار روح ابي بكر وامثال هذا من المفتريات المعلوم بطلانها ببديهة العقل انتهى كلامه
وقد صرح بوضع الحديثين ايضا مؤلف كتاب تذكرة الموضوعات نقلا عن الخلاصة والمختصر وتبعا للشيخ المذكور واما السادس والعشرون فلان ما ادعيناه من
دلالة الاية التي نحن فيها على امامة علي عليه السلام بوجه يوجب انقطاع اشارة اليه من المنع ولا يتوقف فيه من له فطرة سليمة وفطنة وقادة
فذكر فان الذكرى تنفع المؤمنين فهذه غاية التوطئة في هذا المضمار والله اعلم بحقائق الاسرار قال المصنف رفع الله درجته الثالث والعشرون
قوله تع والذين امنوا بالله ورسوله اولئك هم الصديقون روى احمد بن حنبل انها نزلت في علي ع وقال الناصب خفضه الله اقول لا شك ان عليا من الصديقين
والشهداء ولو عمم ان يكون نازلا في الخلفاء وان صح نزولها في علي فهي من فضائله وليس بدليل على مدعى النص انتهى واقول قد ذكرنا سابقا ان عليا ع
قال على منبر الكوفة انا الصديق الاكبر والكلي ينصرف الى الفرد الكامل فينصرف الصديق في الاية الى علي ع دون غيره فافهم ولما احتمال نزول الاية في الخلفا

من الشيعة كما هو قول كثير

فانه تم

فانما تتم لو اريد من الشهيد الذي يشهد له عند الحاكم في الدنيا والآخرة واما اذا كان المراد المقتولين في سبيل الله فلا لان من الخلفاء ابا بكر وقد مات
حتف انفه واما ما ذكره من ان هذه الآية لا تصلح دليلا على مدعى النص فقد عرفت جوابه مرارا **قال المصنف** رفع الله درجته **الرابع والعشرون**
قوله تعالى الذين ينفقون اموالهم بالليل والنهار سرا وعلانية روى الجمهور انها نزلت في علي ع كانت معه اربعة دراهم انفق في الليل درهما وبالنهار درهما وفي السر درهما
وفي العلانية درهما انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ذكر المفسرون من اهل السنة ان الآية نزلت في علي ع وهو من فضائله ولا يثبت به مدعى النص
انتهى **واقول** ان الآية تدل على انه ع تفرد بهذه الصدقة اذ كان اسخى من سائر الصحابة فيكون افضل منهم واحب الى الله تعالى وهذا الانفاق اخل في مكة المعظمة
كما مر **قال المصنف** رفع الله درجته **الخامس والعشرون** قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا
تسليما في صحيح مسلم قلت يا رسول الله اما السلام عليك فقد عرفناه واما الصلاة عليك فكيف هي فقال قولوا اللهم صل على محمد وآل محمد كما صليت على
ابراهيم وآل ابراهيم انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول كانه نسي المدعى وهو اثبات النص واخذ بذكر فضائل علي ع وهذا امر مسلم واتفق العلماء
على انها نزلت فيهم آيات كثيرة ومن يطيق ان ينكر فضل محمد وآله كما ينكره الا من ينكر ضوء الشمس والقمر انتهى **واقول** قد مر ان الناصب نسي عنوان المبحث او تناساه
او تجاهل كالحاسد فان المصنف جعل المدعى هاهنا ذكر ما هو اعم من ان يدل على النص على الامامة والافضلية بل الفضيلة واثبات افضليته ع عن غيره ممن غصب
الخلافة بمنزلة النص عليه لانها من جملة شرائط الامامة كما بين فيما سبق واذا ثبت ذلك فيه دون غيره ثبت المطلوب ولا يخفى ان الامر باقتران صلاة النبي
بصلاة الآل دون الصلاة على غيرهم مع كون استحقاقهم في ذلك مكانة ومرتبة قد ذهب العقول الى ان تخصيص واحد بها في الذكر من خصائص النبوة بل على
الامامة لدى الانصاف كيف والسر في ذلك على ما نطق به السلطان الفاضل السعيد غياث الدين ابو المنصور محمد شد الله برهانه ان الانبياء الذين قبله
لما لم يكونوا اوصياؤهم في حفظ شريعتهم لتطرق النسخ على اديانهم وعدم الحاجة الى حافظ لها بعدهم بكون شريك النبي في ابطالها على وجهها الى من بعدهم
لم يستحقوا الصلاة ولم يجب قرن صلاة الانبياء بصلاتهم اصلا ولما كان دين نبينا ص مأمونا عن النسخ والتبديل وكان علي وآله وعترته الاوصياء
المعصومين حفظه بعده الى يوم القيامة وجب مشاركتهم معه في حفظ الدين وابلاغه الى من بعده على وجه خال عن الخلل والتوهين فشاركهم معه في استحقاق
الصلاة وتوجهها اليهم كما لا يخفى وتمام الكلام حقيقة في ان الصلاة عليهم واجبة في الصلاة التي هي افضل الاعمال البدنية ولا يصح بدونها ومن كان هذا
شانه فضل وقد روى ابن حجر المتأخر في الباب العاشر من صواعقه عن الشافعي امامه وامام هذا الناصب الشقي شعرا في ذلك وهو قوله يا اهل بيت رسول الله
حبكم فرض من الله في القرآن انزله كفاكم من عظيم القدر انكم من لا يصلي عليكم لا صلاة له فقال بعد الانشاد لا يهدي الآية على كرامة اهل البيت
انه ص اقامهم في ذلك المقام نفسه لان القصد من الصلاة عليه مزيد تعظيمه ومنه تعظيمهم ومن ثم لما ادخل من مر في الكساء قال اللهم انهم مني وانا منهم فاجعل
صلواتك ورحمتك ومغفرتك ورضوانك علي وعليهم وقضية استجابة هذا الدعاء ان الله تعالى صلى عليهم معه فحق طلب من المؤمنين صلاتهم عليه
معهم ويروى لا تصلوا علي الصلاة البتراء قالوا وما الصلاة البتراء قال تقولون اللهم صل على محمد وتمسكون بل قولوا اللهم صل على محمد وآل محمد
انتهى **قال المصنف** رفع الله درجته **السادس والعشرون** قوله تعالى مرج البحرين يلتقيان روى الجمهور قال ابن عباس علي وفاطمة بينهما برزخ
لا يبغيان النبي يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان الحسن والحسين ولم يحصل لغيره من الصحابة هذه الفضيلة انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول
هذا ليس من تفاسير اهل السنة ثم ما ذكره من ان النبي برزخ بين فاطمة وعلي فلا وجه له وان صح التفسير دل على فضيلته لا على النص المدعى انتهى
واقول هذا مما نقله صاحب كشف الغمة عن الحافظ ابي بكر احمد بن موسى بن مردويه برواية عن انس وهو مذكور في بعض التفاسير واكثر كتب المناقب
وقد اشار اليه الشيخ عز الدين بن عبد السلام المقدسي الشافعي في فصل من بعض رسائله المعمولة في مدح الخلفاء حيث قال فلما حملت خديجة رضي الله عنها
بفاطمة ع كانت فاطمة تحدثها من بطنها وتؤنسها في وحدتها وكانت تكتم ذلك عن رسول الله ص فدخل النبي يوما فسمع خديجة تحدث فاطمة
فقال لها يا خديجة من تحادثين قالت الجنين الذي في بطني فانه يحدثني ويؤنسني قال يا خديجة البشرى فانها انثى وانها النسلة الطاهرة الميمونة فان
الله تعالى قد جعلها من نسلي وسيجعل من نسلها خلفاء في ارضه بعد انقضاء وحيه فما برح ذلك النور يفاوا واشتهر في الآفاق ثم واحتجبه الملك
فقال يا محمد انا الملك المحمود وان الله يبشرك ان زوج النور من النور فقال رسول الله ص من قال علي من فاطمة فان الله قد زوجها من فوق سبع سماوات وقد شهد
ملائكها جبرئيل وميكائيل واسرافيل في سبعين الفا من الكروبيين وسبعين الفا من الملائكة الكرام الذين اذا سجد احدهم سجدة لا يرفع راسه الى
يوم القيامة اوحى الله تبارك وتعالى اليهم ان ارفعوا رؤوسكم واشهدوا املاك علي بفاطمة فكان الخاطب جبرئيل والشاهدان ميكائيل واسرافيل ثم امر الله
عز وجل حور العين ان تحضر تحت شجرة طوبى واوحى الى شجرة طوبى ان انثري ما فيك فنثرت عليهن من جوز ولوز وسكر فاللوز من در والجوز من ياقوت
والسكر من سكر الجنة فالتقطه حور العين فهو عندهن في الاطباق يتهادينه يقلن هذا من نثار تزويج فاطمة بعلي فعند ذلك حضر النبي ص
اصحابه وقال اشهدكم اني زوجت فاطمة من علي ع فلما التقى البحران بحر ماء النبوة من فاطمة ع وبحر ماء الفتوة من علي كرم الله وجهه صار الله مرج البحرين
يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان برزخ التقوى لا يبغي علي على فاطمة بدعوى ولا فاطمة على علي بشكوى يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان اللؤلؤ الحسن والمرجان
الحسين فجاء السبطين شبها شبههما بحبيبين الى سيدا الكونين فيهما روحانا وريحاناه فكلما راح عليهما وارتاح اليهما يقول هذان ريحاناي من
الدنيا وكلما اشتاق اليهما يقول ولداي هذان سيدا شباب اهل الجنة وابوهما خير منهما وفاطمة بضعة مني يريبني ما رابها ويؤذيني ما يؤذيها ويسرني

شارح نقش فصوص در شرح فص حكمة البهية في كلمة ادمية گفته كه الانسان الكامل هو البرزخ بين البحرين والحاجز بين العالمين واليه الاشارة بقوله سبحانه مرج البحرين يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان انتهى ١٢ منه

يقال شهده كسمعه وملاكه بكسرهما وبفتح الثاني تزوجه او العقد ١٢ قاموس

بما بسرها فلا اسلكم عليه اجرا الا المودة فى القربى انتهى وبحصر من وجه كون النبى فان وجوده مؤكد العصمة بها وعدم صدق خلاف الاولى من احدهما على الآخر

واما قول الناصب وان صح التفسير دل على فضيلتها لا على النص فمردود بانه قد دل على عصمته ولا اقل على افضليته وهذا من جملة ما ادعاه المصنف كما مر بل لو دل على مجرد الفضيلة لكان من متممات المدعى لان ذكرها وذكر غيرها من جهات الفضيلة الحاصلة فيه ع يدل على حصر جهات الفضيلة فيه ويلزم منه افضليته

على من لم يستجمعها كما لا يخفى وقد اعترف الناصب بذلك فيما بعد عند اسناد الى المصنف فى المطلب الرابع على عليه السلام بما روى من قوله صلى الله عليه وآله من اراد ان ينظر الى آدم فى علمه

والى نوح فى فهمه والى يحيى بن زكريا فى زهده الحديث قال ان الجامع للفضائل افضل ممن تفرق فيهم الفضائل انتهى **قال المصنف** رفع الله درجته

السابع والعشرون قوله تعالى ومن عنده علم الكتاب روى الجمهور قال هو على انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول جمهور المفسرين على انه اربعة من علماء اليهود

الذين اسلموا كعبد الله بن سلام واضرابه وقيل المراد به هو الله تعالى ويكون جمعا بين الوصفين واما نزوله فى شأن على فليس فى التفاسير وان سلمنا لا يثبت المطلوب

انتهى **واقول** اعترض على القول بان المراد به عبد الله بن سلام واضرابه بان اثبات النبوة بقول الواحد او الاثنين مع جواز الكذب على امثالهما لكونهم غير معصومين

لا يجوز وعن سعيد بن جبير ان السورة مكية وابن سلام واصحابه امنوا بالمدينة بعد الهجرة كذا فى تفسير النيسابورى وانا اقول ايضا ان الكتاب يتبادر منه القرآن

دون التورية والانجيل مثلا نعم المتبادر من اهل الكتاب اليهود والنصارى وابن هذا من ذلك واما ما ذكره من ان الرواية التى رواها المصنف ليس فى التفاسير فمردود

بان الثعلبى رواها فى تفسيره من طريقين احدهما عن عبد الله بن سلام ان النبى قال انما ذلك على بن ابى طالب ورواها الشيخ جلال الدين السيوطى فى كتاب

الاتقان فى معرفة علوم القرآن قال قال سعيد بن منصور فى سننه حدثنا ابو عوانة عن ابى بشر قال سألت سعيد بن جبير عن قوله تعالى ومن عنده علم الكتاب هو عبد الله بن

سلام فقال وكيف هذه السورة مكية انتهى وكذا رواه البغوى فى معالم التنزيل ومن العجب ان صاحب الاتقان وصاحب المعالم والثعلبى رووا ذلك عن عبد الله بن

سلام وخصوا الثعلبى رواه بصيغة الحصر ومع هذا ترى الناصب يتمادى فى عداوة على ع وانكار فضائله عن انكار الملام واما ما ذكره من انه لا يستلزم المدعى فيه

انه اذا كان على بن ابى طالب عنده علم الكتاب كان حاجة الامة اليه امس لكونه الاتباع وانحصر الاتباع لحاجتها الى معرفة الحلال والحرام والواجب والمندوب وجميع

الاوامر والنواهى الى غير ذلك مما يشتمل عليه الكتاب لان غيره المبين بجميع ذلك الاتباع لطريق النجاة من الضلال والسلوك بحجة البيضاء لا يحصل الا باخذ البيان

ممن هو موثوق به فيه الله ورسوله عليهم فى الاتباع لغيره عكس جميع ذلك المذكور ولعدم العلم به عقلا وسمعا فيكون هو اولى بالامامة الامر **قال المصنف**

رفع الله درجته **الثامن والعشرون** قوله تعالى يوم لا يخزى الله النبى والذين امنوا معه قال ابن عباس على ع واصحابه انتهى **وقال الناصب**

خفضه الله اقول ذكر لا يتعلق بهذه الجماعة يكونون مع النبى فى الاخوة وعلى ع من جملتهم لان عدم الخزى فى القيمة لا يختص بالنبى وعلى بل خواص اصحابه داخلون فى عدم

الخزى بل وان سلم لا يثبت النص المطلوب انتهى **واقول** لا شك ان ظاهر الآية ما ذكره من ارادة الجماعة لكن الرواية على فى نسخ المصنف منصوصة لذكر اصحابه على صيغة كما ذكرنا

والناصب حذف ذلك عن النسخة فيتسع له الاعتراض على المصنف بوجه واما ما ذكره من ان خواص اصحاب النبى داخلون فى عدم الخزى بان اراد بهم خواص اصحابه الذين

كانوا بعده من خواص اصحاب على ع ايضا كبنى هاشم والمقداد وسلمان واباذر وعمار وامثالهم فهو مسلم ولا يضره وان اراد دخول خواص اصحاب النبى ممن تخلف بعده

عن على ع وغصبه الخلافة فلا نسلم دخولهم فى عدم الخزى بل انما ورد فى حديث الحوض المشهور فى شأنهم خزى هو لا مما لا يخفى وابضا الخزى له مراتب فكيف ينفى

مطلق الخزى عن خواص اصحاب رسول الله مع اثبات اسلاف الناصب ذلك للنبى ابراهيم فيما سبق نقله عن الصحيحين انه قال يوم القيمة عند شفاعة من سأله

من الخلق واعتذاره اليهم بان ربى قد غضب غضبا شديدا لم يغضب قبله ولن يغضب بعده وانى قد كنت ثلث كذبات الحديث فان فى خيبته عليه السلام بسبب تلك الكذبات

عن شفاعة الخلق واعتذاره اليهم بذلك لوجه خزى لا يخفى لكن تعالى الله ورسوله عما يقول الظالمون علوا كبيرا ثم ان الخزى باعلى ما نعلم من كتب اللغة

مشتق من عيب الشخص كخفظان ونويه الى المصنف بقول الناصب ان ما الله عدم الخزى بانى القيمة وقوله داخلون فى عدم الخزى بانى القيمة لحن وبطالة كما لا يخفى **قال**

المصنف رفع الله درجته **التاسع والعشرون** قوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات اولئك هم خير البرية روى الجمهور عن ابن عباس قال لما نزلت

هذه الآية قال رسول الله هم انت يا على وشيعتك تأتى انت وشيعتك يوم القيمة راضين مرضيين ويأتى اعداؤك غضابا مقمحين انتهى **وقال**

الناصب خفضه الله اقول هذا غير مذكور فى التفاسير بل الظاهر العموم وان سلم فلا نص انتهى **واقول** ان المصنف لم يقل انه مذكور فى التفاسير وانما قال انه

رواه الجمهور وهو مذكور فى الصواعق المحرقة لابن حجر المتأخر ونقله صاحب كشف الغمة عن الحافظ ابن مردويه ولو تتبعوا تفاسير المتقدمين من اهل السنة كالثعلبى

لوجدوه فيها ايضا وبالجملة الحديث وان لم يكن نصا فى الامامة لكنه نص صريح فى الافضلية ويلزم منه نفى امامة غيره كما مر **قال المصنف** رفع الله

درجته **الثلاثون** قوله تعالى وهو الذى خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا روى ابن سيرين نزلت فى النبى وعلى ع حين زوج فاطمة عليا انتهى **وقال**

الناصب خفضه الله اقول ليس هذا من تفاسير اهل السنة وان صح دل على افضليته وهو مسلم ولا يثبت النص انتهى **واقول** حاصل الآية ما ينبئ من الانتساب

ولعله انه تعالى خلق عليا فى باطنه من النبوة من جهة النسب ومن جهة النسب وهذه فضيلة عظيمة لم يحصل لغير على ع كما علم من حديث ابن عمر سابقا ايضا فيكون افضل

والافضل اولى بالامامة وهذا ما اراده المصنف قدس سره **قال المصنف** رفع الله درجته **الحادى والثلاثون** قوله تعالى وكونوا مع الصادقين روى

الجمهور انها نزلت فى على ع وكذا قوله واركعوا مع الراكعين انها نزلت فى رسول الله وعلى ع **قال الناصب** خفضه الله اقول نزلت قوله تعالى وكونوا مع الصادقين

فى الثلثة الذين تخلفوا فى غزوة تبوك وانهم صدقوا رسول الله وكذب المنافقون فهلكوا فانزل الله تعالى وكونوا مع الصادقين وخاطب المؤمنين حتى

لا يهلكوا بالكذب كالمنافقين وان صح دل على الفضيلة لا على النص كسائر اخواته انتهى **واقول** قد ذكر فخر الدين الرازى فى تفسيره ان تعالى امر المؤمنين بالكون

قوله يعرفون ان الامر ... مع عرض البصرى ... ترك راسه مرفوعا ... ومنه قوله تعالى فهم مقمحون ... تاج الاسماء

فهؤلاء الثلاثة فكرّ ما يكون كالزاجر عن فعل ما صدر وهو التخلف عن رسول الله صلى الله عليه وآله في الجهاد فقال يا ايها الذين امنوا اتقوا الله في مخالفة الرسول وكونوا مع الصادقين
صدقوا مع النبي وانفسهم في الغزوات ولا تكونوا من المتخلفين عنهم ومجالسين مع المنافقين في البيوت وبهذا يعلم ان ما قال له الناصب ان الاية نزلت في الثلثة الذين تخلفوا
خلف باطل اذ مراد المصنف من كون الاية نازلة في النبي وعلي ان المعني من الصادقين النبي وابن عمه عليهما السلام المتصفين بالصدق وبذلك كان الذكر عليه
تفسير الرازي لا من كان من المتخلف وقد يعلم الزجر للمتخلفين سبب الاية متعلق بهما وابن هذا من ذاك واما ما ذكره الناصب من ان هذا ان صح دل على
لا يدل على النص مدفوع بانه دال على العصمة فيكون نصا في الامامة ووجه الدلالة ما ذكره الشارح الجديد للتجريد حيث قال المفهوم من الاية الكون مع من هو الا غير
المعصوم لان الصادقين هم المعصومون وغير علي من الصحابة ليس بمعصوم بالاتفاق فالمأمور بمتابعته انما هو علي ثم قال والجواب منع المقدمات انتهى واقول في اثبات
المقدمة الاولى ان الامر بالمتابعة يقتضي ان يكون المأمور بمتابعته معصوما اذ الامر بمتابعة غير المعصوم قبيح لا يصدر عنه تعالى وفي اثبات الثانية ان منعها
مكابرة لان احدا لا يدعي عصمة غير علي من الثلثة وفي اثبات الثالثة ان متابعة الصادقين يتوقف على علمنا بان ذلك الشخص صادق والعلم بكونه صادقا في
يتوقف على العلم بكونه معصوما والعلم بكونه معصوما يتوقف على كونه معصوما في الواقع ونقل الامر الى الصادقين الذين نحن مأمورون بمتابعتهم هم المعصوم
فاتضح جميع المقدمات التي ذكرها الرازي ايضا ههنا حيث قال انه تعالى امر المؤمنين بالكون مع الصادقين ومتى وجب الكون مع الصادقين فلا بد من وجود الصادقين
لان الكون مع الشيء مشروط بوجود ذلك الشيء فهذا يدل على انه لا بد من وجود الصادقين في كل وقت وذلك يمنع من اطباق الكل على الباطل فوجب ان اطبقوا
على شيء ان يكونوا محقين فهذا يدل على ان اجماع الامة حجة فان قيل لم لا يجوز ان يقال المراد بقوله وكونوا مع الصادقين اي كونوا على طريقة الصالحين كما
ان الرجل اذا قال لولده كن مع الصالحين لا يفيد الا ذلك سلمنا ذلك لكن نقول ان هذا الامر كان موجودا في زمان الرسول فقط وكان هذا امرا بالكون
مع الرسول فلا يدل على وجود صادق في سائر الازمنة سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون ذلك الصادق هو المعصوم الذي يمتنع خلو زمان التكليف عنه كما
يقول الشيعة والجواب عن الاول ان قوله كونوا مع الصادقين امر بموافقة الصادقين ونهي عن مفارقتهم وذلك مشروط بوجود الصادقين وما لا يتم الواجب الا
به فهو واجب فدلت هذه الاية على وجود الصادقين وقوله انه محمول على ان يكونوا على طريقة الصادقين فنقول انه عدول عن الظاهر من غير دليل قوله هذا الامر
مختص بزمان الرسول قلنا هذا باطل لوجوه الاول انه ثبت بالتواتر الظاهر من دين محمد ان التكاليف المذكورة في القرآن متوجهة على المكلفين الى قيام
القيامة فكان الامر في هذا التكليف كذلك والثاني ان الصيغة تتناول الاوقات كلها بدليل صحة الاستثناء والثالث لما لم يكن الوقت المعين
مذكورا في لفظ الاية لم يكن حمل الاية على البعض اولى من حمله على الباقي فاما ان لا يحمل على شيء فيفضي الى التعطيل وهو باطل او على الكل وهو المقصود
والرابع وهو ان قوله يا ايها الذين امنوا اتقوا الله امر لهم بالتقوى وهذا الامر انما يتناول من يصح منه ان لا يكون متقيا وانما يكون كذلك لو كان
جائز الخطاء فكانت الاية دالة على ان من كان جائز الخطاء وجب كونه مقتديا بمن كان واجب العصمة وهم الذين حكم الله بكونهم صادقين فترتيب
الحكم في هذا يدل على انه انما وجب على جائز الخطاء كونه مقتديا به ليكون مانعا لجائز الخطاء وهذا المعنى قائم في جميع الازمان فوجب حصوله في كل
الازمان قوله لم لا يجوز ان يكون المراد هو كون المؤمن مع المعصوم الموجود في كل زمان قلنا نحن نعترف بانه لا بد من معصوم في كل زمان الا انا نقول ذلك
المعصوم هو مجموع الامة وانتم تقولون ان ذلك المعصوم واحد منهم فنقول هذا الثاني باطل لانه تعالى اوجب على كل من المؤمنين ان يكونوا مع الصادقين
وانما يمكنه ذلك لو كان عالما بان ذلك الصادق من هو لا الجاهل بانه من هو فلو كان مأمورا بالكون معه كان ذلك تكليف ما لا يطاق ولانا لا نعلم
انسانا معينا موصوفا بوصف العصمة والعلم بانا لا نعلم هذا الانسان حاصل بالضرورة فثبت ان قوله وكونوا مع الصادقين ليس امرا بالكون مع شخص معين
ولما بطل هذا بقي ان المراد منه الكون مع مجموع الامة وذلك يدل على ان قول مجموع الامة صواب وحق ولا نعني بقولنا الاجماع حجة الا ذلك انتهى كلامه
واقول فيه نظر اذ لا دلالة للفظ الاية على وجوب تعدد الصادقين في كل وقت وزمان كما يشعر به كلامه بل هو اعم من ذلك ومن وجوب وجود المتعدد من الصادقين
موزعا افرادها على اجزاء الوقت والزمان بان يوجد في كل زمان صادق معصوم يكون امام اهل زمانه كما قاله الشيعة فلا يدل الاية على وجوب وجود
جماعة يتحقق بهم الاجماع في كل وقت لان غاية الاية دلالتها على ان مجموع المجتهدين في مقام الاجماع صادق واحد لا متعدد لما صرحوا بان كل من
المجتمعين جائز الخطاء وانما المعصوم هو المجموع من حيث المجموع فتوصيف ذلك المجموع المأخوذ على وجه الوحدة بكونهم صادقين تجوز وانما يتجه لو كان
كل واحد من احاده متصفا بالصدق الا ترى ان مجموع الجدران والسقف والعرصة يتصف بكونه بيتا وحجرة وخزانة ويوجد لذلك لا يتصف كل
واحد من اجزائه بذلك فلا يتعين ان يكون المراد بالصادقين مجموع من حصل بهم الاجماع الشرعي فثبت ان المراد بالصادقين المعصوم الذي لا يخلو زمان
التكليف عنه وهو واحد منهم كما ذهب اليه الشيعة الامامية لا الاجماع الذي قاله اهل السنة واما ما ذكره من انا لا نعلم انسانا معينا موصوفا بوصف العصمة
فجوابه المنع واشار اليه المحقق قدس سره في التجريد بقوله والعصمة تقتضي النص والحاصل ان العصمة وان كان من الامور الخفية التي لا يعلمها الا علام
السرائر لكن يمكن العلم بها بالنص من الله ورسوله على الامام الاول والنص من الامام الاول على الثاني وهكذا او بما يعلم بظهور المعجزة مقارنة لدعوى
العصمة والامامة كما بين في موضعه فلا يلزم تكليف ما لا يطاق كما توهمه ما اصل النصب للنفاق ولا يرتبط الاية بحجية الاجماع والاتفاق وظهر ان
حجية عصمة النازل فيه واستحقاقه للامامة ووجوب طاعته مما لا ينفع اهل السنة والجماعة والحمد لله رب العالمين قال المصنف
رفع الله درجته الحادي والثلثون قوله تعالى اخوانا على سرر متقابلين في مسند احمد بن حنبل انها نزلت في علي انتهى وقال الناصب خفضه الله

اعفى

دالاعلى الامامة فيكون

صح

مع الرواية عندنا ان امير المؤمنين علي بعده وبعد جعل كان يقول وانا ارجو ان اكون انا وطلحة والزبير كما يقول الله تعالى ونزعنا ما في صدورهم من غل اخوانا
على سرر متقابلين هكذا صح وان صح ما رواه فهو من الفضائل المسلمة ولا دلالة على النص انتهى وَاَقُولُ ما صح عندهم لا يصح عندنا وانما
الصحيح عندنا ما رواه احد منهم لانه المتفق عليه بيننا وبينهم ومع ذلك تعقيبه قول علي ع ذلك بما بعد وقصة الجمل من اقوى القرائن ان الناصب
الرواية التي رواها المصنف عن احمد يدل على ان عليا ع كان من اهل الجنة ومن نزل القرآن على البشارة له بكونه من اهل الجنة اولى بان يكون اماما لا
بل قد يدل الحديث على ان العشرة من صحابة النبي ص من اهل الجنة ومنهم الخلفاء الثلاثة لانا نقول هذا الحديث عندنا موضوع وباطل من وجوه
الاول ان روايه سعيد بن زيد بن نفيل وهو قد ادخل نفسه في العشرة لا بد لذلك من تهمة جلب النفع لنفسه من قبل والثاني ان اكثر المهاجرين والانصار
قد شاركوا في دم عثمان ولا يجوز اتفاق الجم الغفير من هؤلاء الصحابة على قتل من ثبت عندهم انه من اهل الجنة الثالث انه لو كان له صحة لاحتج
عثمان يوم الدار وتمسك بان من هو من اهل الجنة لا يكون ظالما فانتم ظالمون في تكليفي بخلع نفسي عن الخلافة الى غير ذلك من الوجوه قَالَ المصنف
رفع الله درجته اَلثَّالِثُ وَالثَّلٰثُونَ قوله تعالى واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم روى الجمهور قال رسول
الله ص لو يعلم الناس متى سمي علي امير المؤمنين ما انكروا فضله سمي امير المؤمنين وآدم بين الروح والجسد قال عز وجل واذ اخذ ربك من بني
آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالت الملائكة بلى فقال الله تعالى انا ربكم ومحمد نبيكم وعلي اميركم انتهى وَقَالَ
الناصب خفضه الله اقول هذا من تفاسير الشيعة وليس من تفاسير المفسرين والعجب انهم يتابعون المعتزلة في هذه المسئلة فانهم ينكرون اخراج الذر
من ظهر آدم ويقولون هذا تمثيل وتخييل لا حقيقة له لانه يخالف قواعدهم في نفي القضاء والقدر السابق وان صح النقل فيدل على ان عليا امير
المؤمنين وهذا مسلم لانه كان من الخلفاء ولم يلزم منه نص على انه امير المؤمنين بعد النبي ص حتى يثبت به مطلوبه انتهى وَاَقُولُ هذا من تفاسير
الشيعة والسنة وانما لم يصرح المصنف بماخذه اعتمادا على اشتهار ماخذه ومن عليه نظائره ثم ان تفاسير الشيعة داخل في تفاسير المفسرين فليس لقوله
وليس من تفاسير المفسرين وجه واما ما الى به من العجب فعجب لما سيتلو ويجيء ان تضعيفنا بعينه منعكس ومع هذا فالمعتزلة جماعة منهم لا نتفق
لبس في منا بعينهم فاما نعيبه الاشعري الذي لا يعرف من عد الشعراء اي طرفيه اطول من الاخر وكان في اقواله ومقالاته تابعا لما سمعه من القصاص
وامثالهم كما سبق نقلا عن الحكيم الشهرزوري والسيد معين الدين الايجي الشافعي فقد كر ابيه لا يخفى انما ذكره المصنف الاية المذكورة بالتفسير المذكور
المروي عن الجمهور الزاما لهم فلا بد لهم على عدم انكاره لذلك وتحقيقه ان الذي انكره الامامية والمعتزلة هو اخراج الذرية من صلب آدم عليه السلام كما وقع
في تفاسير الجمهور واحاديثهم على ما في المشكوة من ان الله تعالى استخرج ذرية آدم من صلبه كالذر واخذ عليهم الميثاق بما يجب عليهم من المعارف ثم اعادهم
الى صلبه حتى قال بعض متصوفيهم ان لذة ذلك الخطاب الذي الى الان فانا التفسير في غاية الاشتهار كما صرح به المحقق الطوسي في جواب مسائل السيد مهنا
الحسيني المدني فقال ان جميع بني آدم لم يوجدوا من ظهر آدم وايضا فان ما هو كالذر كيف يكلف او يخاطب او يتوجه اليه الخطاب التشهد منه مع
ان الله تعالى حكى انه اخذ من ظهور بني آدم لا من ظهره والوجه في ذلك توجه الخطاب الى العقلاء البالغين الذين عرفوا الله تعالى بما شهد من آثار
الصانع تعالى في انفسهم وبقي للوجود انتهى ثم لا يخفى انه لا يخالف هذا الحديث ولا الاستدلال به على مدعى المصنف ما ذهب اليه المعتزلة في تفسير الاية من
التمثيل والتخييل لكفاية التقرير والاقرار التخييليين بالنبوة والامامة في فضل النبوة والوصاية كما لا يخفى في اظهار جلال الله وعظمته فتامل
واما ما ذكره من انه لم يلزم منه نص على انه امير المؤمنين بعد النبي ص ففيه انه دال على انه سمي امير المؤمنين قبل وجود آدم فيقتضي ان يكون
اولى من غيره بامارة المؤمنين في عالم الوجود وهذا كاف في مطلوب المصنف كما لا يخفى قَالَ المصنف رفع الله درجته اَلرَّابِعُ وَالثَّلٰثُونَ قوله تعالى وصالح
المؤمنين اجمع المفسرون وروى الجمهور انه علي ع انتهى وَقَالَ النَّاصِبُ خفضه الله اقول هذه الاية في سورة التحريم وهي نازلة في شان عائشة وحفصة واتفق المفسرون
على ان المراد من صالح المؤمنين ابو بكر وعمر لان صدر الاية هكذا وان تظاهرا عليه فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين يعني ان تظاهرا عائشة وحفصة على
جنب رسول الله ص من شان ان الله مولاه وجبريل بان يخبر من سر صنيعهما وصالح المؤمنين المراد ابو هما فانهما كانا يبغضانهما بترك الافعال التي يكون بالمضرة
وان صح نزوله في امير المؤمنين فلا شك انه صالح المؤمنين لكن لا يدل على النص المدعى انتهى وَاَقُولُ الرواية التي ذكرها المصنف نقلها صاحب كشف الغمة عن
الذي عند الرزاق المحدث الحنبلي وعن الحافظ ابي بكر بن مردويه واسنادها الى اسماء بنت عميس وهو مذكور في تفسير ابي يوسف يعقوب بن سفيان النسوي واسناده الى ابن عباس
ورواه السدي في تفسيره عن ابي مالك وعن ابن عباس ورواه الثعلبي في تفسيره واسناده الى ابي مريم بن الله وتحقيق كلام المصنف توضيح استدلاله بالاية والرواية ان المراد بصالح
المؤمنين اصلح المؤمنين بدلالة العرف والاستعمال الا ترى انه اشتهر قول فلان عالم قومه او زاهد بلده يريدون اعلم وازهد ويشهد بصحة ذلك ما ذكر عن حمزة العلا
من قوله كان اوس بن حجر شاعر مضر حتى نشأ النابغة وزهير فطأطأ منه وهو شاعر تميم في الجاهلية غير مدافع فانما اراد فلقد شاعر اشعر لا غير وكذا قولهم فلان
شجاع القوم لا يرى ذلك الا اذا كان اشجعهم فعلى هذا يكون علي ع اصلح القوم وافضلهم ويدل على هذا ايضا انه لا يجوز ان يخبر الله تعالى عند ذكر ناصر نبيه
اذا وقع التظاهر عليه بعد ذكر نفسه سبحانه وتعالى وذكر جبرئيل الامين كاقوى الخلق نصرة لنبيه واعظمهم جانبا في الدفع عن الدين ولا يحسن ولا يليق بوضع
الكلام ان يذكر ضعيف النصرة ولا المتوسط فيها والى هذا المعنى الا ترى ان احد الملوك لو تهدد بعض اعدائه بان يذكر سلطانه ومطالبه ما كان ينفعه الا الاعظم والاقوى ولا يعتد
نفوسكم بمعنا النبي فان نصيركم فلان وفلان فلا يحسن ان يدخل في كلامه الا من هو الغاية في النصرة والمشهور بالشجاعة المعروف بحسن البلاء فعلم الا يرى ان صونه

جهنم ذكر

حيث ذكر كثرة منعه من اعطاء العبد وهجرة المؤمنين بمال الاشتر حيث هو مشهور والشجاعة مشهورة بحيث لا يخفى فضيحة لانه قال قبحهما الله كاذبين كلما اكثر رسول الله
ولقد ظهر بما ذكرنا ما اوله وحققناه وان قلت ان ما ذكره الناصب من اتفاق المفسرين على ان المراد بصالح المؤمنين فاسقا من المؤمنين ونظمه شائع حمل ذلك
قول غير صالح المؤمنين وظهر وجه دلالته على الافضلية التي هي مطلوب المصنف قدس سره والقيمة لفظ صالح مفرد على بعد ليس يتبين مخالف للوضع وما ذكره من ان الذي
الواحد فيه هنا من انه يجوز ان يراد بلفظ صالح مفرد الواحد الجمع مستند انما قال له ابو علي الفارسي من انه قد جاء فعيل مفرد يراد به الكثرة كقوله تعالى ولا يسئل حميم
حميما فضعيف لان ما يجوز فعيل وفعيل بالاسناد يعتد به غير مسموع ولو سلم فحميم انما اريد به الكثرة بقرينة وقوعه في حيز النفي المفيد للاستغراق وتنكيره الذي
قد يكون للتكثير وبما يتعين فيه بمعونة الحال والمقام ولا تنكير فيما نحن فيه فيكون بخيانته صالح ذلك على جمع فيلتام الفارق كما لا يخفى قال المصنف
رفع الله درجته الخامس والثلثون قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم الاية روى الجمهور عن ابي سعيد الخدري ان النبي دعا الناس الى علي في غدير
خم وامر بما تحت الشجرة من الشوك فقم فدعا عليا فاخذ بضبعيه فرفعهما حتى نظر الناس الى بياض ابطي رسول الله وعلي ثم لم يتفرقوا حتى نزلت هذه الاية اليوم
اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام دينا فقال رسول الله الله اكبر على اكمال الدين واتمام النعمة ورضا الرب برسالتي والولاية لعلي بن ابي طالب
بعدي ثم قال من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وقال الناصب خفضه الله اقول في صحيح البخاري ومسلم
ان هذه الاية نزلت في حجة الوداع ليلة عرفة حين قام رسول الله في الموقف ولا خلاف في هذا والذي ذكره من مفتريات الشيعة وان صح فقد يكون ما قبل هذا
ان وصيته عند غدير خم لم يكن نصا بل توصية لاهله وافادة وتعريف علي بين العرب ليتخذ سيد بني هاشم انتهى واقول قد نقل هذا الحديث من اهل السنة
الثعلبي في تفسيره ومحب الدين الطبري الشافعي في مجلد له في طرق هذا الحديث وابو العباس احمد بن محمد بن سعيد الهمداني الحافظ المعروف بابن عقدة وابو الحسن بن المغازلي
الشافعي وغيرهم ومن المتاخرين شيخ الحافظ محمد الجزري الشافعي في رسالته المشهورة الموسومة باسنى المطالب في مناقب علي بن ابي طالب واثبت فيها تواتر هذا الحديث
الواقعة
من طرق متعددة ونسب المنكر الى الجهل والتعصب وان تعسف اخوانه في اصلاح ما افسد الدهر بحمل تقدم الثلثة في الخلافة الى نحو من الرموز لان الواقعة عن الانبياء ولا
يوجب قدحا فيهم وفي خلافتهم وقال الشيخ جلال الدين السيوطي الشافعي في كتاب الاتقان وهو ايضا من اكابر المتاخرين اخرج ابو عبيد عن محمد بن كعب قال نزلت سورة
المائدة في حجة الوداع فيما بين مكة والمدينة ومنها اليوم اكملت لكم دينكم وفي الصحيح عن عمر انها نزلت عشية عرفة يوم الجمعة عام حجة الوداع لكن اخرج ابن مردويه
عن ابي سعيد الخدري انها نزلت يوم غدير خم واخرج مثله من حديث ابي هريرة انتهى والعاقل الفطن يحكم من ههنا على ان ما في الصحيح سقيم موضوع عنادا مع
علي وبالجملة فيكفينا في ترجيح ما نرويه في هذا الباب على ما وافقه بعض ثقات الخصم لانه المتفق عليه بين اهل الاسلام كما مر مرارا واما ما ذكره
قبل هذا فقد عرفت قبل هذا ما فيه من التحريف والتمويه فقد ذكر ثم الوصية لعلي وتعريفه بين العرب فيقتضي ان يكون تلك الوصية لان يتخذ العرب
قاطبة من قريش وغيرهم سيدا لهم لا بنو هاشم فقط كما ذكره الناصب في هذا المحل لكن الناصب لاجل الاحتراز عن الاعتراف بلزوم كونه سيدا لابي بكر
وعمر وعثمان الذين هم من عرب قريش خص سيادته ببني هاشم فتامل فانه صريح في عداوته لعلي قال المصنف رفع الله درجته السادس والثلثون
قوله تعالى والنجم اذا هوى روى الجمهور عن ابن عباس قال كنت جالسا مع فتية من بني هاشم عند النبي اذ انقض كوكب فقال رسول الله من انقض هذا النجم في
منزله فهو الوصي من بعدي فقام فتية من بني هاشم فنظروا فاذا الكوكب قد انقض في منزل علي بن ابي طالب فقالوا يا رسول الله قد غويت في حب علي فانزل
الله والنجم اذا هوى ما ضل صاحبكم وما غوى انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول اثار الوضع والافتراء على هذا النقل ظاهر لا خفاء به لان هذه السورة
نزلت في اوائل البعثة النبوية وابن عباس لم يولد بعد فكيف روى هذا الحديث ثم نسبة الغواية الى النبي في حب علي وربط الاية بها في غاية الركاكة ومع
هذا لو صح دل على وصايته والوصاية غير الخلافة انتهى واقول ما ذكره من ان سورة النجم نزلت في اوائل البعثة النبوية من مفترياته وليس في شيء من الكتب
المستند عليها عين ولا اثر والظاهر انه اعتمد في افترائه هذا على ما قيل ان السورة مكية فظن ان كل ما هو مكي نزل في اوائل البعثة وليس كذلك لان منها
ما نزل بعد الهجرة في مكة عام الفتح او عام حجة الوداع فليكن سورة النجم كلا او بعضا من هذا القبيل ويرشد الى ما ذكرنا ما قال جلال الدين
السيوطي الشافعي في كتاب الاتقان من ان للناس في المكي والمدني اصطلاحات ثلثة اشهرها ان المكي ما نزل قبل الهجرة والمدني ما نزل بعدها سواء نزل
بالمدينة ام بمكة عام الفتح او عام حجة الوداع ام بسفر من الاسفار الثاني ان المكي ما نزل بمكة ولو بعد الهجرة والمدني ما نزل بالمدينة الثالث على ما نقله
الناصب على رغم هذا الناصب
ابو حامد الشافعي في كتاب شرف المصطفى وابو الحسن المغازلي الشافعي الواسطي في كتاب المناقب على رغم هذا الناصب الفاسد المارق فيما نسبنا الى ابن
عباس فليطلب من كتابيهما واما ما استشكله من نسبة اصحاب النبي الغواية اليه فانما استشكله مع ان الثلاثة من خلفاء الناصب من جملة
الناصبين والا فهذا ليس بابعد من نسبة اولاد يعقوب الى الضلال في محبته ليوسف اذ قالوا ليوسف واخوه احب الى ابينا منا ونحن عصبة ان ابانا
لفي ضلال مبين وقالوا تالله انك لفي ضلالك القديم ولولا دعوى كونهم مولودين على الفطرة الصحيحة وصاروا انبياء بعد ذلك على ٣
زعم اصحاب الناصب الشكي اذ قالوا لو لم تنزل في شان ابيهم ونبيهم فما ظنك بجماعة نشاوا في الكفر وافنوا اكثر اعمارهم فيه واما ربط الاية فظاهر
جدا لكن لا يرتبط بالقلب المظلم الممتلي من عداوة اهل البيت واما ما ذكره من ان الوصاية غير الخلافة فان اراد به ان الوصاية لا يكون بمعنى الخلافة
والامامة اصلا فباطل لان لفظ الوصي اذا اطلق لا يراد به الا اولوية التصرف في جميع امور الموصي وهو مساوق للخلافة وخلاف الاصل معنى الوصية
في اللغة هو الوصل ومعناها العرفي ان يتصل الموصي تصرفه بعد الموت بما قبل الموت الخ فالوصي اذا اطلق يكون المراد به الاولى بالتصرف في امور الموصي

جميعا الا ما اخرجه الدليل وانما يطلق على الوصي الخاص كوصي الطفل الا صغيرا والتفسير بانه يكون المراد بالوصي حيث اطلق النبي في شأن وصيه اولويته بالتصرف في كل ما كان له التصرف فيه وهذا معنى الخلافة كما لا يخفى وان اراد انه قد يكون بمعنى مغاير للخلافة فمسلم لكنه غير محتمل ههنا لان الوصي القائم مقامه وتشبيهه بالنبي الى اولى العواقب خرج على موالو هنا بمعنى الامامة لا غير كما لا يخفى على اولي النهى. قال المصنف رفع الله درجته السابع والثلاثون اقسم الله بخيل جهاده في غزاة السلسلة لما روي ان جماعة من العرب اجتمعوا على وادي الرملة ليبيتوا النبي بالمدينة فقال النبي لاصحابه من لهؤلاء فقام جماعة من اهل الصفة وقالوا نحن فول علينا من شئت فاقرع بينهم فخرجت القرعة على ثمانين رجلا منهم ومن غيرهم فامر ابا بكر باخذ اللواء والمضي الى بني سليم وهم ببطن الوادي فهزموهم وقتلوا جمعا من المسلمين وانهزم ابو بكر فعقد لعمر وبعثه فهزموه فساء النبي فقال عمرو بن العاص ابعثني يا رسول الله فانفذه فهزموه وقتلوا جماعة من اصحابه وبقي النبي اياما يدعو عليهم ثم طلب امير المؤمنين وبعثه اليهم ودعا له وشيعه الى مسجد الاحزاب وانفذ معه جماعة منهم ابو بكر وعمر وعمرو بن العاص فسار الليل وكمن النهار حتى استقبل الوادي من فمه فلم يشك عمرو بن العاص انه يأخذهم فقال لابي بكر هذه ارض سباع وذئاب وهي اشد علينا من بني سليم والمصلحة ان نعلو الوادي واراد افساد الحال وقال قل ذلك لامير المؤمنين فقال له ابو بكر فلم يلتفت اليه ثم قال لعمر فقال له فلم يجبه امير المؤمنين وكبس على القوم الفجر فاخذهم فانزل الله تعالى والعاديات ضبحا السورة واستقبله النبي فنزل امير المؤمنين عليه فقال له النبي لولا ان اشفق ان تقول فيك طوائف من امتي ما قالت النصارى في المسيح لقلت اليوم فيك مقالا لا تمر بملأ منهم الا اخذوا التراب من تحت قدميك اركب فان الله ورسوله عنك راضيان انتهى. وقال الناصب خفضه الله اقول قصة غزوة ذات السلاسل منقولة في الصحاح وقائدها عمرو بن العاص بامر رسول الله اياه وكان الفتح بيده واما ما ذكره فليس بمنقول في الصحاح بل اشتمل على المناكير فان النبي كيف يجوز ان يدعي الوهية علي والمفهوم من هذا الخبر ان النبي كان يريد ان يقول بالوهيته ولكن خاف عن تقليد الناس في هذا الكلام غلاة الرفضة ولا ينبغي نقل هذا لمسلم فضلا عن فاضل انتهى. واقول ما ذكره من ان الفتح كان بيد عمرو بن العاص فمما لم يذكره البخاري في صحيحه فيكون كاذبا في هذا ثم قوله لما خاف معه من الناس اعتقاد الوهيته لا يستلزم ادعائه الوهيته كما توهم هذا الناصب الاعوج الاهوج الاحمق المادح للمتكلم بكل سخيف وارد بل يكفي في ذلك كشفه عما اخفي من فضائل علي وكما ان فيه دلالة على خوارق العادات التي هي دليل قربه الى الله تعالى وكمال عنايته الى(؟) به وكيف يفهم ذلك عن فهم نوع عوج مع قوله لولا ان اشفق اي اخاف ان يقول فيك الخ وكيف يجتمع ارادته لان يقول بالوهيته مع خوف مقالة الناس له ثم كيف ينكر الحديث ويحكم باشتماله على التنكير مع ان الشافعي امام هذا الناصب قد نظم مفهوم الحديث في مدحه المتواتر المشهور حيث قال

شعر لو ان المرتضى ابدى محله لخر الناس طرا سجدا له
كفى في فضل مولانا علي وقوع الشك فيه انه الله

وقال ابو نواس شعر لا تحسبن حب الطهر حيدرة بفضله وعلاه في ذوي النسب
ولا لشجاعته في يوم معركة ولا التلذذ في الجنات من ارب
ولا التبرد من نار الجحيم ولا ارجو انه يوم الحشر يشفع لي
لكن عرفت هو السر الخفي وان يحب جلالته وافضاله وكرهني لصدمه فيه ذا الاذى الا اعوام له كالمسك مع زعم صاحب الكلب

قال المصنف رفع الله درجته الثامن والثلاثون قوله تعالى افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون المؤمن علي والفاسق الوليد نقله الجمهور انتهى. وقال الناصب خفضه الله اقول جاء هذا في تفاسير اهل السنة والاية نازلة في علي وهو من فضائله التي لا تحصى انتهى. واقول الاية دالة على افضليته واولويته للامامة لعدم استواء الفاسق وغير الفاسق عند الله تعالى والثلاثة المتقمصين للخلافة كانوا فاسقين ظالمين كافرين قبل الاسلام اتفاقا فلا يكونوا مستحقين للخلافة وقد بينا سابقا ان الخلافة والامامة لا تجتمع مع صدق الظلم سابقا فتذكر. قال المصنف رفع الله درجته التاسع والثلاثون قوله تعالى افمن كان على بينة من ربه ويتلوه شاهد منه روى الجمهور ان من كان على بينة من ربه رسول الله والشاهد علي انتهى. وقال الناصب خفضه الله اقول ليس هذا من تفاسير اهل السنة وان صح كان من فضائله انتهى. واقول ما انكره من رواية الجمهور فقد رواه ابن جرير الطبري وذكره الثعلبي وكذا الحافظ ابو نعيم بثلاثة طرق عن عبد الله بن عبد الله الاسدي والفلكي المفسر عن مجاهد وعن عبد الله بن شداد وغيرهم من مفسري اهل السنة ومن المتأخرين فخر الدين الرازي في تفسيره الكبير حيث قال عند ذكره وفي تفسير الشاهد وجوه احدها انه جبرئيل يقرأ القرآن على محمد وثانيها ان ذلك الشاهد لسان محمد وثالثها ان المراد هو علي بن ابي طالب والمعنى انه يتلو تلك البينة وقوله منه اي هذا الشاهد من محمد وبعض منه والمراد تشريف هذا الشاهد بانه بعض من محمد انتهى. ولا ريب ان شاهد النبي على امته يكون افضل الخلائق سيما اذا شرف بكونه بضعة منه كما ذكره الرازي فكيف يتقدم عليه غيره مع كون ذلك الشاهد من النبي لان من ههنا للتبعيض او للجنس وكون علي بن ابي طالب من جنس الرسول وقوله ويتلوه شاهد منه فيها الكون علي تاليا للرسول من غير فصل بينهما لانه من جملة ما لها بعد ثلثه فله الدلالة لان التالي هو من يتلو غيره على اثره من غير فصل بينهما ولو لم يرد تفسير هذه الاية بان الشاهد هو علي لدلت عليه نحو قول الرسول انت مني وانا منك ونحو ذلك مما يدل على اختصاصه بذلك دون غيره. قال المصنف رفع الله درجته الاربعون قوله تعالى فاستوى على سوقه نقل الحسن البصري استوى الاسلام بسيف علي انتهى. وقال الناصب خفضه الله اقول جاء في التفسير هذه نزلت في الخلفاء الاربع كزرع اخرج شطأه ابو بكر فآزره عمر فاستغلظ عثمان فاستوى على سوقه علي وهو من فضائله الكثيرة لا يدل على النص انتهى. واقول الرواية المفصلة التي ذكرها الناصب بعد ما نقله النيشابوري عن عكرمة لا يدل على التفضيل لانه كان من كونه ابتداء والصحيح يمكن ان يقتصر على بعضها الذي كان دليلا الزاميا وموافقا لما ذكرنا من طريق الامامية وترك البعض الاخر منها لعدم مدخليته في غرضه بل لعدم اعتقاده

قال تعالى والعاديات ضبحا اي الابل يعدو من عرفة الى المزدلفة ومن المزدلفة الى منى والضبح هنا استعارة لان اصل استعماله في الخيل وهو صوت انفاسها اذا عدت والعدو لابد من الضبح ٢ النيشابوري منه

المناكير

انتهى

كما أشرنا إليه ثم الرواية دالة على الأفضلية لا على مجرد الفضيلة كما توهمه الناصب لأنه إذا كان سواد بني الإسلام على نشأ بعلي ع ونعوته دون غيره كان أفضل
من غيره **قال المصنف** رفع الله درجته **الحادي والأربعون** قوله تعالى يسقى بماء واحد قال جابر الأنصاري سمعت رسول الله يقول الناس من شجر شتى
وأنا وأنت يا علي من شجرة واحدة انتهى **وقال الناصب** خفضه الله أقول قوله تعالى يسقى بماء واحد نزل في بيان أن الفواكه يختلف طعومها مع أنها تسقى بماء واحد
هذا من غرائب صنع الله تعالى وأما ما ذكره من الحديث لا ربط له بالآية والعجب من كلام هذا الرجل في غاية التشويش وكأنه يزعم أن أحدا لا ينظر في كتابه أو كان ضعيف
الرأي لا يعرف ضبط الدليل والمدعى انتهى **وأقول** قد ذكر صاحب كشف الغمة الرواية المذكورة نقلا عن الحافظ أبي بكر بن مردويه قال قوله تعالى وجنات من أعناب
وزرع ونخيل صنوان وغير صنوان يسقى بماء واحد عن جابر بن عبد الله أنه سمع النبي يقول الناس من شجر شتى وأنا وأنت يا علي من شجرة واحدة ثم قرأ النبي الآية
انتهى ثم إن للقرآن ظهرا وبطنا فلا ينافي أن يكون ظاهر معنى الآية ما ذكره الناصب من بيان اختلاف طعوم الفواكه وباطنها ما روي عن جابر رضي الله عنه وبالجملة الصنو
المذكور في الآية جمع صنو وهي النخلة لها رأسان وأي بعد في الكناية عن اتحاد النبي ووصيه عليهما السلام بنخلة لها رأسان تسقى بالماء الواحد من أقبض الخفي لو
امتنع الناصب عن قبول هذا التأويل بل ههنا لا إشكال عليه لأن في الحديث الذي ذكره تبيانا لما في تفسير قوله تعالى كزرع أخرج شطأه الآية حيث جعل الزرع
المذكور في الآية تعبيرا عن رسول الله وفيما كان بها الواقعة في وصف الزرع كناية عن بعض أصحابه مع أن ما نحن فيه من الحديث الدال على الاتحاد الذاتي مما يؤيده
الحديث المشهور وهو قوله خلقت أنا وعلي من نور واحد وغيره لذلك مما يوافقه في المعنى فظهر أن ما ذكره من عدم ارتباط الحديث بالآية ناش عن بلوغ عناده إلى
النهاية فإن العجب الذي ذكره مما ينبغي أن يذكر على لسان المصنف قدس سره إلى هذا الناصب لسفهه الذي يتعجب مما جهله وطعن فيه **قال المصنف**
رفع الله درجته **الثاني والأربعون** قوله تعالى من المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه نزلت في علي **وقال الناصب** خفضه الله أقول هذه الآية
نزلت في قتلى أحد حين قتلوا ووفوا رسول الله على صحبته وهو مع قتيل واحد فقرأ عليه هذه الآية وإن صح نزوله في علي فهو من فضائله ولا يدل على النص المقصود
انتهى **وأقول** يكذب ما ذكره الناصب من أن الآية نزلت في قتلى أحد أن الله تعالى قسم الرجال الذين صدقوا ما عاهدوا الله ورسوله على قسمين مقتول ومنتظر حيث
قال من المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه فمنهم من قضى نحبه ومنهم من ينتظر وما بدلوا تبديلا الآية أي فمنهم من قتل يوم بدر ومن المبارزين مع
رسول الله وهم حمزة بن عبد المطلب ومن قتل معه من بني هاشم والذين نصروا وأصحابه ومنهم من ينتظر النصر أو القتل على ما مضى عليه أصحابه فلم يغيروا العهد
لا من استشهد ولا من انتظر وعن علي عليه السلام فينا نزلت رجال صدقوا ما عاهدوا الله وأنا المنتظر وما بدلت تبديلا ولا يخفى أن الذين نصروا وأصحابه وإن لم يكونوا من بني هاشم لكن رأسهم
ورئيسهم في الصدق وسببية نزول الآية حمزة ومن معه من بني هاشم دون العكس وبالجملة مقصود المصنف قدس سره أن المراد بصادق العهد المنتظر هو علي وهو كفى به
فضيلة وأما أن الآية نزلت في مصعب بن عمير فلم يجده في شيء من التفاسير المعتبرة حتى في تفسير فخر الدين الرازي الذي ضمنه كل غث وسمين فليس فيه **قال المصنف**
رفع الله درجته **الثالث والأربعون** قوله تعالى ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا هو علي ع انتهى **وقال الناصب** خفضه الله أقول علي ع
من جملة ورثة الكتاب لأنه عالم بحقائق الكتاب فهذا يدل على علمه ووفور توغله في معرفة الكتاب ولا يدل على النص انتهى **وأقول** روي نزول الآية في شأن علي
خاصة الحافظ أبو بكر بن مردويه فقول الناصب في أن عليا من جملة ورثة الكتاب غفلة أو تغافل وتحامل على علي ع ثم الظاهر أنه ارتكب هذا التعميم والتحامل نظرا
إلى احتمال اشتراك أبي بكر وعمر مع علي ع في ذلك الميراث لئلا يلزم ما قصده المصنف من تفضيله ع عليهما وليت شعري كيف يشتركان معه في ميراث الكتاب مع أنهما
كانا من أجهل الناس بالكتاب والسنة حتى لم يعرف أبو بكر الأب والكلالة وغيرهما من الكتاب ولا عرف عمر بأن النساء المخدرات في البيوت أفقه وأعلم منه وكان
مدار أمرهما الرجوع إلى علي ع ومن دونه من علماء الصحابة كما هو المشهور وسيأتي في هذا الرق المنشور **قال المصنف** رفع الله درجته **الرابع والأربعون**
قوله تعالى أنا ومن اتبعني هو علي ع انتهى **وقال الناصب** خفضه الله أقول إن أراد أنه ما تبع النبي غير علي ع فهذا باطل كما لا يخفى وإن أراد أنه من جملة المتابعين
فهذا لا يحتاج إلى دليل ولا نسبة له بالمدعى انتهى **وأقول** المراد حصر المتابعة الكاملة التي تكون بحسب الظاهر والباطن ولا يشوبها شائبة تردد ونفي
هذه المتابعة عن غير علي ظاهر البطلان واختصاص المتابعة الكاملة فيه دليل الأفضلية عن غيره وهو المدعى **قال المصنف** رفع الله درجته **الخامس والأربعون**
أمن يعلم أنما أنزل إليك من ربك الحق هو علي ع انتهى **وقال الناصب** خفضه الله أقول هذا من تفاسير الشيعة لا من تفاسير أهل السنة وإن صح يدل على علمه
بحقيقة الكتاب لا على التنصيص بإمامته وهو المدعى **وأقول** المدعى هو الاستدلال بالآية إثبات الأفضلية ونسبته لهذا المدعى حاصلة فإن تمام الآية قوله
أفمن يعلم أنما أنزل إليك من ربك الحق كمن هو أعمى إنما يتذكر أولوا الألباب الآية وقد ضرب الله مثلا يعلى عمي أن حال من علم أن ما أنزل الله هو الحق و
استجاب مخالف لحال الجاهل الذي لا يستبصر فلا يستجيب ويقصر في المتابعة ولله المثل الأعلى لكن الناصب الشقي الذي طبع على قلبه لا يتذكر كما قال تعالى إنما
يتذكر أولوا الألباب قال النيشابوري أي إنما ينتفع بالأمثال أولوا الألباب الذين يعبرون القشر عن اللباب انتهى فليتأمل أولو الألباب الناصبين مميز
القشر عن اللباب هو الجاحظ وابن الخطاب أم من عنده علم الكتاب وفصل الخطاب **قال المصنف** رفع الله درجته **السادس والأربعون**
قوله تعالى الم أحسب الناس أن يتركوا أن يقولوا آمنا وهم لا يفتنون قال علي ع يا رسول الله ما هذه الفتنة قال يا علي بك وأنت مخاصم فاعتد للخصومة
انتهى **وقال الناصب** خفضه الله أقول أجمع المفسرون على أن الآية نزلت في رجل وامرأة أسلما وكان لهما ولد يجوز فخافا شديدا فمات فمنعنا وكاد أن يرجعا
عن الإسلام فأنزل الله هذه الآية ولعل ما ذكره من الخبر فيه أن النبي لم يجعل عليا فتنة للمسلمين وهذا من الفوادح لا من الفضائل على ما ذكره انتهى
وأقول من البين أن الناصب الشقي يكذب في شأن النزول ثم ادعى إجماع المفسرين عليه مع أن إمامهم فخر الدين الرازي ذكر في سبب النزول أقوالا ثلثة

العليث خبز من شعير وحنطة
والعلاثة شن واقط يخلط
وكل شيئين يخلطان
والعلاث قليث
تابع منه نور الله
مرقده
تحامل عليه كلفه ما لا يطيق ١٢

الرق بالكسر جلد رقيق يكتب
فيه وضد الغليظ كالرقيق و
الصحيفة البيضاء و
المنشور هو الرسالة المنشر
ولكان غير مختوم من
كتب السلطان ١٢

الغث المهزول وغث
الحديث وقد
كثر كانت ١٢

هذا — يبين شيء منها ولو كان لهذا السبب خصوصية لكان هو اولى بذكره ولعل وجه الاتيان باشتمال الكتاب على كل فتنة وسمين ثم اقول الفتنة في الآية بمعنى الامتحان
وحاصل الآية كما صرح به الرازي والنيشابوري ان الناس لا يتركون بمجرد التلفظ بكلمة الاسلام بل يؤمرون بانواع التكاليف الشاقة ويمتحنون بها ولا
ريب ان من جملة ما امتحن الله به الامة بعد نبيه الكتاب والعترة الطاهرة فان اطاعة حكمهما ثقيل على الامة ولهذا سماهما في الحديث المشهور بالثقلين وسيد العترة هو
علي ع وقد فتن به المشايخ الثلاثة والطوائف الثلاثة من الناكثين والقاسطين والمارقين واضرابهم ولهذا قال علي انا دابة الارض وغرضه من تنظيره على
به بعض العارفين انه كان دابة الارض بسبب تمييز الكافر عن المسلم انما هو ايضا بسبب تمييز احدهما عن الآخر ولا يلزم من ذلك كما توهم الناصب ان يكون هو فضيلة
تفوق كثيرا من الفضائل بل لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته الستون والاربعون قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له
الهدى وقال في امر علي انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول هذا من رواياته ولو اثر الى انكر عليه ولا دلالة له اصلا على ثبوت النص المدعى انتهى واقول
الرواية مذكورة في كشف الغمة رواه عن الحافظ ابي بكر بن مردويه والمراد من قوله في امر علي في امر امامته فهو نص على امامته وشقاوة من شاق في ذلك
قال المصنف رفع الله درجته الثامن والاربعون قوله تعالى ويؤت كل ذي فضل فضله هو علي انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول الصحيح
نزوله بعينه فهو دال على فضله المتفق عليه ولا دلالة له على النص انتهى واقول الرواية مذكورة في كشف الغمة نقلا عن ابن مردويه ومعنى الآية كما في تفسير
النيشابوري وشيخنا الطبرسي قدس سره ان كل ذي فضل يؤتى موجب فضله ومقتضاه يعني الجزاء المترتب على عمله بحسب الطاعة ويزداد الاكمل في
علي ع يدل على انه كان ذا بها في العمل عن غيره من الامة كما يدل عليه قول النبي لضربة علي يوم الخندق افضل من عبادة الثقلين فيكون افضل وهذا
ما اراده المصنف قدس سره قال المصنف رفع الله درجته التاسع والاربعون قوله تعالى فمن اظلم ممن كذب على الله وكذب بالصدق اذ جاءه هو
من رد قول رسول الله في علي انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول هذا من رواياته وان صح لا يدل على ثبوت المقصد انتهى واقول هذا من روايات
ابن مردويه حافظ اهل السنة وكفى دلالة له على ذلك كتبه الشريفة والظاهر ان المراد من قول رسول الله في علي قوله في امامته كما وقع يوم غدير خم
ومن الذين رد عليه حارث بن النعمان الفهري كما مر ومن رد عليه عند وفاته بقوله ان الرجل ليهجر فتدبر وعلى هذا يكون نصا في المقصود ولو سلم فالدلالة
على مجرد الفضيلة يكفي في ثبوت المقصد كما مر بيانه مرارا قال المصنف رفع الله درجته الخمسون قوله تعالى وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل قال ابو
رافع وجه النبي عليا في طلب ابي سفيان فلقيهم اعرابي من خزاعة ان القوم قد جمعوا لكم فاخشوهم فزادهم ايمانا فقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل فنزلت انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول الآية نزلت في غزوة بدر الصغرى وذلك لان ابا سفيان لما انصرف الحرب يوم احد قال الموعد بيننا وبينكم موسم بدر فلما كان وقت الموسم لم
يستطع ابو سفيان ان يخرج الجند السنة فارسل نعيم بن مسعود ليثبط رسول الله من القتال فجاء نعيم بن مسعود وخوف رسول الله واصحابه فقالوا حسبنا الله ونعم
الوكيل وتمام الآية يدل على ما ذكرنا فانه يقول الذين قال لهم الناس هو نعيم بن مسعود ان الناس قد جمعوا لكم ابو سفيان وقريش فقال المؤمنون حسبنا الله
ونعم الوكيل هذا رواية اهل السنة وان صح ما رووا فلا يدل على المقصود كما علمت انتهى واقول الرواية التي ذكرها المصنف رواها ابن مردويه
المحادثة — وهو من حفاظ اهل السنة واكابرهم فيكون روايته حجة عليهم ووجه دلالته على المقصود ان من يزداد ايمانه في هذه المخاوف اشجع واخلص نية في الدين
عن غيره فيكون افضل وهذا ما اردناه والناصب خلط من الرواية التي ذكرها المصنف لزيادتهم ايمانا مع انه مذكور في كتاب كشف الغمة انه بلغ في صدر
الآية لتصغير الدلالة ثم خفيه فيعترض على المصنف وقد كشف الله عن سوء عمله والحمد لله قال المصنف رفع الله درجته الحادي والخمسون قوله تعالى
المتواترة — وكفى الله المؤمنين القتال في قراءة ابن مسعود يعني ابي طالب انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ليس هذا من القراءات والشيعة يعدونها من الشواذ
وان صح دل على فضيلته لا على امامته بعد رسول الله انتهى واقول هذا وان لم يكن من القراءات المتواترة ليس من الشاذة فانها وجود الواسطة
بينهما وهي الآحاد الصحيحة يدل على هذا ما نقله الشيخ جلال الدين السيوطي في كتاب الاتقان عن القاضي جلال الدين البلقيني انه قال ان القراءة تنقسم
الى متواتر وآحاد وشاذ فالمتواتر القراءات السبعة المشهورة والآحاد القراءات الثلاثة التي هي تمام العشر ويلحق بها قراءات الصحابة والشاذ قراءات
التابعين كالاعمش ويحيى انتهى واما وجه الدلالة على المقصد فظاهر لظهور دلالة الآية بناء على تلك القراءة على كون علي ع اشجع من كل الامة لانه
به مع كفى شر العدو عنهم يوم الاحزاب فيكون افضل منهم وفضل الله المجاهدين على القاعدين اجرا عظيما قال المصنف رفع الله درجته الثاني
والخمسون قوله تعالى واجعل لي لسان صدق في الآخرين هو علي عرضت ولايته على ابراهيم فقال اللهم اجعله من ذريتي ففعل الله ذلك انتهى وقال الناصب
خفضه الله اقول مفهوم الآية ان ابراهيم ع سأل من الله تعالى ان يجعل له ذكرا جميلا بعده وهو المراد من لسان الصدق وحمل لسان الصدق على علي بعيد يعجب
والشيعة لا يبالون من مثل هذا ويذكرون كل ما يسمعون ولا يبالون فيما يذكرون انتهى واقول ما شاء البلهاء من الرواية فقد رواها ابن مردويه
وبعد تسليم الناصب روايته لا وجه لاستبعاد حمل لسان الصدق على علي ع قال النيشابوري في تفسيره ان الاضافة في قوله لسان صدق كقوله قدم
صدق وقيل سأل ربه ان يجعل من ذريته في آخر الزمان داعيا الى الملة وهو محمد انتهى ومن المتحير انه لا فرق في القرب والبعد بين حمل لسان الصدق على
محمد وبين حمله على علي ع لكن الناصب يستبعد فضيلة من فضائل علي ع لتخلل من الغيظ بفضله واحال في دفعه التطفر والتهاون وشنع على الشيعة في
روايتها وهو من كتب اهل الصحاح ولنعم ما قيل شعر اذا ذكرت العترة من آل هاشم تنافرت عنه الكلاب الشاردة فقل لامرئ لا مدحه خامله ومولد الوالدة
نظم هر که نبود بجز ز آل علی باشد مرد نبود بجز وشی کو لی نه صحوا است خطاست [illegible] غضب [illegible]

[illegible]

کالمشهد

ولا يستبعد من قلب تمكن فيه بغض علي بن أبي طالب أن يصير محروماً محجوباً عن توفيق الهداية والسعادة وكمال البصيرة وصفاء الانصاف حتى يكون سابّاً في المواقف المختلفة وباخسر الدنيا والآخرة وذلك هو الخسران المبين قال المصنف رفع الله درجته الثالث والخمسون والعصر إن الإنسان لفي خسر قيل هو أبو جهل إلا الذين آمنوا علي وسلمان انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول هذا التفسير لا يصح أصلاً لأن الإنسان إذا أريد به أبو جهل يكون الاستثناء منقطعاً ولم يقل به أحد وإن كان الاستثناء متصلاً لا يصح أن يراد بالإنسان أبو جهل فالمراد منه أفراد الإنسان على سبيل الاستغراق وعلى هذا لا يصح تخصيص المؤمنين بعلي وسلمان فإن غيرهم من المؤمنين ليسوا في خسر وهذا الرجل يخلط كل غث ولا يفرق بين السم والخشخاش انتهى وأقول قد يكون الاستثناء منقطعاً كما قال مقاتل وغيره من أسلاف الناصب الشقي رغماً لأنفه قال النيسابوري في تفسيره وعن مقاتل أنه أبو لهب وفي خبر مرفوع أنه أبو جهل كانوا يقولون إن محمداً لفي خسر فأقسم تعالى أن الأمر بالضد مما توهموا وعلى هذا يكون الاستثناء منقطعاً انتهى وأما قول الناصب فإن غير علي وسلمان من المؤمنين ليسوا في خسر فغير مسلم وإنما يكون كذلك لو أريد بالخسر الكفر ولو أريد به مطلق الذنب والتقصير فلا لما قاله شيخنا الطبرسي في تفسيره من أن الإنسان ينقص عمره كل يوم وهو رأس ماله فإذا ذهب رأس ماله ولم يكتسب به الطاعة كان على نقصان طول دهره في خسران إلا المؤمنين الصالحين الكاملين فإنهم اشتروا الآخرة بالدنيا فربحوا وفازوا واستعدوا انتهى وزاد عليه فاضل النيسابوري في تفسيره وقال وإن كان العبد مشغولاً بالمناجاة فهو أيضاً في شيء من الخسر لأنه يمكنه أن يعمل فيه عملاً يبقى أثره ولذته دائماً وإن كان مشغولاً بالطاعات فلا طاعة إلا ويمكن الإتيان بها على وجه أحسن لأن مراتب الخضوع والعبادة غير متناهية كما أن جلال الله وجماله ليس لهما نهاية انتهى فظهر أن الناصب هو الذي لم يفرق بين الغث والسمين بين الخشخاش والسم ولم يمسك عنان القلم عما يورث الجهالة والندم قال المصنف رفع الله درجته الرابع والخمسون وتواصوا بالصبر قال ابن عباس هو علي انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول أنت خبير بأن الصبر صفة من الصفات وليس هو من الأشخاص حتى يراد شخص وهذا أغرب من السابق انتهى وأقول نعم نحن خبير بذلك لكن ههنا أمر آخر ليس للناصب الجاهل عنه خبر خبر نيست ترا سيد توهم مكر خبر نداري حكر جسو خون شد تو مكر خبر نداري وذلك الأمر هو أن قول ابن عباس هو علي ليس راجعاً إلى الصبر كما توهمه الناصب العاجز عن فهم واضح الكلام بل هو راجع إلى مدلول ضمير الجمع في قوله تواصوا والمراد به على التنصيص بخصوصه تعظيماً له وكم له نظائر من كلام الملك العلام قال المصنف رفع الله درجته الخامس والخمسون والسابقون الأولون علي وسلمان انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول المراد بالسابقين إن كان السابقين في الإسلام فسلمان ليس كذلك وإن كان السابق في الأعمال الصالحات فغيره من الصحابة كذلك ولا يصح هذا النقل وهو من تفاسير الشيعة انتهى وأقول قد روى الحافظ أبو بكر بن مردويه ما يحقق ذلك وما ذكره من أن سلمان ليس سابقاً في الإسلام إن أراد به نفي كونه أسبق الكل فمسلم لا ندعيه ولا دلالة للتلاوة عليه وإن أراد به نفي كونه من السابقين الأولين بأن يكون ثاني الأولين أو ثالثهم فهو جهل بحال سلمان أو تجاهل لأجل ترويج حال أبي بكر وسلمان تقدم إسلام سلمان عليه والأفضلية [illegible] وغيره من المفسرين أن سلمان آمن بالنبي قبل البعثة ولهذا كان الكفار تهموا النبي عند بأن ما يذكره من الأخبار الماضية ويحكيه من كلام الله إنما هو بتعليم سلمان فرد الله عليهم بقوله لسان الذي يلحدون إليه أعجمي وهذا لسان عربي مبين لأنهم كان سلمان رجلاً غريباً مسكيناً لا يحصل له خلافة ولما لم تبلغ الجمهور [illegible] ضبط حاله ولم يرضوا أن يذكروا [illegible] أبي بكر [illegible] سلمان الخلافة أولاً ولو بالحيلة فقالوا إنه أفضل وأسبق إسلاماً من ابن أبي قحافة وقد رأيت في بعض الكتب المعتبرة أن سلمان هو الذي صار واسطة في تقريب أبي بكر إلى النبي بذكر فضائل النبي بحضرته [illegible] أن أبا بكر وإن كان من رذل طوائف قريش لكنه لم يزل كان معلم الصبيان ثم مطالعاً لمن أخذ عنه [illegible] لأجل رعاية حق التعليم [illegible] بالتمجيد والتعظيم ولكلامه فيهم أثر عظيم وإن معلموا الصبيان طالبون للرياسة أشد [illegible] الدراسة [illegible] سلمانكم [illegible] والله أعلم بحقائق المرام قال المصنف رفع الله درجته السادس والخمسون قوله تعالى وبشر المخبتين إلى قوله ومما رزقناهم ينفقون هو علي منهم انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول هذا مسلم لا نزاع فيه ولكن لا يدل على المدعى انتهى وأقول بل يدل على المدعى بضم المقدمات الأخر التي ذكرها المصنف قال المصنف رفع الله درجته السابع والخمسون قوله تعالى إن الذين سبقت لهم منا الحسنى علي منهم انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول هذا مسلم لا نزاع فيه ولكن لا يدل على المدعى انتهى وأقول فيه أن الحسنى الخصلة المفضلة في الحسن فيدل على أفضليته على غيره ممن لم يدخل في الآية قال المصنف رفع الله درجته الثامن والخمسون قوله تعالى من جاء بالحسنة قال علي عليه السلام الحسنة حب أهل البيت والسيئة بغضنا من جاء بها أكبه الله على وجهه في النار انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول لا شك أن حب أهل البيت حسنة من الحسنات ولكن لا يثبت به النص انتهى وأقول ليس الكلام في أن حب أهل البيت حسنة إذ حب المؤمنين من الحسنات وإنما الكلام في بغضهم فإن بغض غير أهل البيت من المؤمنين لم يقع فيه الوعيد بالإكباب في النار فيدل ذلك على الأفضلية لأن هذا شأن الأنبياء كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته التاسع والخمسون فأذن مؤذن بينهم هو علي انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول لم يثبت هذا في الصحاح والتفاسير وإن صح لا يدل على النص انتهى وأقول قد تقدم ذلك عن ابن مردويه على ما في كتاب كشف الغمة فلا إنكار وهو نص في الدلالة على الأفضلية لأن من أذن بأمر الله تعالى بين الناس يوم القيامة وينادي على أهل الجنة والنار أن لعنة الله على الظالمين ينبغي أن يكون منزهاً عن شوائب الظلم معصوماً عن الكبائر والصغائر فيكون أفضل من غيره سيما من مضى أكثر عمره في الكفر والعدوان والله المستعان قال المصنف رفع الله درجته الستون إذا دعاكم لما يحييكم هو ولاية علي بن أبي طالب انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول ليس هذا في التفاسير وإن صح لا يدل على النص انتهى وأقول هذا التفسير مما رواه ابن مردويه ووجه دلالته على النص يتوقف على تمهيد مقدمة وهي أن تمام الآية قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا استجيبوا

قصة سبق إسلام سلمان [illegible] لسان الذي يلحدون إليه الآية

انتهى

لله وللرسول الخ وغاية قولنا في حكم الآية وقال فخر الدين الرازي في تفسير الآية ان الفقهاء قالوا ظاهر الامر للوجوب وتمسكوا بهذه الآية على صحة قولهم من وجهين الاول ان كل من امره الله
فقد دعاه الى ذلك الفعل وهذه الآية تدل على انه لا بد من الاجابة في كل ما دعا الله اليه فان قيل قوله استجيبوا لله امر فلم قلتم انه يدل على الوجوب وهل النزاع
الا فيه فيرجع حاصل الكلام الى اثبات ان الامر للوجوب لان هذا الامر يفيد الوجوب وهو يقتضي اثبات الشيء بنفسه وهو محال والجواب ان من المعلوم بالضرورة
ان كل ما امر الله به فهو مرغوب فيه مندوب اليه فلو حملنا قوله استجيبوا لله وللرسول على هذا المعنى كان هذا جاريا مجرى ايضاح الواضحات فانه عبث
فوجب حمله على فائدة زائدة وهو الوجوب صونا لهذا النص عن التعطيل ومما يؤكد هذا ان قوله تعالى بعد ذلك واعلموا ان الله يحول بين المرء وقلبه وانه اليه
تحشرون جار مجرى التهديد والوعيد وذلك لا يليق الا بالايجاب انتهى فنقول لا يخلو اما ان يكون المراد من الولاية المذكورة في شان نزول الآية الخلافة و
الامامة كما هو الظاهر المتبادر الى الفهم فقد دلت الآية على وجوب الطاعة له ع ولقبح خلافه وان كان المراد النصرة والمحبة فيلزم تفضيله ع على غيره
من الامة لان نصرة غيره من آحاد الامة غير واجبة خصوصا مع هذا التأكيد والتهديد الذي عرفته من كلام الرازي وعلى التقديرين يحصل المقصود كما لا يخفى
قال المصنف رفع الله درجته الحادي والستون في مفقد صح عند سلك معتمد عليه انتهى ولا يخفى ان الناصب اكتفى في جوابه هذا
بنسخة سقيمة من نسخ المتن قد سقط فيها هذا الفصل ثم كتب في هذا المقام من جرحه انه لم يذكر ههنا الاول وكانه في الحساب اشتباه غلط انتهى واقول
الغالط من اعتمد على الغلط واشد غلطا من تملك انه عبر عن الحادي بالاول فقد اضاف قال المصنف رفع الله درجته الثاني والستون ولما ضرب ابن
مريم مثلا اذا قومك منه يصدون قال النبي لعلي ع ان فيك مثلا من عيسى احبه قوم فهلكوا فيه وابغضه قوم فهلكوا فيه فقال المنافقون ما يرضى له
مثلا الا عيسى فنزلت الآية وقال الناصب خفضه الله اقول الآية نزلت في عبد الله بن الزبعرى حين نزل انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم انتم
لها واردون فقال ابن الزبعرى عيسى عُبد فهو يدخل جهنم فقال رسول الله ص ما اجهلك بلغة قومك فان ما لا يراد به ذوو العقول وعيسى من ذوي
العقول فنزل قوله تعالى ولما ضرب ابن مريم مثلا اذا قومك منه يصدون وان صح فهو في حكم نزولها انتهى واقول قد ذكر فخر الدين الرازي في هذه الآية
اقوالا ثلاثة احدها ما ذكره الناصب حيث قال ان لفظ الآية لا يدل الا على انه لما ضرب ابن مريم مثلا اخذ القوم يضجون ويرفعون اصواتهم واما ان ذلك المثل
كيف كان فاللفظ لا يدل عليه والمفسرون ذكروا وجوها محتملة فالاول ان الكفار لما سمعوا ان النصارى يعبدون عيسى قالوا اذا عبدوا عيسى فآلهتنا
خير من عيسى وانما قالوا ذلك لانهم كانوا يعبدون الملائكة الثاني روي انه لما نزل قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم انتم لها
واردون فقال عبد الله بن الزبعرى الوجه الثالث في التاويل هو ان النبي ص لما حكى ان النصارى عبدوا المسيح وجعلوه الها لانفسهم قال كفار مكة ان
محمدا يريد ان نجعله الها كما جعل النصارى المسيح الها لانفسهم ثم عند هذا قالوا الهتنا خير ام هو يعني الهتنا خير ام محمد عليه الصلاة والسلام
ذكروا ان ذلك لاجل انهم قالوا ان محمدا انما يدعونا الى عبادة نفسه وآباؤنا زعموا انه يجب عبادة هذه الاصنام فاذا كان لا بد من احد هذين الامرين فعبادة الاصنام
اولى لان آباءنا واسلافنا كانوا متطابقين عليه اما محمد عليه الصلاة والسلام فانه متهم في امرنا بعبادته فكان الاشتغال بعبادة الاصنام اولى انتهى
وقد ظهر من كلامه بما ذكره في تاويل الآية وجوه محتملة قالوها رجما بالغيب من غير استناد الى الحديث مخبرا عن سبب النزول فيكون تمامها والحكم
بالاضافة كما لا يخفى وايضا كلا من الاقوال الثلاثة خال عن المعنى الذي يقتضيه اسلوب ضرب المثل وعن كون من ضرب له المثل بخلاف المعنى المستفاد
من رواية المصنف فانه مقرر لاسلوب المثل ومبين لمن ضرب له وهو علي ع ضرب له مثلا ولشيء خالفه فيكون افضل او نقول ان الآية مع الرواية دالة
صريحة على ان حكمه ع حكم عيسى فلا اقل من دلالته على الافضلية وبالجملة ما ذكره المصنف من الادلة وان كان مخدوشا الا انها من جملة الادلة وحجتها
وما من آية الا وهي اكبر من اختها ختم وايضا قد روى احمد بن حنبل في مسنده ما معنى الحديث المذكور من طرق ثمانية منها ما رواه واسنده
الى علي ع قال قال رسول الله ص يا علي ان فيك مثلا من عيسى ابغضته اليهود حتى بهتوا امه واحبته النصارى حتى انزلوه المنزل الذي ليس له قال
علي يهلك في رجلان محب مطر يقرظني بما ليس في ومبغض يحمله شناني على ان يبهتني وقوله حتى بهتوا امه اي جعلوه ولد زنية وكذا ابن المغازلي
في كتاب المناقب ومحمد بن عبد الواحد الامدي القبيقي في الجزء الثالث من جواهر الكلام في حروف ياء النداء وابن عقدة في كتاب العقد وكونه ع
مثلا ومعادلا له في خصائصه الباهرة ومعجزاته القاهرة وآياته الناطقة مثل قلع الباب في قلع خيبر والاخبار بالمغيبات على ما سيجيء وقد بلغت شهرته
الكمال حتى التبس ع على كثير من العقلاء واعتقدوا انه فاطر الارض والسماء وخالق الاموات والاحياء كما بلغ الامر في عيسى ع الى انه معبود او هو ابن
الله سبحانه وتعالى وقد سبق في علمه بما يجري عليه ع حال علي ع من كثرة الباغضين والمعاندين وما يبلغوا البغض من مساواتهم لا يجري مجرى
كسا الله من حلل الانوار وجليل المناقب ما يبلغ به الى غاية يقوم بها الحجة البالغة لله سبحانه على الخلائق ولا يبقى عذر لمعاند او يبدي ولا يبوء له
فقد جعل الناس في كلامه ع ثلث مراتب قوم افرطوا في حبه فهلكوا وهم النصيرية الذين اعتقدوا انه اله يحيي ويميت ويعطي ويمنع وقد عاينوا من افعاله
الباهرة التي يوجد فيها الشبهة انها من افعال الله تعالى ما يتيقن بها وضعا عن النبوة والخلافة فلما اهملوا وظيفة النظر في الدليل اهملوا لاجل شبههم
الصانع بالمصنوع والرب بالمربوب وقوم افرطوا في بغضه حتى نسبوا اليه العداوة وحاربوه ودفعوه عن مقامه الذي نصبه الله فيه ونبه عليه
بالآيات في كتابه ونص عليه الرسول في مواضع لا يحصى كثرة وافرطوا في بغضه حتى كتموا من النصوص ما قدروا عليه وتوصلوا الناس على لعنه ونفيه
وسبوه على المنابر وما يقاربه كما يقال بتحمل الخشونة واضرموا النار في بيته وسفكوا دماء ذريته الطاهرة وقوم مقتصدا وقالوا جعلوا لعلي ما

اماما ولم يتبعوه وابوا ما جعله الله له ومعلوم ان المتميز من الامة قليل والعمى فيها كثير وعلى ذلك مضى جمهورها الى زمان قوم موسى حال صعودهم من
البحر شاهدوا آيات الله العظمى اتوا على قوم يعكفون على اصنام لهم قالوا يا موسى اجعل لنا الها كما لهم آلهة قال انكم قوم تجهلون فلا عجب ان ينقلب الامة
بعد نبيها ويخالف في وصيه ومعلوم ان ابا بكر لم يقل احد من الامة باسرها انه اله بحيث بل قوم يرون امامته وقوم لا يرونها اصلا اصلا ولا
باسرها قايلة بامامة علي لكنهم منهم من جعله اولا ومنهم من جعله رابعا فالخلاف في علي بين الالهية والامامة والخلاف في ابي بكر هل هو امام
ام لا وهذا بون عظيم وتباعد مفرط قد بلغ الى الغاية ووقع في النهاية كما اشار اليه الفرزدق بقوله شعر بنا لنا النصا الاما الله فوا في الضلال ابدا هموا
فسواء عينيك يجحد نعمت حبوتهم بالذي به فاهوا كم من يمين شك في امامته ومن من قبل انه الله وقد اشتهر عن الشافعي ما مضى من قوله لو ان المرتضى
ابدى محله لاضحى الناس طرا سجدا له كفى في فضل مولانا علي وقوع الشك فيه انه الله **قال المصنف** رفع الله درجته **الثالث والستون**
ومن خلقنا امة يهدون بالحق وبه يعدلون قال علي انا وشيعتي انتهى **وقال الناصب** خفضه الله قول هذا من رواياته وهو ادعاؤه والله اعلم وليس
فيه دليل على المدعى انتهى **واقول** هذه الرواية مما اخرجها المخالفون عن رواتهم ورواها الحافظ ابن مردويه عن زاذان عن علي قال تفترق هذه الامة على ثلاث
وسبعين فرقة اثنتان وسبعون في النار وواحدة في الجنة وهم الذين قال الله ومن خلقنا امة يهدون بالحق وبه يعدلون وهم انا وشيعتي انتهى وقال فخر
الدين الرازي اكثر المفسرين على ان المراد من الامة ههنا قوم محمد انها هذه الامة وروي ايضا انه عليه السلام قال هذه لكم وقد اعطى الله قوم موسى مثلها وعن الربيع عن
انس انه قرء النبي هذه الآية فقال ان من امتي قوما على الحق حتى ينزل عيسى بن مريم وقال ابن عباس يريد امة محمد من المهاجرين والانصار انتهى والرواية
الاخيرة مما ذكره الرازي صريحة في تخصيص بعض الامة بكونه على الحق وهذا هو الحق كما دل عليه ما اشتهر من حديث افتراق الامة والجمع بينه وبين
حديث ابن مردويه يقتضي ان يكون المراد بالقوم المذكور علي وشيعته ومن البين ان الخلفاء الثلاثة واتباعهم من اهل السنة ليسوا من شيعة علي لما عرفت
من المباينة والمخالفة بينهم وبين علي وقد ذكر القاضي ابن خلكان في احوال علي بن جهم القرشي عليه انه كان معدودا في بغض علي والانحراف عنه
لا ان محبة علي بن ابي طالب لا يجتمع مع التسنن انتهى فيكونون على الباطل لان الحق لا يكون في جهتين مختلفين وكفى فيه دليلا على المدعى كما لا يخفى
قال المصنف رفع الله درجته **الرابع والستون** تريهم ركعا سجدا نزلت في علي انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ان صح فلا دلالة له على
النص انتهى **واقول** تمام الآية قوله تعالى محمد رسول الله والذين معه اشداء على الكفار رحماء بينهم تريهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله ورضوانا
سيماهم في وجوههم من اثر السجود الآية ولعل استدلال المصنف بتمام الآية وانما اكتفى بذكر بعض اختصارا واعتمادا على اشتهاره ... وتمام القرآن
الا انه لا وكون باقي الصفات المذكورة فيها انما يرتبط بعلي وما ورد من حمله عليها من الاحاديث والاخبار ما يدل على انه عليه السلام بلغ في ذلك مبلغا لم يبلغه غيره من
الصحابة فيكون افضلهم كما اشار اليه ايضا افضل المحققين قدس سره في التجريد فيكون افضل وهو المدعى **قال المصنف** رفع الله درجته
الخامس والستون والذين يؤذون المؤمنين والمؤمنات بغير ما اكتسبوا نزلت في علي لان نفرا من المنافقين كانوا يؤذونه ويكذبون عليه انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول الظاهر العموم وان خص فلا دلالة له على النص المدعى انتهى **واقول** وجه استدلال المصنف بهذه الآية على الافضلية
ان هذه الآية مرتبطة بما قبلها وهو قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما ان الذين يؤذون الله
ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة واعد لهم عذابا مهينا الآية والحاصل كما ذكره فخر الدين الرازي في تفسيره انه لما كان الله مصليا على نبيه لم ينفك
ايذاء الله عن ايذائه فان من آذى الله فقد آذى الرسول فبين الله للمؤمنين انكم ان اتيتم بما امرتكم وصليتم على النبي كما صليت عليه لا ينفك ايذاؤكم عن
ايذاء الرسول فيكون على الاصدق الصادقين في الصلاة انتهى ففي الآية بمقتضى الرواية التي ذكرها المصنف قدس سره دلالة على ان ايذاء علي لا ينفك عن ايذاء الرسول
ولم يرد في الآية والروايات الصحيحة المتفق عليها ما يدل على كون احد من الخلفاء الثلاثة او غيرهم من كبار الصحابة كذلك فيكون افضل **قال المصنف** رفع الله درجته
السادس والستون واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله من المؤمنين والمهاجرين نزلت في علي لانه كان مؤمنا مهاجرا ذا رحم انتهى **وقال الناصب**
خفضه الله اقول ظاهر الآية العموم ولم يذكر المفسرون تخصيصا بالحمل وان خص فلا دلالة له على النص والاستدلال بانه مؤمن مهاجر ذو رحم لا يوجب التخصيص لشمول
الاوصاف المذكورة غيره انتهى **واقول** التخصيص بالمعصوم لا يقتضيه ما ذكره من الرواية نفي عموم الآية بل المراد ان ذلك العام مع ما اعتبر معه من الاوصاف انما يتحقق
بين ائمة النبوة في علي ولكن الناصب البليد لم يفهم المقصود والمرام والحاصل ان الآية نص في امامة علي لدلالتها على انه الاولى بالنبي ايضا من ...
مستجمعا للامور الثلاثة كما اشار اليه المصنف وقد اجمع اهل الاسلام على انحصار الامام بعد النبي في علي والعباس وابي بكر والعباس وان كان مؤمنا ومن اولي
الارحام لكنه لم يكن مهاجرا بل كان طليقا ولا نفاق ... اصحابنا فانه طلب مبايعته علي اولا الامر ولم يكن ذلك الا لعلمه بالنص على علي كما نقوله او
بالافضلية كما يقولون بل قد ... القول بامامة عباس بعد الاجماع ... والقول ... فانهم وابو بكر على تقدير صحة امامة
فهم لم يكن من اولي الارحام فتعين ان يكون الاولى بالامامة والخلافة بعد النبي علي لاستجماعه الامور الثلاثة فثبت ما ادعينا بحمد الله ومما
ذكرنا اندفع ما ... المشكك الرازي في تفسيره الكبير من ان تمسك بعض الاكابر الذرية الطاهرة بالآية ... العباس حيث قال
تمسك محمد بن عبد الله بن الحسن في كتابه الى ابي جعفر المنصور بهذه الآية ان الامام بعد رسول الله هو علي بن ابي طالب فقال ... واولوا الارحام بعضهم اولى
ببعض يدل على ثبوت الاولوية وليس في الآية شيء معين يثبت هذه الاولوية فوجب حمله على الكل الا ما خصه الدليل وح يندفع عنه الامامة لا جرم

دون الخلفاء الثلاثة وبالجملة قوله تعالى تريهم ركعا سجدا اخبار عن كثرة صلوتهم

ارحام ... قسمته ... في اللوح المحفوظ او في القرآن ...

وقد يستدل مولانا الكاظم عليه السلام على ذلك بقوله تعالى والذين آمنوا ولم يهاجروا ما لكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا وذكر ذلك الفاضل الطبرسي في كتاب الاحتجاج منه

ان يقول

ان يؤدي ابا بكر من اولي الامر لما نقل عنه انه لما اعطا سورة برائة ليبلغها الى القوم ثم بعث عليا خلفه وامره ان يكون المبلغ هو علي وقال لا يؤديها الا رجل
مني وذلك يدل على ان ابا بكر ما كان منه فهذا وجه الاستدلال بهذه الاية والجواب ان صحة هذه الدلالة لو كان التماس او لعليا الامامة لانه كان اقرب في
رسول الله من علي وبهذا الوجه احتج ابو جعفر المنصور عنه انتهى كلامه ووجه اضمحلاله بما قررناه ظاهر جدا قال المصنف رفع الله درجته السابع
والثلاثون وبشر الذين امنوا ان لهم قدم صدق نزلت في ولاية علي ع انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول لم يذكره المفسرون فان صح فهو في حكم اخوانه اقول
قد ذكره الحافظ ابن مردويه برواية عن جابر بن عبد الله والمراد بقدم صدق في الاية الفضل والسابقة فقال شيخنا الطبرسي ولما كان السعي والسبق بالقدم سميت المسعاة
الجميلة والسابقة قدما كما سميت النعمة يدا او باعا لانها تعطى باليد وصاحبها يبوع بها واضافته الى الصدق دليل على زيادة فضل وانه من السوابق العظيمة
انتهى وقد وافقه في الدلالة على الزيادة فخر الدين الرازي في تفسيره والزمخشري في الكشاف فيدل الاية على زيادة فضل علي ع بمعونة الرواية ولعل ما ذكره
المفسرون من اهل السنة على ما في تفسير الرازي فهي احتمالات احدثوها بمجرد استحسان عقولهم وملاحظة ادنى مناسبة لحقت في انظارهم فلا يعارض الرواية المذكورة
كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته الثامن والثلاثون اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم كان علي ع انتهى وقال الناصب
خفضه الله اقول هذا يشمل سائر الخلفاء فان كلهم كانوا اولي الامر ولا دليل على مدعاه انتهى واقول سنذكر ان شاء الله تعالى في بحث الاجماع نقلا عن
امامهم فخر الدين الرازي ان اولي الامر الذي اقترن وجوب طاعته بطاعة الله وطاعة رسوله يجب ان يكون معصوما ولهذا ذهب الى ان المراد باولي الامر الاجماع ونفى
ان يكون المراد الخلفاء لعدم عصمتهم فيفهم مما ذكره الناصب ههنا من شمول الاية للخلفاء مخالفة لقول امامه فلا يلتفت اليه في القول بما قال الامام ونحن قد
اثبتنا بحمد الله عصمة ائمتنا عقلا ونقلا وعلى سيدهم فتم لنا الدليل قال المصنف رفع الله درجته التاسع والثلاثون واذان من الله
ورسوله الى الناس يوم الحج الاكبر في مسند احمد هو علي حين اذن بالايات من سورة برائة حين انفذها النبي ص مع ابي بكر واتبعه بعلي فرده ومضى علي ع وقال
النبي ص قد امرت ان لا يبلغها الا انا او واحد مني انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول سبق رد عليكم ان انفاذ علي بعد ابي بكر كان لاجل ان العرب في العهود لا يعتبرون
الا قول صاحب العهد او احد من قومه ولاجل هذا انفذ عليا انتهى واقول لا يخفى ان الفعل الصادر عن الله تعالى ورسوله يحمل على الحكمة في الوحي الى انفاذ الرجل
الاول واخذها منه ثانيا الا لتنبيههما على الفضل وتنويها بالاسم وتعليته للذكر وتفخيما لمن ارتضى لادائها وعكس ذلك فيمن عزله ولو كان دفع البراءة
الى علي ع اولا لما وضح الامر هذا الوضوح ولجاز ان يجول بخواطر الناس ان في الجماعة غير علي ع من يصلح ان يكون مؤديا للبراءة قائما في ذلك مقام
رسول الله واما ما ذكره الناصب في وجه انفاذ علي ع بعد ابي بكر من انه كان لاجل ان العرب في العهود لا يعتبرون الا ... فهو شيء سبق اليه الجاحظ حيث قال انه كان
من عادة العرب في عقد الحلف وحل العقد انه كان لا يتولى منهم الا السيد المطاع او رجل من رهطه انتهى ورد عليه بانه لو اراد [illegible]
فغرضه وانا اقول في الرد عليه وعلى اتباعه الناصبي انه لو كان انفاذ علي ع لاجل ما تعارف بين العرب في العهود لما خفي على النبي ص اولا فعلم ان السر في ذلك عزل
ابي بكر لانه لا اعتماد عليه عند الله تعالى ويجيء تمام الكلام في هذا المقام ان شاء الله قال المصنف رفع الله درجته الاربعون طوبى لهم وحسن مآب قال ابن سيرين
هي شجرة في الجنة اصلها في حجرة علي وليس في الجنة حجرة الا وفيها غصن من اغصانها انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول في الرواية المشهورة انها في بيت
النبي ص ولا بعد ان بيت النبي والولي يكون متحدا ولا باس بهذه الرواية فان كل هذه تدل على الفضائل المتفق عليها ولا دلالة لها على النص وهو المدعى
انتهى واقول تحقيق الكلام في هذه الاية ما ذكره شيخنا الطبرسي في تفسيره من انه روي عن النبي ص ان طوبى شجرة اصلها في داري وفرعها على اهل الجنة وقال مرة
اخرى في دار علي فقيل له في ذلك فقال ان داري ودار علي في الجنة بمكان واحد انتهى ولو سلم ان الشجرة ليس في دار علي فيكفي في افضليته ما اعترف به الناصب
كونها في دار النبي والولي وهو المدعى قال بعض فضلاء اصحابنا ان في اتحاد دارهما دليل ظاهر على شرفه على جميع الخلائق واذا كان [illegible]
[illegible] قال المصنف
رفع الله درجته الحادي والاربعون فاما نذهبن بك فانا منهم منتقمون قال ابن عباس بعلي ع انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول لا يظهر
[illegible] ان المراد من الذين ينتقم منهم هم الكفار وعلى [illegible] الكفار بعد النبي وان اراد النفاق فالاية ليست نازلة في شانهم كما يدل السابق واللاحق من الاية
على انها نزلت في شان الكفار وان صح فلا دليل على المدعى انتهى واقول الرواية عن طريق ابن عباس قد رواها ابن مردويه وقد روى ذلك شيخنا
الطبرسي في تفسيره عن جابر بن عبد الله حيث قال ان كلمة ما في قوله تعالى فاما نذهبن بمنزلة لام القسم في انها اذا دخلت معها النون الثقيلة والمعنى ان
نذهبن بك فانا منتقمون بعدك منهم وعن الحسن وقتادة ان الله اكرم نبيه بان لم يره تلك النقمة وقد كانت بعده نقمة شديدة وقد روي انه ارى ما يلقى امته
بعده فما زال منقبضا ولم ينبسط ضاحكا حتى قبض وروى جابر بن عبد الله اني لادناهم من رسول الله في حجة الوداع بمنى حين قال لالفينكم ترجعون بعدي كفارا ثم التفت الى
خلفه فقال او علي او علي ثلاث مرات فرأينا ان جبرئيل غمزه فانزل الله تعالى على اثر ذلك فاما نذهبن بك فانا منهم منتقمون بعلي بن ابي طالب ع او نرينك الذي
ما وعدهم من العذاب فانا عليهم مقتدرون وقيل انه ص راى نقمة الله منهم يوم بدر بان اسرهم وقتلهم انتهى واما قول الناصب [illegible]
الكفار بعد النبي ص ان اراد به الكافر الاصلي فنعم يكون كذلك لكن لا يجديه نفعا وان اراد به الاعم من الكافر الاصلي والمرتد فغير مسلم لان البغاة
كفار مرتدون عندنا كما مر سابقا لقوله تعالى يا ايها الذين امنوا من يرتد منكم عن دينه الاية وبالجملة محاربوا علي ع كفرة عندنا كما صرح به افضل
المحققين في التجريد بقوله محاربوا علي كفرة ومخالفوه فسقة والبغاة قد حاربوا عليا واما ما الوجه في تجويزهم للحكم بارتداد من منع الزكوة عن ابي

بكر تحمل

نكر لاجل انعقادهم عدم استحقاقهم للخلافة بدون تجويز الحكم بانهم البغاة الموحدون بل وعلي عليه السلام مع ان التجويز لازم ههنا بطريق اولى كما لا يخفى قال المصنف قدس
سره في شرح قواعد العقائد في حق على ان محاربي علي عليه السلام في الامامة فمنهم من حكم بكفرهم لانهم دفعوا ما علموا ثبوته من الدين وهو النص الجلي الدال على امامته مع تواتره
وذهب آخرون الى انهم فسقة وهو الاقوى ثم اختلف هؤلاء على اقوال ثلاثة احدها انهم مخلدون في النار لعدم استحقاقهم الجنة الثاني انهم يخرجون من النار الى
الجنة الثالث قول ابن نوبخت وجماعة من علمائنا انهم يخرجون من النار لعدم الكفر الموجب للخلود ولا يدخلون الجنة لعدم الايمان المقتضي لاستحقاق الثواب
انتهى ووجه دلالة الآية على المدعى ان من ينتفع الله به من الكفار ويطلب خاطر تربيته بوسائط متعددة من المهاجرين والانصار يكون افضل الصحابة الاخيار قال
المصنف رفع الله درجته الثاني والسبعون هل يستوي هو ومن يأمر بالعدل وهو على صراط مستقيم عن ابن عباس انه علي انتهى وقال الناصب
خفضه الله اقول لا شك ان عليا كان يأمر بالعدل وهو على صراط مستقيم لكن لا يدل هذا على النص على امامته انتهى واقول ما ذكره الناصب من تمام الآية في
قوله تعالى وضرب الله مثلا رجلين احدهما ابكم لا يقدر على شيء وهو كل على مولاه اينما يوجهه لا يأت بخير هل يستوي هو ومن يأمر بالعدل وهو على صراط مستقيم
الآية وقد ضرب الله فيها المثل لنفسه ولما يفيض على عباده من النعم الدينية والدنيوية وللاصنام التي هي اموات لا تنفع بل يحصل منها الى من يعبدها عظيم
المضار ولا شك ان من ضرب الله به المثل لنفسه من الجهة المذكورة يجب ان يكون متحليا على درجات القدرة والعلم والجود والاستقامة فيكون افضل لقوله تعالى
ولله المثل الاعلى او لقوله تعالى وضرب لنا مثلا ونسي خلقه فافهم وايضا اذا كان علي على الصراط المستقيم اي الطريق الواضح كان طريق من خالفه جائرا غير
واضح لاستحالة وجود الحق في جهتين مختلفتين والمخالفة بينه وبين من تقدم عليه في الخلافة مما لا يمكن انكاره ولا يدفع اشتهاره قال المصنف
رفع الله درجته الثالث والسبعون سلام على آل ياسين عن ابن عباس آل محمد انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول صح هذا وآل ياسين آل محمد صلى الله عليه
والسلام عليهم ولكن لا يفيد لبيان المدعى انتهى واقول قد خص الله تعالى في آيات متفرقة من هذه السورة عدة من الانبياء بالسلام فقال سلام
على نوح في العالمين سلام على ابرهيم سلام على موسى وهرون ثم قال سلام على آل ياسين ثم ختم السورة بقوله سلام على المرسلين والحمد لله رب
العالمين ومن البين ان السلام عليهم منفردا في اثناء السلام على الانبياء والمرسلين دلالة صريحة على كونهم في درجة الانبياء والمرسلين ومن هو في
درجتهم لا يكون الا اماما معصوما فيكون نصا في الامامة ولا اقل من كونه نصا في الافضلية ويؤيد ذلك ما نقله ابن حجر المتأخر في صواعقه عن
فخر الدين الرازي من انه قال ان اهل بيته يساوونه في خمسة اشياء في السلام قال السلام عليك ايها النبي وقال سلام على آل ياسين وفي الصلوة عليه وعليهم
في التشهد وفي الطهارة قال الله طه اي يا طاهر وقال لهم ويطهركم تطهيرا وفي تحريم الصدقة وفي المحبة قال الله تعالى فاتبعوني يحببكم الله وقال قل لا اسئلكم عليه
اجرا الا المودة في القربى قال المصنف رفع الله درجته الرابع والسبعون ومن عنده علم الكتاب هو علي واما من اوتي كتابه بيمينه
قال ابن عباس هو علي انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قد علمت ان من عنده علم الكتاب نزلت في عبد الله بن سلام واما آية من اوتي كتابه
بيمينه فالظاهر ان المراد سائر المؤمنين من اصحاب اليمين وان خص فلا دلالة له على المدعى انتهى واقول قد علمت فيما سبق ان رواية نزول الآية
في عبد الله بن سلام موضوع وان عبد الله نفسه روى انها في شان علي واما الآية الثانية فالاستدلال بها على الافضلية او الامامة مبني على ما ذكره
الشيخ الاعظم ابو جعفر الطوسي قدس سره في تفسيره التبيان من ان هذا كتاب آخر غير كتاب الاعمال وهو البشارة بالجنة لان كتاب الحفظة انما هو بين
الله وبين عبده ولا يراه احد ولا يقرؤه فتامل قال المصنف رفع الله درجته الخامس والسبعون ونزعنا ما في صدورهم من غل اخوانا على سرر متقابلين
عن ابي هريرة قال قال علي بن ابي طالب يا رسول الله ايما احب اليك انا ام فاطمة قال فاطمة احب الي منك وانت اعز علي منها وكاني بك وانت على حوضي تذود عنه الناس
وان عليه الاباريق مثل عدد نجوم السماء وانت والحسن والحسين وفاطمة وعقيل وجعفر في الجنة اخوانا على سرر متقابلين انت معي وشيعتك في الجنة
ثم قرأ رسول الله اخوانا على سرر متقابلين لا ينظر احدهم في قفا صاحبه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ان صح هذا فهو من فضائله ورفع
درجاته العلى في الجنة ولا ريب انه المؤمن في هذا والبحث عن وجود النص فاي نفع لذكر هذه الفضائل نذكرها واقول قد سبق الكلام في تحقيق
هذا الحديث ووجه دلالته على الافضلية ونزيد عليه ههنا ونقول وجه الاستدلال والنفع في ذكره دلالة شان النزول على ان عليا اعز
عند النبي من فاطمة ومن البين ان فاطمة اعز عنده من باقي الامة فيكون علي اعز من الكل فيكون افضل قال المصنف رفع الله درجته السادس
والسبعون يعجب الزراع ليغيظ بهم الكفار هو علي انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قد سبق ما ذكر في شان نزول هذه الآية وهو من الفضائل
ولا يدل على النص انتهى واقول قد سبق منا انه يتم بشان النزول ويتم دلالته فتذكر قال المصنف رفع الله درجته السابع والسبعون
ام يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله قال الباقر نحن الناس انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول هذا ايضا ان صح فهو من الفضائل ولا
ثبوت للمدعى انتهى واقول يؤيد هذه الرواية ما ذكره ابن حجر المتأخر في صواعقه حيث قال اخرج ابو الحسن المغازلي عن الباقر انه قال في هذه الآية نحن الناس
والله انتهى واما وجه الدلالة على المدعى فهو ان محسود الناس فيما في امور الدين يكون افضل قال المصنف رفع الله درجته الثامن والسبعون مثل نوره
كمشكوة فيها مصباح عن الحسن البصري قال المشكوة فاطمة والمصباح الحسن والحسين والزجاجة كانها كوكب دري قال كانت فاطمة كوكبا دريا بين نساء العالمين
توقد من شجرة مباركة قال الشجرة المباركة ابرهيم لا شرقية ولا غربية لا يهودية ولا نصرانية يكاد زيتها يضيء قال يكاد العلم ان
ينطق منها ولو لم تمسسه نار نور على نور قال منها امام بعد امام يهدي الله لنوره من يشاء قال يهدي الله لولايتهم من يشاء انتهى

اي كونه امرا بالعدل على صراط مستقيم فان الامر بالعدل يستلزم القدرة والعلم والجود ان يكن الفقراء من تلك فيكون عادلا

قالت فاطمة

وقال الناصب

وقال الناصب خفضه الله اقول ليس هذا من تفاسير اهل السنة وان صح فدل على فضائل اهل بيت رسول الله وهو متفق عليه ولو ذكر اتباعه اضعاف هذا لما نازع
منازع انتهى واقول ان الناصب غفل عن مضرة تسليم ذلك لعدم فهمه اولا ثم نازع في ذلك ولهذا تراه انكر كثيرا من فضائل اهل البيت سابقا ونسبها
الى النكر والوضع ولهذا ايضا بالغ امامه فخر الدين الرازي فيما ذكرنا سابقا من آية النجوى في صرف نجوى رسول الله عن كونها فضيلة الى كونها منقصة ورد
عليه النيشابوري كما مر وقال ايضا قلت هذا الكلام لا يقدح في فضيلة علي لانه لا يلزم منها ان نثبت مفضولية غيره في كل خصلة ولم لا يجوز ان يحصل الفضيلة لواحد اخر
من اكابر الصحابة انتهى وكيف لا يكونوا مانعين في هذا مع ظهور ان كثرة الفضائل المختصة به ع يوجب افضليته والافضلية تستدعي الاولوية بالامامة كما
عرفت سابقا ثم ان هذه الرواية مما ذكره ابو الحسن المغازلي الشافعي في كتاب المناقب وفي مقدم الآية الله نور السموات والارض مثل نوره كمشكوة الآية فقد
ضرب الله تعالى بفاطمة وسبطيها ع المثل لنوره تعالى ولله المثل الاعلى واذا كان مثل فاطمة والسبطين ع بهذا المحل فبالاولى ان يكون محل علي ع اجل واكمل فيكون من
غيره من الائمة ع اتم وافضل والله متم نوره ولو كره الكافرون قال المصنف رفع الله درجته التاسع والسبعون ولا تقتلوا انفسكم انه كان
بكم رحيما قال ابن عباس لا تقتلوا اهل بيت نبيكم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول هذا ليس من تفاسير اهل السنة ويرد عليه ان اهل بيت النبي لا
يحتاج الى الاستدلال بالنص وهو على انه من الدليل على اثبات نص الامامة وليس ايضا للقرآن على عدم قتلهم وهذا من غرائب اطواره في البحث انتهى واقول
ليس الغرض من ذكر الآية والرواية الاستدلال على وجوب ترك قتل اهل البيت كما توهمه الناصب قاتله الله بل الغرض الاستدلال على افضليتهم عليهم السلام لان علية
زيادة صحبا النهي في المنع والزجر عن قتل اهل البيت لانه يفيد ان عزتهم بحيث يكون عند الله كعزة انفسهم فكما ان الشخص يمتنع عن قتل نفسه يجب ان
يمتنع عن قتلهم واقل ما يلزم من ذلك ان يكون عزتهم كعزة جميع الناس فيلزم ان يكونوا اعز الناس وهو دليل الافضلية وايضا لو تم ما اورده من استغناء
وجوب ترك قتل اهل البيت عن الدليل لورد ذلك على ظاهر الآية مع قطع النظر عن المعنى الذي اقتضاه الرواية كما قال فخر الدين الرازي من ان بعضهم
انكر كون الآية نهيا عن قتلهم انفسهم وقال ان المؤمن الذي اقتضى ايمانه مع ايمانه لا يجوز ان ينهى عن قتل نفسه لانه ملجأ الى ان لا يقتل نفسه وذلك لان
الصارف عنه في الدنيا قائم وهو الالم الشديد والذم العظيم واذا كان الصارف حاصلا امتنع منه ان يفعل ذلك واذا كان كذلك لم يكن في النهي فائدة وانما يمكن
ان يذكر هذا النهي فيمن يعتقد في قتل نفسه ما يعتقده اهل الهند وذلك لا يتأتى في المؤمن ثم قال ويمكن ان يجاب عنه بان المؤمن مع كونه مؤمنا بالله وباليوم
الاخر قد يلحقه من الغم والاذى ما يكون القتل عليه اسهل من ذلك كما نرى كثيرا من المسلمين قد يقتلون انفسهم بمثل السبب الذي ذكرنا انتهى واقول اما هذا
القياس فيمكن ان يجاب عنه بان مراد الناصب ان اسلافه من الاموية والعباسية ومن بعدهم مع انهم كانوا يظهرون الايمان بالله وباليوم الاخر قد يحملهم
حب الخلافة وحرص الدنيا عن حربهما ما اداهم الى قتل كثير من ائمة اهل البيت وسادات ذريتهم الطاهرة فظنهم ان اهل البيت حيث كانوا هم الخلفاء الحقة
ربما يجتمع الناس معهم ويؤدي ذلك الى اخذ الملك منهم فصار القتل عليهم اسهل من التساهل في حفظ الملك العظيم هذا لكن لا مجال الآن لذلك السؤال بعد ما
المع كما عرفت حتى يحتاج في دفعه الى هذا الجواب والله الموفق للصواب قال المصنف رفع الله درجته الثمانون وعد الله الذين امنوا وعملوا الصالحات
منهم مغفرة واجرا عظيما عن ابن عباس قال سأل قوم النبي ص فيمن نزلت هذه الآية قال اذا كان يوم القيامة عقد لواء من نور ابيض ونادى مناد ليقم سيد
المؤمنين ومعه الذين امنوا بعد بعث محمد ص فيقوم علي بن ابي طالب ع فيعطى اللواء من النور الابيض بيده وتحته جميع السابقين الاولين من المهاجرين والانصار
لا يخالطهم غيرهم حتى يجلس على منبر من نور رب العزة ويعرض الجميع عليه رجلا رجلا فيعطى اجره ونوره فاذا اتى على اخرهم قيل لهم قد عرفتم صفتكم ومنازلكم في الجنة
ان ربكم يقول ان لكم عندي مغفرة واجرا عظيما يعني الجنة فيقوم علي ع والقوم تحت لوائه معهم حتى يدخل بهم الجنة ثم يرجع الى المنبر فلا يزال يعرض عليه جميع
المؤمنين فيأخذ نصيبه منهم الى الجنة ويترك اقواما على النار وذلك قوله تعالى والذين امنوا وعملوا الصالحات لهم اجرهم ونورهم يعني السابقين الاولين واهل
الولاية له والذين كفروا وكذبوا بآياتنا اولئك اصحاب الجحيم يعني بالولاية بحق علي وحقه واجب على العالمين انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول
هذا من جملة القصص والحكايات التي يرويها الشيعة ولا نقل صحيح ولا اسناد ولا شيء ولا انقطاع من الكذب والافتراء وان صح هذا دل على منقبة عظيمة
من مناقب امير المؤمنين وهي مسلمة والكلام في النص واين هذا الاستدلال منه انتهى واقول ليس الاستدلال منه الا اعتمادا على اشتهاره بين الجمهور
وحفظه في الدفاتر والمسند مما حضرنا من الكتب الذي ذكر فيها هذه الرواية كتاب شواهد التنزيل من تأليف الحاكم ابي القاسم عبيد الله الحسكاني عبيد الله بن
ومع هذا اكثر مقدمات الرواية مؤيدة بآيات اخرى من سورة الحديد كما ترى فالذي يوجب كونها من القصص والحكايات دون صحيح الرواية سوى
بلوغ عصبية الناصب الى اقصى غاياتها قال المصنف رفع الله درجته الحادي والثمانون قوله تعالى الذين اذا اصابتهم مصيبة قالوا انا لله وانا اليه
راجعون اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة واولئك هم المهتدون نزلت في علي ع لما وصل اليه قتل حمزة فقال انا لله وانا اليه راجعون فنزلت هذه الآية
انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول هذا ليس في تفاسير اهل السنة وان صح فهو كسائر اخواتها فمدد لالة النص انتهى واقول اشار النزول على الوجه
الذي نقله المصنف كونه في تفسير الثعلبي والنقاش وغيرهما فانكار هذا كانكار ما تلبث ذراه الواعي في مواضع شتى واما الاستدلال بها فلان مفهوم وجهين
احدهما الاستدلال بوجوب الصلوة من الله تعالى اليه وقد زعم اهل السنة ان توجيهها الى الشخص بافراده مخصوص بالمعصوم فيدل على عصمته وهو احد
المطالب وثانيهما الاستدلال بحصر كمال الاهتداء فيه بقوله تعالى واولئك هم المهتدون ويؤيده قوله تعالى انا هديناه السبيل في سورة هل اتى وقوله تعالى انما
انت منذر ولكل قوم هاد وكما تدل على الافضلية وهذا مطلب آخر افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف

تحكمون

رفائد تهام

يحكون **قال المصنف** رفع الله درجته **الثاني والثمانون** في مسند احمد بن حنبل قال ابن عباس ما في القرآن آية الا وعلي رأسها وقائدها وشريفها واميرها ولقد عاتب الله
اصحاب محمد في القرآن وما ذكر عليا الا بخير وعنه ما نزل في احد من كتاب الله ما نزل في علي وعن مجاهد نزل في علي سبعون آية وعن ابن عباس ما انزل الله آية
وفيها يا ايها الذين آمنوا الا وعلي رأسها واميرها انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذه الاخبار وصحت دلت على فضائل علي وكل ما ينقله من مسند
احمد بن حنبل فهو يدل على ان اهل السنة لا يالون جهدا في ذكر فضائل امير المؤمنين ولو كان النص موجودا في امامته لكانوا يعرفونه وينقلونه ولا يكتمونه
فعلم ان لا نص هناك انتهى **واقول** انما ذكر احمد بن حنبل واضرابه من اهل السنة تلك الفضائل لما اجرى الله تعالى ذلك على السنتهم وانطق الاقلام من غير ان يعرفوا
ان الشيعة سيطرقون بذلك الى توهين امر الخلفاء الثلاثة وكان المقصود الاصلي لهم من ذلك النقول المرات رفع طعن التعصب الذي كانوا يخافون منه على اولاد الخلفاء
بني العباس حيث كانوا استشعروا في الاعتقاد واظهروا الخلوص ولم يذهبوا اليه من تصحيح خلافة الثلاثة عن لوث العصبية الجاهلية وشوب الاغراض والكدورات البشرية
ولهذا نرى لم اضطر اليهم الحق بتلك السند لك الشيعة بذلك على الافضلية علموا اضطروا الى انكار العقول وجوّزوا تفضيل المفضول **قال المصنف**
رفع الله درجته **الثالث والثمانون** روى الحافظ محمد بن موسى الشيرازي من علماء الجمهور واستخرجه من تفاسير الاثني عشر عن ابن عباس في قوله تعالى فاسألوا
اهل الذكر قال هو محمد وعلي وفاطمة والحسن والحسين هم اهل الذكر والعلم والعقل والبيان وهم اهل بيت النبوة ومعدن الرسالة ومختلف الملائكة والله ما سمي
المؤمن مؤمنا الا كرامة لامير المؤمنين وروا سفيان الثوري عن السدي عن الحارث انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ليس هذا من تفاسير اهل السنة وهذا اشيا — روايات
تدل على فضيلة آل العبا وهذا امر لا ينكره ولا ينكرها الا المنافق ولا نعتقدها الا المؤمن الخالص لكن لا يثبت به النص انتهى **واقول** لا يخفى ان الحافظ
المذكور من مشاهير اهل السنة والتفاسير التي استخرج منها من تفاسيرهم فقوله ان هذا ليس من روايات تفاسير اهل السنة لا وجه له مع كان انما انكر
كون تلك التفاسير من تفاسير اهل السنة لانه لما احد وقع الائمة الاثني عشر المراد الى لفظ التفاسير في كلام المصنف الى اثني عشر توحش بمعنية وانكسر
كتب ابا هريرة الشر او خاص لحضرة المحشر فتوهم ان تلك التفاسير تفاسير الائمة الاثني عشر والاثني عشر القائلين بالمأمون لك العشر ومن كرامة المصنف
قدس سره انه لم يمر بان مثل هذا الناصب الجاهل يحمل عليه هذا الانكار فصل فيما بعد بعد ذكر مطاعن بعض الصحابة اسامي تلك التفاسير وانهم
انهم من اهل السنة والجماعة ولا يبقى مجال الانكار والمنازعة ولما وجه الاستدلال الا بالآية فظاهر لان من سماه الله تعالى باهل الذكر والزم الامة بالسؤال
عنه لا يكون الا اماما **قال المصنف** رفع الله درجته **الرابع والثمانون** عن الحافظ في قوله تعالى عم يتساءلون عن النبأ العظيم باسناده الى السدي
عن رسول الله ان ولاية علي يتساءلون عنها في قبورهم فلا يبقى ميت في شرق ولا في غرب ولا في بر ولا في بحر الا ومنكر ونكير يسألانه عن ولاية امير — العزيز من السلام ... الامة
المؤمنين بعد الموت يقولون للميت من ربك وما دينك ومن نبيك ومن امامك وعنه عن ابن مسعود قال وقعت الخلافة من الله تعالى لثلاثة نفر آدم في قوله
اني جاعل في الارض خليفة وداود انا جعلناك خليفة في الارض وامير المؤمنين ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم داود وسليمان وليمكنن
لهم دينهم الذي ارتضى لهم يعني الاسلام وليبدلنهم من بعد خوفهم من اهل مكة امنا يعني في المدينة يعبدونني يعني يوحدونني ومن كفر بعد ذلك بولاية
علي فاولئك هم الفاسقون يعني العاصين لله تعالى ولرسوله وهذا كله نقله الجمهور واشتهر عنهم وتواتر عنهم انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ان كان
ان المراد يتم على ما ذكر فلا يصح بحسب المعنى والتركيب ان يكون هكذا على يتساءلون عن النبأ العظيم وانت تعلم ان هذا تركيب فاسد واما ما ذكر من السؤال في
القبر عن ولاية علي فلم يثبت هذا في الكتاب ولا السنة ولو كانت من المسئولات في القبر لكان ينبغي ان يعلمنا رسول الله وتواتر واشتهر كما اشتهر في الاركان
الاسلام واما ما نقل عن ابن مسعود انه قال وقعت الخلافة من الله لثلاثة آدم وداود وعلي فادم وداود فقد صرح باسمهما في الخلافة في القرآن واما ان يكون
المراد من قوله تعالى ليستخلفنهم علي بحسب تفسير ائمة ولا خبر صحيح يدل على هذا بل الظاهر يشمل الخلفاء الاربع وملوك العرب في الاسلام فان ظاهر الآية ان الله
وعد المؤمنين بان يجعلهم خلفاء الارض وينزع الملك من كسرى وقيصر ويورثه المؤمنين هذا مضمون الآية وما فسر في الآية فكل من بالتفسير
بالرأي وما ذكر ان كل الاشياء التي ذكرها نقله الجمهور واشتهر عنهم وتواتر فهذا كذب باطل وليس من كذب بفضيلة الكذاب لان مراد من الجمهور اهل السنة
والجماعة وليس كل ما ذكر متواتر عند اهل السنة وكانه لا يعلم معنى التواتر **واقول** لعل الناصب ان المراد به وشبهه لفظه هو علي لكنه جاهل مجرور لا
علم وانما قال ان الآية نزلت في علي ومراده ان المراد بالنبأ العظيم المذكور فيها هو علي ويدل عليه شعر المشهور عن عمرو بن العاص او حسان بن ثابت في
مناقبه كما اشار اليه النيشابوري في تفسيره حيث قال النبأ العظيم القرآن واختلافهم فيه ان بعضهم جعلوه سحرا وبعضهم شعرا وكهانة وقيل نبوة محمد
كانوا يقولون اما والذي حذره وجهوا انجاهم منذ دعتهم وقالت الشيعة هو علي وقال القائل في حقه شعر هو النبأ العظيم وفلك نوح وباب الله
وانقطع الخطاب انتهى يؤيد ما رواه الحافظ المذكور عن سدير عن علقمة انه قال خرج يوم صفين رجل من عسكر الشام وعليه سلاح ومصحف فوقه وهو
مبغضه — يقرأ عم يتساءلون فاردت البراز فقال علي مكانك وخرج وقال اتعرف النبأ العظيم الذي هم فيه مختلفون قال لا قال انا والله النبأ العظيم الذي فيه اختلفتم
وعلى ولايتي تنازعتم وعن ولايتي رجعتم بعدما قبلتم وببغيكم هلكتم بعدما بسيفي نجوتم ويوم غدير قد علمتم قد علمتم ويوم القيامة تعلمون ما عملتم ثم علاه
بسيفه ورمى براسه ويده ثم قال شعر ابى الله الا ان صفين دارنا وداركم ما لاح في الارض كوكب وحتى تموتوا او نموت وما لنا وما لكم
حوشا الجوز والرمل والقتال وغيره معظم اواشه سوشي حبه نمي — عن حومة الحرب مهرب واما ما ذكره الناصب من ان السؤال في القبر عن ولاية علي لم يثبت في الكتاب والسنة فيكفي في رده وثبوت ذلك في الكتاب ما رواه
حافظ اهل السنة في شأن نزول الآية واما قوله لو كانت من المسئولات في القبر لكان ينبغي ان يعلمنا رسول الله وتواتر واشتهر الخ فجوابه ان رسول الله
منه

فلا يبقى لنا الا ان نتلقى خبر غدير خم عند نزول قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي في شأن الائمة على ما سبق من ذلك التمهيد لانه غير من الآبا
والاحاديث على امامة علي من الكتاب الذين وقد تواتر واشتهر من زمان النبي صلى الله عليه وسلم قبل اشتهار شبهة الخلاف في قلوب الناس ثم منعت تقليد السلف
وايقاعهم الشبهة في قلوب الناس تهمة في زمان البناء [illegible] في محو آثار اهل البيت ومنافيهم عن تواتر ما عند جمهور اهل السنة المقلدة للسلف
المخاصمين في غير الشبهة وبقي متواترا مشهورا عند غيرهم وبالجملة شرط حصول العلم بالخبر المتواتر ان لا يسبق شبهة الى السامع توجب نفيه في خبر وان
يكون معتقدا نفيه فان ذلك لسبق الشبهة ونحو ذلك الذهن عن اعتقاده فانه مانع من قبول غيره والامتناع [illegible] من هذا عبر بقوله حبك الشيء يعمي
ويصم وبهذا الشرط يحصل الجواب عن خلاف الاسلام من الفرق اذا ادعي وقوع المتواتر بدعوى نبينا النبوة وظهور المعجزات على يديه موافقة لدعواه
فان المانع حصول العلم لهم بذلك دون المسلمين سبق الشبهة الى نفيه ولولا الشرط المذكور لم يتحقق جوابهم عن غير معجزة القران وسيعلم الصحب
الشيعي كان لا عند الموت وعيده كما قال تعالى كلا سيعلمون ثم كلا سيعلمون وقال وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون واما ما رووا المصحح عن ابن مسعود
مع كونه منقولا من كتب المناقب لاهل السنة مما يدل على انه تعالى كلما ذكر امر الخلافة اضافها الى نفسه واشار الى كونه من عند الله فقال تعالى في شأن
آدم اني جاعل في الارض خليفة وفي شأن داود انا جعلناك خليفة وفي حق هرون حكاية عن موسى اخلفني في قومي فان سياق الآية يدل على انه
انما قال ذلك [illegible] نظير هذه الآية والامامة عند اهل السنة يثبت باختيار الناس بل باختيار رجل واحد كما تركه ففضيلة فلو لم يجعل الامامة
والخلافة لعلي واولاده لزم خلف وعد الله تعالى وتحقيق الكلام وتوضيح المرام يتوقف على نقل ما ذكره الرازي في تفسيره في هذا المقام مع زيادة ما سنح
لنا عليه من الرد والالزام فنقول ان الآية تدل على امامة الائمة الاربعة وذلك لانه تعالى وعد الذين امنوا وعملوا الصالحات من الحاضرين في زمان
محمد وهو المراد بقوله ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم وان يمكن دينهم المرتضى وان يبدلهم بعد الخوف امنا ومعلوم ان المراد بهذا
الوعد بعد الرسول لان استخلاف غيره لا يكون الا بعده ومعلوم انه لا نبي بعده لانه خاتم الانبيا فاذن المراد بهذا الاستخلاف طريقة الامامة ومعلوم
ان هذا الاستخلاف الذي هذا وصفه انما كان في ايام ابي بكر وعمر وعثمن لان في ايامهم كانت الفتوح العظيمة وحصل التمكين وظهور الدين والامن
ولم يحصل ذلك في ايام علي فان قيل الآية متروكة الظاهر لانها تقتضي حصول الخلافة لكل واحد ممن عمل صالحا ولم يكن الامر كذلك نزلنا عنه لكن لم
لا يجوز ان يكون المراد من قوله ليستخلفنهم هو انه تعالى يسكنهم في الارض ويمكنهم من التصرف لا خلافة الله ومما يدل على انه لا يجوز حمله على خلافة الله
انه من مذهبكم انه صلى الله عليه وسلم لم يستخلف احدا وروي عن علي انه قال اترككم كما ترككم رسول الله نزلنا عنه لكن لم لا يجوز ان يكون المراد منه عليا والواحد قد يعبر عنه
بلفظ الجمع على سبيل التعظيم كقوله تعالى انا انزلناه في ليلة القدر وقال في حق علي والذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون نزلنا عنه ولكن نحمله
على الائمة الاثنى عشر والجواب عن الاول ان كلمة من للتبعيض فقوله منكم يدل على ان المراد من هذا الخطاب بعضهم وعن الثاني ان الاستخلاف بالمعنى
الذي ذكرتموه حاصل لجميع الخلق فالمذكور هنا في معرض البشارة ينبغي ان يكون مغايرا له واما قوله تعالى كما استخلف الذين من قبلهم فالذين
كانوا قبلهم فقد كانوا خلفاء تارة بسبب النبوة واخرى بسبب الامامة والخلافة حاصلة في الصورتين وعن الثالث انه وان كان من مذهبنا انه لم
يستخلف احدا بالتعيين لكنه قد استخلف بذكر الوصف والامر بالاختيار فلا يمتنع في هؤلاء الائمة انه تعالى استخلفهم وان الرسول استخلفهم على هذا
الوجه ولذلك قالوا لابي بكر خليفة رسول الله فالذي قيل انه لم يستخلف اريد به على وجه التعيين واذا قيل استخلف فالمراد منه على طريقة الوصف والامر
بالاختيار وعن الرابع ان حمل الجمع على الواحد مجاز وهو خلاف الاصل وعن الخامس انه باطل لوجهين احدهما ان قوله تعالى منكم يدل على ان هذا الخطاب
كان مع الحاضرين وهؤلاء الائمة ما كانوا حاضرين الثاني انه تعالى وعدهم القوة والشوكة والنفاذ في الحكم ولم يوجد ذلك فيهم فثبت بهذا
صحة امامة الائمة الاربعة وبطل قول الرافضة الطاعنين على ابي بكر وعمر وعثمن وبطلان قول الخوارج الطاعنين على عثمن وعلي انتهى كلام الامام واقول
وبالله التوفيق فيه نظر من وجوه اما اولا فلان ما اجاب به عن الاول من ان كلمة من للتبعيض في الآية انما يقتضي كون الذين امنوا وعملوا
الصالحات بعض الناس المكلفين لا كون الموعود بالاستخلاف بعض الذين امنوا وعملوا الصالحات فظاهر الآية يقتضي استخلاف كل من امن وعمل
صالحا كما ذكره المعترض واما ثانيا فلان ما اجاب به عن الثاني ممنوع لان كون الاستخلاف بالمعنى الذي ذكره المعترض حاصلا لجميع الخلق ممنوع لان المعترض
فسر الخلافة المقابلة للخلافة الالهية بالسكون في الارض والتصرف فيها مطلقا واراد بالتصرف في الارض التصرف الحاصل للملوك المتصرفين في بعض
الاقطار والاقاليم والبلاد بلا حصول شرائط الخلافة الالهية فيهم ومثل هذا التصرف غير حاصل لجميع الخلق وهو ظاهر جدا واما ما ذكره من حصول
الخلافة للذين اشار اليهم سبحانه وتعالى بقوله كما استخلف الذين من قبلهم كانوا خلفاء بطريق النبوة او الامامة فتشبيه من تاخر عنهم بهم يقتضي كونهم خلفاء
بالمعنى [illegible] سهل [illegible] الظاهرة لان من يقول بحمل الخلافة في جانب المشبه على غير الخلافة الالهية كذا يقول بحملها
على ذلك في جانب المشبه به [illegible] خلفا انبيا او ائمة لكن الذين كانوا خلفا [illegible] في دينهم واما ثالثا فلان ما اجاب به عن الثالث
مدخول لانه على قولين في الخلافة بالنص [illegible] او بالاختيار [illegible] النص والذين قالوا ان الخليفة لا يكون الا بالنص من الله تعالى ورسوله قالوا
الخليفة هو علي واولاده والذين قالوا بالاختيار [illegible] فالقول بالنص مجملا ومعينا في حق غيرهم يكون ثالثا خارقا للاجماع
واختراعا من [illegible] على الالزام [illegible] هذا التاويل [illegible] المهدي [illegible] ابي بكر وعمر [illegible] لم يستخلف فان

رسول الله

رسول الله صلى الله عليه وسلم يستخلف وان استخلف فمن ابا بكر استخلف ووجه الاباء ان النفي والاثبات في ذلك انه يقتضيا ورودهما على موضع واحد كما لا يخفى وانه قال تعالى
كما استخلف الذين من قبلهم ومن المعلوم ان الذين استخلف من قبل كادم وداود وهرون انما كان خلافتهم على النص والتعيين من الله تعالى لا على طريق
الاختيار من الامة سيما اختيار جماعة منهم لواحد على التعيين تارة واختيار واحد منهم لواحد غيره وتعيين من ستة نفر على طريقة الشورى اخرى وايضا كان اراء
الناس مختلفة فالغالب ان يكون اختيارهم مورثا للفتنة والنزاع كما صرح به الشيخ ابو علي قدس سره في الهيات الشفاء فكيف يفوض الله تعالى ذلك الى اختيار الامة
وقال الغزالي في منهاج العابدين واما التفويض فتامل فيه اصلين احدهما انك تعلم ان الاختيار لا يصلح الا لمن كان عالما بالامور بجميع جهاتها ظاهرها
وباطنها حالها وعاقبتها والا فلا يأمن ان يختار الفساد والهلاك على ما فيه الخير والصلاح الا ترى انك لو طلبت مبتدئا او قرويا ينتقد لك هذه الدراهم ويميز جيدها
ورديها فانه لا يهتدي لذلك … من الابان … على الصير الجبر بالذهب والفضة … من الخواص لاسرار هذا
العلم المحيط بجميع الامور من جميع الوجوه لا يصلح الا الله رب العالمين وحده لا شريك له فلذلك قال تعالى وربك يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة انتهى
مقاله ومن اللطائف ان الاية المذكورة على ما ذكره صاحب الكشاف والقاضي البيضاوي وغيرهما قد نزلت في شان قريش لاجل انهم لم يروا رسالة الله تعالى لائقا
بحضرة الرسول وكانوا يقولون لولا نزل هذا القران على رجل من القريتين عظيم فرد الله عليهم بان اختيار الرسل واولي الامر في الدين انما يكون من جانبه تعالى
لانه عالم بمصالح العباد وليس لاختيار العباد فيها مدخل واختيار العقد عليهم بالصلاح والفساد وكيف يمكن اختيار الخليفة الا من في باب الامامة من الكتاب
والسنة فالطعن بان جماعة من الانبياء الذين كانوا ناظرين بنور النبوة وبصيرة الرسالة مؤيدين بالمكاشفة الالهية ومخالطة الملائكة لما اختاروا بعض قومهم بعد
الاختيار والتجربة والفحص ظهر اخر الامر رذالة الاختيار وتبين ان الصواب كان خلافه فمن ذلك ان يعقوب اختار كبار اولاده لحفظ ولده يوسف وقد
ظهر ضرره اخرا وكذا اختار موسى سبعين من قومه لميقاتنا فلما حضروا ذلك المقام قالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة وال الامر الى
موسى … انهم كانوا سفهاء فقال اتهلكنا بما فعل السفهاء منا ومن المتفق عليه ان نبينا اختار وليد بن عقبة للارسال الى بني المصطلق لاجل اخذ الصدقات
بينه وبينهم احنة وعداوة فلما قرب من ديارهم وسمعوا به استقبلوه تعظيما لرسول الله فحسبهم مقاتلين فرجع وقال للنبي انهم ارتدوا ومنعوا الزكوة فهم رسول
الله بان يغازيهم لقتال هؤلاء القوم فانزل الله تعالى يا ايها الذين امنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين
وايضا من المتفق عليه ان النبي اختار خالد بن الوليد وبعثه لاصلاح حال بني جذيمة اليهم وهو قد قتل جمعا كثيرا منهم بسبب عداوة وضغن كان في قلبه منهم
من ايام الجاهلية حتى … ظلم وقتلهم وقال صلى الله عليه وسلم في ذلك المقام اللهم اني ابرء اليك مما فعله خالد وكذا ذكر القوم في كتبهم ان
النبي اختار ابا بكر … عمر … حتى فتح الله على يد علي … كرار غير فرار ولا
يخفى على العاقل المنصف انه اذا كان الانبياء مع كمال عصمتهم وفضلهم وتاييدهم من عند الله قد حصل لهم ضرر الاختيار في كثير من الامور فكيف يمكن
الاعتماد على اختيار عدة من الصحابة في بواطن امور الدين مع ظهور انهم لم يكونوا في الظاهر اكثر الامور مهتدين بما كان … عمر …
من نقصان العقل والدين واما ثانيا فلان ما ذكره من ان حمل الواحد على الجمع خلاف الاصل مدفوع بان العدول عن الاصل اذا دل الدليل على خلافه
جائز بل واجب كما في المتشابهات والدليل ههنا عدم صلاحية غير علي للخلافة الالهية كما علم سابقا ويأتي … يجوز حمل الجمع على الواحد تعظيما …
من يجوز حمل الخلافة على الخلافة الثابتة باختيار الناس دون الخلافة الحقيقية الثابتة بالنص من الله ورسوله فهم واما خامسا فلان ما ذكره في الجواب
عن الخامس … بان … احدا من هؤلاء الائمة لم يكن حاضرا عند نزول الاية … الحسن والحسين …
لم يكونوا حاضرين مسلم لكن الخطاب لا يقتضي … توجيه الكلام الى الحاضرين ايضا والى الغائبين والمعدومين تبعا كما تقرر في الاصول …
نفس الخطابات … كانت شاملا للغائبين والمعدومين في زمان النزول لكن التمكين من الدين وتبديل الخوف بالامن لم يحصل لاكثر هؤلاء الائمة الذين لم
يكونوا حاضرين عند النزول قلت الخلافة الالهية لا تستند الى التمكين من الدين كما علم ذلك من حال كثير من الانبياء وكذا الكلام في تبديل الخوف بالامن
ويشهد له قوله تعالى حكاية عن موسى ففررت منكم لما خفتكم على ان تبديل الخوف بالامن لم يحصل لاحد من الخلفاء الثلثة ايضا على ما دل عليه الخبر …
عنه بقوله يعبدونني لا يشركون بي شيئا فان تبديل الخوف بالامن بهذا المعنى لم يحصل في زمان الصحابة الا في بعض المواضع بل لم يحصل الامن
في شيء من المواضع مطردا بالنسبة الى جميع المسلمين كيف وقد قتل في زمان ابي بكر بنو حنيفة وامثالهم من المسلمين الذين اتهموهم بالردة …
… على اهل البيت لاجل اخذ البيعة عنهم واخذ فدك غصبا الى غير ذلك وكذا في زمان عمر وعثمن وكما لا يخفى على من تامل في سلطنتهم …
واما سادسا فلان ما ذكره ثانيا من ان … القوة والشوكة لا يقتضي حصولها في الجميع بل يكفي حصولها في بعضهم لان قوة بعضهم في الدين قوة …
… عن النيشابوري في تفسير قوله تعالى من يرتد منكم عن دينه فسوف ياتي الله بقوم الاية … محاربة …
… فهم بل نقول ان قوله منكم وان كان يقتضي ان يكون الخطاب مع الحاضرين لكن لا يقتضي ان يكون وعد الاستخلاف والتمكين بحصول تلك
لانفسهم بل يكفي في انجاز الوعد حصوله لبعض … مثلا وذلك كما يعد السلطان بعض اهل عسكره … على عسكر عدو …
او لانه … من الايالة والامارة هذا والحق كما صرح به اصحابنا … ان المراد بهذه الخليفة هو مهدي اهل البيت لا جميع
الامة ولا الخلفاء الثلاثة … على فتح بلاد العرب وبعض بلاد العجم في زمانهم كما اشار اليه الناصب ههنا بقوله ونزع الملك من كسرى وقيصر

علي عبادنا علي ما احتج به المصنف هاهنا الزاما من رواية ابن مسعود المروية من طرق نواصب اهل السنة واتماما لذلك لان الظلم من قوله ظهر في الارض شايع في الارض مع ما فيها
وتمكين الكفر وبيد بل الخوف بالامن على الوجه الذي ذكر في الاثر وعلى جهة الاطراد انما يحصل في المهدي الامام الموعود المنتظر الذي قال فيه النبي لو لم يبق من
الدنيا الا يوم واحد لطول الله ذلك اليوم حتى يخرج رجلا من ولدي يواطي اسمه اسمي وكنيته كنيتي يملأ الارض قسطا وعدلا كما ملئت جورا وظلما
نور الله عيوننا بنور لقائه وجعلنا من الحافين حول عرشه وانه رجع الى الائمة كلام الناصب فنقول ان قوله وليس كل ما ذكر متواترا عند اهل السنة وكانه
لا يعلم معنى التواتر مردود بان مراد المصنف قدس سره من المتواتر هاهنا المتواتر معنى لا لفظا كما سيحقق الكلام فيه بعيد ذلك ثم ان كلام هذا الناصب الحاطل
لا يخلو من التواتر الى التواتر لفظا والله تعالى اعلم قال المصنف رفع الله درجته واما السنة فالاخبار المتواترة عن النبي الدالة على امامته وهي
اكثر من ان تحصى فقد صنف الجمهور واصحابنا في ذلك واكثروا ولنقتصر هاهنا على القليل لان الكثير مذكور هناك وهي اخبار الاول ما رواه احمد بن حنبل في
مسنده قال قال رسول الله كنت انا وعلي بن ابي طالب نورا بين يدي الله قبل ان يخلق آدم باربعة عشر الف عام فلما خلق الله آدم قسم ذلك النور جزئين
جزء انا وجزء علي وفي حديث آخر رواه ابن المغازلي الشافعي فلما خلق الله آدم ركب ذلك النور في صلبه فلم يزل في شيء واحد حتى افترقا في صلب عبد المطلب ففي
النبوة وفي علي الخلافة وفي خبر رواه ابن المغازلي عن جابر في آخره حتى قسمها جزئين في صلب عبد الله جزء وفي صلب ابي طالب جزء فاخرجني نبيا واخرج عليا وصيا انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول ذكر ابن الجوزي هذا الحديث بعينه في كتاب الموضوعات في طريقين وقال هذا حديث موضوع على رسول الله والمتهم به في الطريق
الاول محمد بن خلف المروزي قال يحيى بن معين كذاب وقال الدارقطني متروك وفي الطريق الثاني المتهم به جعفر بن احمد وكان رافضيا وقال ابو سعيد
بولس كان رافضيا كذابا يضع الحديث في سب اصحاب رسول الله والنسبة الى مسند احمد باطل وما ذكر ان الاخبار متواترة من النبي على امامته
علي فغير مسلم ولا يعرف معنى المتواتر فان قال ان يبلغ عدد الرواة حدا لا يمكن للعقل ان يحكم بتواطئهم على الكذب فنقول انه في جميع الحديث انه
ليس حديث متواتر الا قوله من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار فهذا الحديث في كل عصر رواه جماعة يحكم العقل على امتناع تواطئهم على الكذب
وبعضهم الحق حديث البينة على المدعي واليمين على من انكر بالمتواتر فكيف هذا الرجل الجاهل بالحديث والاخبار بل بكل شيء حتى اني ندمت من معارضته
كاني جواب المجيب يسقوطه عن مرتبة المعارضة لانحطاط درجته في سائر العلوم معقولها ومنقولها اصولها وفروعها ولكن ابتليت بهذا فصبرت
يحكم بان المنقول من مسند احمد متواتر واحمد بن حنبل قد جمع في مسنده الضعيف والمنكر لانه مسند لا صحيح وهو لا يعرف المسند الا الصحيح ولا يفرق بين الغث
والسمين والمغازلي رجل مجهول لا يعرفه احد علم بعد لعدم نقلها من جملة المصنفين والمحدثين والعجب هذا الرجل لا ينقل حديثا الا من جماعة اهل
السنة لان الشيعة ليس لهم كتاب ولا رواة ولا علماء مجتهدون مستخرجون للاخبار فهو لاثبات ما يدعيه عيال على كتب اهل السنة فاذا كان كذلك فلم لا يروي
عن كتب الصحاح فهو يترك المنقولات في الصحاح بل يطعن فيها ويذكر المناكير والضعاف والمجهولات من جماعة مجهولة منكرة ويجعله سندا لمذهبه الباطل
الفاسد مذهب التعصب والتخبط ثم ما ذكر من التواتر فان ادعى انها متواترة عند اهل السنة والجماعة فقد بينا بطلانه وانه ليس حديث متواتر عندنا الا ما
ذكرناه وان ادعى تواتره عند الشيعة والروافض فكل الناس يعلمون ان عدد الشيعة والروافض في كل عصر من العصر الاول الى هذا العصر ما بلغ حد الكثرة
والاشتهار فضلا عن حد التواتر فلا يمكن لهم دعوى التواتر في اي مدعى كان وما ذكره من الاخبار في هذا الباب اكثرها ضعيف او موضوع لا يصح له
الاسناد الا انه ونحن نذكر ما على دابنا ونتكلم على كل خبر بما هو الحق فيه انتهى واقول احاديث اتحاد النور اظهر صحة من النور على شاهق الطور
لكن المخالفين يريدون ان يطفئوا نور الله بافواههم والله متم نوره ولو كره الكافرون فنقول اولا انه لا يراد كذب هذا الناصب الشقي وتحريفه للكتاب
والسنة وافترائه على الكتب ومصنفيها تهجا الاثر وخوجا عن عهدة الالزام توطئة من بطالته في هذا الكتاب المستطاب فان الحكم بوضع هذا
هذا الحديث او ضعفه لم يوجد في كتب المتأخرين من اهل السنة كمختصر الفيروزابادي والمقاصد الحسنة للسخاوي وكتاب اللآلي للسيوطي وتكملة الزهراني وتذ
الوجيز لها موضوعات الصغاني فانسبه الى ابن الجوزي لا يسلم منه الا بعد ظهور صحة النقل وبعد تسليم ظهوره لا يلتفت اليه فيها من وجهين احدهما
ان الحديث مما اتفق على نقله الفريقان وجرح واحد منهما لا يعارض تعديل الاخر سيما وقد صرح السخاوي في شرح الرسالة المنظومة للجزري في اصول الحديث
بان المعتمد ان ليس في مسند احمد شيء موضوع وهذا القدر كاف فيما نحن بصدده لان ابن الجوزي متهم عند اصحابه بانه تجاوز في حكم الوضع حد الاعتدال
فهو عند الشيعة اولى بذلك خصوصا في مناقب علي ع قال جلال الدين السيوطي في كتبه الثلاثة قد اكثر ابن الجوزي في الموضوعات اخراج الضعيف
بل ومن الحسان ومن الصحاح كما نبه عليه الحفاظ ومنهم ابن الصلاح وقد ميز في وجيزه تلخيصه بحيث لا سبيل الى ادراجها في الموضوعات
حتى في صحيح مسلم وفي صحيح البخاري رواية حماد بن شاكر وابن حبان بحيث في بقية الصحاح والسنن ونقل فيه عن احمد الجدانه قال دعما الوهب ابن الجوزي الطلاقه
الوضع لكلام قائله في بعض رواته فلان ضعيف وليس بقوي او لين فحكم بوضعه من غير شاهد عقل ونقل ومخالفة كتاب او سنة او اجماع ومذاعدوا
مجازفة انتهى وكذا الكلام في يحيى بن معين فانه كان اموريا ناصبيا طاعنا في كل من استشم منه رائحة من محبة اهل البيت ع قال فخر الدين الرازي في
رسالة المعمولة لتفضيل مذهب الشافعي ان يحيى كان ينسب الشافعي الى التشيع وكان شديد الحسد له وكان ابوه احمد بن حنبل على تعظيمه وكان احمد يلومه
على ذلك الحسد وقد طعنوا في يحيى بكثرة طعنه في الناس فقالوا الا ابن معين في الرجال وقبحه سيما عنها والمليك شهيد فمن بد صادقه فهي شاهد
عليه وان بدا نحوا فالقصاصا شهيد انتهى هذا مع ما علم من دأب اهل السنة انهم اذا ظهر لعلماء الشيعة عليهم حديثا يدل على خلافة امير المؤمنين

اولا فضلية

او افضلية او طعن احد من الصحابة الثلاثة من بلد كتب سلافهم واخلافهم في قدح بعض رجاله او تأويله او تخصيصه الى غير ذلك من المنتصر لها

تر واما ما ذكر من ان الحديث المتواتر منحصر عند جميع المحدثين في واحد او اثنين فذلك لو سلم انما هو في الحديث المتواتر لفظا دون المتواتر معنى والمصنف انما ادعى تواتر الحديث المذكور معنى وهو عبارة عن اخبار جماعة بلغوا حدا يمتنع تواطؤهم على الكذب باخبار كثيرة عن امور متعددة تشترك في معنى كلي فان كان كل واحد من تلك الاخبار غير متواتر فان ذلك الكلي المشترك يكون متواترا ضرورة لاخبارهم عن جزئياته المشتملة عليه بالتضمن او الالتزام مثال الاول لو اخبر واحد بان حاتما اعطى مائة دينار واخر بانه اعطى جملا واخر بانه اعطى فرسا وهلم جرا تواتر القدر المشترك وهو اعطاء مال الغير وهو المعبر عنه بالسخاوة لوجوده في الكل والسخاوة التي هي مطلق اعطاء المال للغير جزء لكل من الاعطاءات الجزئية وهذا بحسب الظاهر والا فالسخاوة كما هو المشهور كيفية نفسانية هي مبدأ تلك الاعطاء ومثال الثاني الاخبارات عن وقايع حضرة امير المؤمنين علي بن ابي طالب في حروبه من انه هزم المشركين في خيبر وقتل عمرو بن عبد ود في وقعة الخندق وقد عجز عنه جميع الحاضرين ولم يقدموا على مبارزته وهو ابن نيف في سن اثنى عشرة سنة فضربه ضربة بعد المجادلة والمشاكبة العظيمين وقال النبي صلعم لضربة علي يوم الخندق تعدل عبادة الثقلين ودخل على المسلمين سرور ذلك اليوم لم يدخلهم مثله قط الى غير ذلك مما لا يحصى فانها بعينها تعلم بالقدر المشترك الذي هو الشجاعة وهو امر لازم وهو ظاهر والحاصل ان المخبرين اذا بلغوا حد التواتر ولكن اختلف اخبارهم بالوقايع التي اخبروا بها مع اشتراكها في معنى هو فيه مشترك بينها فالكل يخبرون عن ذلك المشترك ضرورة اخبارهم عن جزئيات المشتملة عليه بالتضمن كما في الاول او المستلزمة له كما في الثاني ومعنى تواتر القدر المشترك هو العلم القطعي به يحصل من سماعها بطريق العادة فاحفظ هذا او نظير ما نحن فيه ما قال ابن حجر المتاخر في صواعقه من ان الحديث الذي اخرجه الشيخان عن ابي موسى الاشعري في مرض موت النبي صلعم من قوله مروا ابا بكر فليصل بالناس الخ حديث متواتر فانه ورد من حديث عائشة وابن عباس وابن مسعود وابن عمر وعبد الله بن زمعة وسالم سعيد الخ فتدبر واما ما ذكره من انحطاط درجة المصنف قدس سره في فن العلوم فهو بجهله معذور وكذلك قد قيل انما يعرف ذا الفضل ذووه ولا يخفى على من تامل في تواريخ الدولة القاهرة الخانية الى السلطان الفاضل السعيد الجايتو محمد خدابنده انار الله برهانه ان زمانهم اكثر زينة للاولياء والعلماء والحكماء والفقهاء وكان معاصر المصنف العلامة خلق كثير كنجم الدين عمر الكاتبي القزويني والقاضي البيضاوي والعلامة الشهرزوري والحكيم احمد محمد الكيشي والمولى الفاضل بدر الدين محمد الحنفي الشوشتري والقاضي نظام الدين عبد الملك المراغي والسيد ركن الدين الموصلي وولده صدر جهان البخاري وغيرهم من مشاهير الحكماء والمتكلمين الذين عجزوا عن مناظرته فسلموا له حقيته مذهبه الى ان اخذ السلطان مع كثير من اهل زمانه من الامامية على التفصيل المشهور والمسطور في سير الجمهور فالقول بانحطاط درجة مثل هذا العلم العلامة الذي سلم علو درجته مثل هذه العلماء الاعلام اندراجه لا له قد يتم مع ظهور ان هذا الناصب الشقي الفضول لا يصلح لحمل غاشيتهم بل لرعي ماشيتهم وبالجملة ما الى به من القول بسقوط درجة المصنف العلامة كلام ساقط قد كفى مؤنة الرد عليه شيوع صيت كماله بين الجمهور وظهور تقدمه وامثاله كالنور على قلل الطور ولا لوم على هذا القاصر الشقي في النفور والانكار المذكور لان ذلك من هزال لذهن مع اهل الجهل والغرور واما قوله وهو لا يعرف المسند الا الصحيح فكلام سقيم والصحيح ان الناصب لا يعرف من الصحيح الا اسما مؤلفه بالصحيح لو سموا جميع المسند والمرسلات بالصحيح لا تساوي الكل عنده في الصحة ومن لم يعلم ان البخاري ومسلما لم يثبتا بما اشترطا من اسباب الصحة وقدروا على تمييز رواة الصحيح من رواة الضعيف وان احمد مثلا لم يميز ذلك بمثله ولم لا يجوز ان يكون جرح من جرحه مسلم وغيره في صحته مثلا ثابتا عنده كما نقل في جواب من عاب مسلما بروايته في صحيحه عن جماعة من الضعفاء والمتوسطين بعد ما نقل النووي في ذلك عن ابن الصلاح وجوها من الجواب منها ان ذلك يمكن ان يكون فيمن هو ضعيف عند غيره ثقة عنده ولا يقال الجرح مقدم على التعديل لان ذلك فيما اذا كان الجرح ثابتا مفسر السبب والا فلا يقبل الجرح اذا لم يكن كذا وقد قال الامام ابو بكر احمد بن ثابت الخطيب البغدادي وغيره ما احتج به البخاري ومسلم وابو داود من جماعة علم الطعن فيهم من غيرهم محمول على انه لم يثبت الطعن المؤثر مفسر السبب انتهى مما بين التنبيه عليه في هذا المقام ان اعتقادهم لصحة جميع ما في جامع البخاري ومسلم ناش عن محض التعصب والحماقة يدل على ذلك ما ذكره ابن حجر العسقلاني في مقدمة شرحه على البخاري في الفصل التاسع في سياق اسماء من طعن فيه من رجال هذا الكتاب حيث قال ينبغي ان يعلم ان تخريج صاحب الصحيح لاي راو كان مقتض لعدالته عنده وصحة ضبطه وعدم غفلته ولا سيما من انضاف الى ذلك من اطلاق جمهور الائمة على تسمية الكتابين بالصحيحين هذا معنى لم يحصل لغير من خرج عنه في الصحيح فهو بمثابة اطباق الجمهور على تعديل من ذكر فيهما انتهى ووجه الحماقة فيه ظاهر لانه لما ادعى البخاري جمع الاحاديث الصحاح في كتابه وسمى هو كتابه بالصحيح لزم الجمهور ذلك الاطلاق والتسمية عرفا وعادة وان كان ما فيه سقيما فان الحرج بان ولحد امنا اذا سمى عبد الزنجي مثلا بالكافور ووافقه الجمهور في ذلك الاطلاق وسموه به مع علمهم بانه من تسمية الشيء باسم ضده ولهذا ترى فقهاء اهل السنة مع حكمهم بتحريم علم المنطق وانسا حكمهم الفلاسفة والحكم بكفرهم يعبرون عن كتابي الشفاء والنجاة لابي علي بن سينا المنتبل لاسمين لا بالمرض والهلاك ونحوهما فلا دلالة في تعبير الجمهور عن كتاب البخاري بالصحيح على تعديل من ذكره فيه من الرواة لما ذكرنا من ان البخاري نفسه سمى كتابه بالصحيح مع وضوح فساده ومن هذا الشارح التصريح به حيث قال في اوائل المقدمة ان المصنف التزم فيه الصحة وان لا يورد فيه الا احاديث صحيحة فهذا اصل موضوعه وهو مستفاد من تسميته اياه بالجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله وسننه وايامه مما نقلنا عنه

من رواية الائمة عنه صرّح بما آه فتدبّر وسيجيء في ايضاح شنيع صحاحهم من هذا الباب في شرح البحث الخامس ان شاء الله تعالى واما قوله والمغازلي رجل مجهول لا يعرفه
احد ولم ينقل احد من العلماء من المصنفين والمحدثين فانكار بارد لا يروج على احد من العلماء المحدثين فان ابن المغازلي هو مؤلف كتاب المناقب ابو الحسن
الفقيه الشافعي الواسطي الذي يعرفه من تأخر من المحدثين ابن حجر المتأخر الشافعي وينقل عنه في كتابه المسمى بالصواعق المحرقة عند ذكر الاحاديث الناشئة من الائمة
الواردة في فضائل اهل بيت النبوة فظهر ان ادعاء الى الحكم بجهالة ابن المغازلي انما هو جهله او تجاهله الناشئ من تعصبه الجاهلية واما قوله والعجب ان
هذا الرجل لا ينقل حديثا الا من جماعة اهل السنة لان الشيعة ليس لهم كتاب ولا رواية ولا علماء مجتهدون الخ فمن اعجب العجاب الذي تشتد به خدعة العوام فهو
ان الشيعة انما يحتجون على اهل السنة باحاديثهم لكونه اتم في الالزام واقوى في الافحام والا فلهم في الحديث ما هو اضعاف الصحاح الستة لاهل السنة كجامع الكافي
للشيخ الحافظ محمد بن يعقوب الكليني الرازي وكتابي التهذيب والاستبصار للشيخ النحرير ابي جعفر الطوسي وكتاب من لا يحضره الفقيه للشيخ الاقدم ابن بابويه
وغيرها من الكتب المشحونة بالاحاديث الصحيحة والحسنة والموثقة المروية من طريق اهل البيت وقد ذكر الشهرستاني في كتاب الملل والنحل جماعة من اكابر
مصنفي الامامية كما مر وبالجملة لما علم المصنف قدس سره ان الخصم وهم اهل السنة لا يتلقون احاديث الشيعة بالقبول عنادا ولجاجا بادر الى الاحتجاج عليهم
باحاديثهم ورواياتهم لانه اوكد في الالزام لما ذكرنا وكما قال والذي قدس سره رباعية خواهی که شود خصم تو عاجز ز سخن منشين بكار قول ايزد من
خصم از سخن تو چون نگردد ملزم او را بسخنهای خودش ملزم کن وكان هذا الناصب الجاهل لم يعرف معنى البحث الالزامي والتحقيقي ومعنى استعمالهما وهذا
غاية الجهل والبعد عن مرتبة ارباب التحصيل كما لا يخفى على المحصل واما قوله فكل الناس يعلمون ان عدد الشيعة والروافض في كل عصر من العصر الاول الى
هذا العصر ما بلغ حد الكثرة والاستفاضة اه ففيه اولا ان ذلك الكل الذي تمسك بعلمهم هم المتسمون باهل السنة الجهال الذين قال فيهم فكلهم
لا خير في كلهم فلعنة الله على الكل فلا يصير علمهم حجة على غيرهم وثانيا ان نفيه لبلوغ الشيعة حد التواتر في عصر من الاعصار اعجب وكذب محض
يدل على جهله باحوال بلدان الشيعة كالمشاهد من اهل المدينة الطيبة والكوفة ونواحيها وقم وكاشان وسبزوار وتون مما لم يوجد فيها قط غير الشيعة
فضلا عن البلاد المشتركة ويشهد بما ذكرنا بجلاء فيعيانه اشياء منها ما ذكره الذهبي الشامي في اول كتاب ميزان الاعتدال في احوال الرجال عند ذكر
ابان بن تغلب من انه شيعي صلب لكنه صدوق فلنا صدقه وعليه بدعته وقد وثقه احمد بن حنبل وابن معين وابو حاتم انه ثقة وذكره ابن عدي وقال انه كان غاليا في
التشيع ثم قال ان قيل كيف يحكم بثقة المبتدع مع ان العدالة المنافية للبدعة ماخوذة في تعريف الثقة قلنا الغلو في التشيع والتشيع بلا غلو كان كثيرا
في التابعين وتبع التابعين مع انهم كلهم كانوا من اهل الدين والصدق والورع فلو رد حديث هؤلاء مع كثرتهم لضاع كثير من الاثار النبوية وهذه مفسدة
ظاهرة انتهى كلامه ووجه شهادته على ما ذكرنا ظاهر ومنها ما ذكره ابن اثير الجزري في شرح كتاب النبوة من جامع الاصول ان المذاهب المشهورة في الاسلام
الذي عليها مدار المسلمين في اقطار الارض مذهب الشافعي وابي حنيفة ومالك واحمد ومذهب الامامية وقال ان مجدد مذهب الامامية على راس المائة الثانية
هو الامام علي بن موسى الرضا وعلى راس المائة الثالثة محمد بن يعقوب الرازي وعلى راس المائة الرابعة المرتضى الموسوي ومنها قال الشيخ عماد الدين ابن كثير الشامي
الشافعي في حوادث سنة ثلث عشر واربعمائة من تاريخه توفي فيها ابن المعلم شيخ الروافض والمصنف لهم والمحامي عن حوزتهم وكان يحضر مجلسه خلق من العلماء
من سائر الطوائف وكان من جملة تلامذته الشريف المرتضى وقال اليافعي في تاريخه توفي فيها عالم الشيعة وامام الرافضة صاحب التصانيف الكثيرة المعروف بالمفيد
وبابن المعلم ايضا البارع في الكلام والجدل والفقه وكان يناظر كل عقيدة بالجلالة والعظمة في الدولة البويهية وكان كثير الصدقات عظيم الخشوع كثير
الصلوة والصوم خشن اللباس وكان عضد الدولة ربما زار الشيخ المفيد عاش ستا وسبعين وله اكثر من مائتي مصنف وكانت يوم وفاته مشهورا وشيعه
ثمانون الفا من الرافضة والشيعة واراح الله منه انتهى ومنها انه قال صدر العلماء الامير صدر الدين محمد الشيرازي في اوائل حاشيته الجديدة على الشرح الجديد
للتجريد بعد تحقيق معنى افعل التفضيل في قول العلامة المحقق قدس سره وعلى اكرم اجلة ما هذه عبارته اختلف المسلمون في افضلية بعض الصحابة فذهب اهل
السنة الى ان ابا بكر افضلهم واثبتوا ذلك بوجوه مذكورة في موضعها وبنوا على ذلك ان غيره ليس افضل منه ومنعوا اطلاق الافضل على غيره منهم وذهب
الشيعة الى ان عليا افضلهم واثبتوا ذلك بما لهم من الدلائل وبنوا على ذلك ان غيره من الصحابة ليس افضل منه ومنعوا عن اطلاق الافضل على احد من الصحابة غيره
واستمر هذا الخلاف والنزاع بينهما وفي كل من الطائفتين جم غفير كانوا يعرفون ما للكلمة من حق المعرفة فلو كان معنى الصيغة ما ظنه هذا القائل لصح ان يكون كل
واحد منهما افضل من الاخر ولم يتمش هذا الخلاف والنزاع والمنع وكيف يجوز ان يكون معناها ما ذكره ذلك ولم يتنبه له احد من هذه الجماعات الكثيرة وبقي
الخلاف والبناء والمنع المذكورة بين الطائفتين قريبا من ثمانمائة سنة انتهى كلامه ومنها ما طويناه على غره حذرا عن الاطناب المفضي الى الاسهاب قال المصنف
رفع الله درجته الثاني من مسند احمد لما نزل وانذر عشيرتك الاقربين جمع النبي من اهل بيته ثلثين فاكلوا وشربوا ثلثا ثم قال من يضمن عني ديني
ومواعيدي ويكون خليفتي ويكون معي في الجنة فقال علي انا فقال انت ورواه الثعلبي في تفسيره بعد ثلث مرات في كل مرة اسكت القوم غير علي انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول هذا الحديث ذكره ابن الجوزي في قصة طويلة والبعض تكون خليفتي وهذا من وضعه او من وضع مشايخه من شيوخ الرفض
واهل التهمة والافتراء وفي مسند احمد بن حنبل لفظ تكون خليفتي غير موجود بل هو من الحاق الرفضة وهذا الكتاب اليوم موجود وهم لا يبالون
عن جملة الكذب والافتراء بل الرواية ويكون معي في الجنة وهو من فضائل امير المؤمنين حيث اقبل اذ الناس ادبروا واقدم اذ الناس احجموا وفضائله اكثر
من ان يحصى الله تعالى بعد الخوي انتهى واقول بل حديث خليفتي خلف باطل من اباطيل الناصب فان هذا الحديث قد ذكره ابن الجوزي في كتاب الموضوعات

هذيم

بإسلام

فقد حكم عليه بالوضع فكان ينبغي وفي الحديث بعد ذلك بان لفظ خليفتي غير موجود فيه وان ذكره في كتاب اخر لابن الجوزي فكان ينبغي ان يذكر
ذلك الكتاب حتى يرجع اليه في تحقيق ذلك حيث ابهم الكلام في ذلك دل على تخرصه واضطرابه وكيف يكون من الموضوعات مع ما مر نقلا عن السخاوي
انه قال ليس في مسند احمد شيء من الموضوع وقوله هذان الكتابان موجودان مسلم لكن الظاهر انهما لم يكونا موجودين في البلاد الذي قصد التنا
ويبيع بقية الكاسد على اهلها اعني بلاد ما وراء النهر [illegible] فلبسوا انهم يكتفون بمجرد نقل حديث على من فضايل امير المؤمنين فلم يرجع اولياء
الناصب الى مسند احمد وتفسير الثعلبي حتى يحقق لهم لغاية العجز والاضطراب بين الاقرار في الجواب تارة وقوله بعضهم يروي ويكفي في ثبوت المدعي [illegible]
انه يكبر الدال الا بغضها اذ لم يكن عليه [illegible] من يقع [illegible] فانه لما روي من انه في ايام [illegible] طلب جماعة الذين هم المنافقون [illegible] احد شاكر
مرارا [illegible] من غير [illegible] لان ضمان حفظ الدين بكل الدال هو الذي يصعب على الناس ارتكابه حتى سكت القوم عن اجابته بعد تكرر النبي
ذلك ثلث مرات كما في رواية الثعلبي ولو كان المراد الدين بفتح الدال لو كان المراد [illegible] لبعض المال في غرض ما عليه ذمة النبي من الدين لكان المتكفل
من ذلك ابو بكر الذي صرف اموالا كثيرة في سبيل الله على ما يرويه القوم ولا ريب ان ضمان [illegible] يكون خليفة ان قيل [illegible] ذكر المواعدة
بكون الدين المذكور [illegible] فلا جاز ان يكون المراد المواعدة باعطاء احد شيئا من [illegible] المال كما وقع لابن مسعود [illegible] من احوال
الدال على [illegible] وسلم فلابد من [illegible] عند قضاء الدليل الدال على امامة بلا فصل فهو [illegible] ثبوت [illegible] النبي [illegible] من كل [illegible]
المحقق قدس سره في التجريد [illegible] له لقوله انت اخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال انتهى على ان ما اجرى الله تعالى على لسانه
القبل اذا الناس [illegible] اقدم اذا الناس احجم كان في المرام كما لا يخفى على ذوي الافهام قال المصنف رفع الله درجته الثالث [illegible] عن سلمان
قال يا رسول الله من وصيك قال يا سلمان من كان وصي اخي موسى قال يوشع بن نون قال فان وصيي ووارثي يقضي ديني وينجز موعدي علي بن ابي طالب
انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول الوصي يتوهم [illegible] المراد منه [illegible] بالعلم والهداية وحفظ قوانين الشريعة وتبليغ العلم والمعرفة فان اريد هنا
من الوصي هذا انه كان وصيا لرسول الله ولا خلاف في هذا وان اريد الوصية بالخلافة واني قد ذكرنا بالدلايل العقلية والنقلية عدم النص
في خلافة علي ولو كان نصا جليا لما [illegible] العساكر [illegible] العرب سيما الانصار انتهى واقول الوصي بالمعنى الاول الذي
ذكره الناصب ايضا يستدعي ان يكون هو المتعين للخليفة اذ ليس معنى الخليفة الا من قضى النبي بالعلم والهداية وحفظ قوانين الشريعة وتبليغ العلم
والمعرفة واني حصل هذا الحفظ والتبليغ للثلثة المتحيرين في [illegible] الجاهلية فضلا عن ضبط معاني الكتاب والسنة ولو سلم فنقول الوصي هنا
بمعنى الامام والخليفة بدليل جعل علي [illegible] بمنزلة يوشع في الوصاية والامامة عن موسى فان يوشع كان وصيا واماما بعد موسى كما صرح
الاعلام ومنهم محمد الشهرستاني الاشعري في اثناء بيان احوال اليهود حيث قال ان الامر كان مشتركا بين موسى وبين اخيه هرون اذ قال اشركه في امري
فكان هو الوصي فلما مات هرون في حيوته انتقلت الوصاية الى يوشع وديعة ليوصلها الى شبير وشبر ابني هرون قرارا وذلك ان الوصية والامامة
بعضها مستقر وبعضها مستودع انتهى كلامه بعبارته وهو مما يجعل قوله انت مني بمنزلة هرون من موسى نصا في كون المراد من المنزلة منزلة الوصاية
والامامة فافهم واما ما ذكره من انا قد ذكرنا بالدلايل العقلية والنقلية عدم النص في خلافة علي فحواله على العدم المحض لانه لم يسمع عن الناصب المعهود
من السمع والعقل القاطع [illegible] دليل عقلي او نقلي على ذلك وانما [illegible] ما سبق من التشكيكات في الادلة العقلية النقلية التي ذكرها
المصنف قدس سره وقد اوضحنا بطلان تلك التشكيكات باوضح وجه تم بينا بحمد الله تعالى ولعله اراد بالدليل العقلي والنقلي النقض الركيك الذي [illegible]
مهنا بقوله لو كان نصا جليا لم يخالف [illegible] وهذا كما اشرنا اليه سابقا مصادرة ظاهرة لا يخفى بطلانه على [illegible] انتهى واما قوله وان خالف
لم يطعهم العساكر فقد سبق جوابه اجمالا من ان الصحابة كانوا على طبقات ثلاث سادات واتباعهم مقلدون اما السادات فانما اجتمع اكثرهم وهم قريش
على كتمان النص ومخالفته لانهم كانوا على شنآن [illegible] ويبغضون لما [illegible] الحسد [illegible] من يفضل النبي عليا [illegible] عليهم في بطون
الواطن كلها واما بغضهم اياه فلانه كان [illegible] اكابر القوم ولم يكن بطن من بطون قريش الا وكان لهم على علي دعوى دم اراقه في سبيل الله
[illegible] الناصب ولا شبهة عند من اعترف بالعادة والطبايع البشرية في ان من قتل اقارب قوم [illegible] واخوانهم واولادهم فانهم يبغضونه دون
قبله ولا يالون جهدا في منعه ما يرومه ان استطاعوا وكيف يستبعد ذلك عن النفوس الامارة [illegible] من اعمارهم في الكفر والجاهلية مع ان
مع عصمة [illegible] حمزة رضي الله عنه بعد اسلامه الذي يجب ما قبله [illegible] اسلم [illegible]
جهلا [illegible] كما ذكره صاحب [illegible] واما اتباعهم فانهم كتموا وخالفوا اتباعا لساداتهم واما باقي الناس فكانوا [illegible] فلما رأوا اقدام
متقدميهم [illegible] اهل البصيرة منهم على ما اقدموا عليه اعتقدوا ان ما سمعوا من ذلك ليس نصا وانما كان دليلا على التفضيل على ما
[illegible] قد اوقعوا الشبهة على قلوب بعضهم [illegible] علي في [illegible] مشتغلا بتجهيز النبي واما الاقلون وهم الاعظمون
قدرا فلم [illegible] زجروا ابا بكر [illegible] اختيارا كما مر مفصلا قال المصنف رفع الله درجته الرابع من كتاب المناقب
لابي بكر احمد بن مردويه وهو حجة عند المذاهب الاربعة رواه باسناده [illegible] قال دخلنا على رسول الله [illegible] فقلنا من احب [illegible]
كنا نعد [illegible] ان كانت [illegible] قال هذا علي اقدمكم سلما واسلاما انتهى قال الناصب خفضه الله اقول هذا الحديث نص [illegible] فضيلته

وان النبي يحبه حبا شديدا ولا يدل على النص بامارته ولو كان رسول الله ناصا على خلافته لكان هذا محل اظهاره وهو ظاهر فانه لما لم يقل انه
الامير بعدي علم عدم النص فكيف يصح الاستدلال به انتهى واقول قد عرفت سابقا ان النص على المعنى المراد كما يكون بالدلالة على ذلك بمجرد
مدلول اللفظ كذلك يكون بما فيه القرائن الواضحة النافية للاحتمالات المخالفة للمعنى المقصود وما نحن فيه من هذا القبيل فان قول السائل وان كان
امرك جامعه وان كانت نائبة كذا ونحو مع قوله ص هذا علي امير عليكم نص على ارادة الخلافة فان قوله هذا امير عليكم بمنزلة الدليل على اهليته للتقدم على
سائر الامة فقوله لو كان رسول الله ناصا لقال انه الامير بعده من باب التعنت من الطريق الخارج عن شرع المحصلين بل لو قال النبي ذلك لكان
يتعسفا الناصب الشقي ويقول الامارة ليست صريحة في الخلافة لاستعمالها في امارات الجيوش وفي امارة قوم دون قوم كما قال الانصار منا امير
ومنكم امير وبالجملة التصريح والتطويل لا ينفع المعاند الجاهل ولو تليت عليه التوراة والانجيل **قال المصنف** رفع الله درجته الخامس من كتاب
ابن المغازلي الشافعي باسناده عن رسول الله انه قال لكل نبي وصي ووارث وان وصيي ووارثي علي بن ابي طالب انتهى **وقال الناصب** خفضه الله
اقول قد ذكرنا معنى الوصي وانه غير الخلافة فقد يقال هذا وصي فلان على الصبي ويراد به انه القائم بعده بامر الصبي وهو قريب من الوارث
ولهذا اقترنا في هذا الحديث بالوارث وليس هذا نصا في الخلافة ان صح الرواية انتهى **واقول** قد ذكرنا ايضا هناك ان اصل معنى الوصية في اللغة
هو الوصل ومعناه العرفي ان يصل الموصي تصرفه بعد الموت بما قبل الموت اي تصرف كان فالوصي اذا اطلق يكون المراد به الاولى بالتصرف في امور
الموصي جميعها الا ما اخرجه الدليل وانما يطلق على الولي الخاص كولي الطفل بالاضافة والتقييد فيكون المراد بالوصي حيث اطلقه النبي في شأن
وصيه الخلافة واولوية التصرف فيثبت ما ادعينا واما ما ذكره من قرب معنى الوراثة للوصية فلا يخفى بطلانه على ورثة العلم ولنضرب عنه صفحا
قال المصنف رفع الله درجته **السادس** في مسند احمد وفي الجمع بين الصحاح الستة ايضا ان رسول الله بعث براءة مع ابي بكر الى اهل مكة فلما بلغ
ذا الحليفة بعث اليه عليا فرده فرجع ابو بكر الى النبي فقال يا رسول الله انزل في شيء قال لا ولكن جبرئيل جاءني وقال لا يؤدي عنك الا انت او رجل منك
انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول حقيقة هذا الخبر ان رسول الله في السنة الثامنة من الهجرة بعث ابا بكر الصديق امير الحاج وامره ان يقرأ اول سورة البراءة
على المشركين في الموسم وكان بين النبي وقبائل العرب عهود فامر ابا بكر ان ينبذ اليهم عهدهم الى المدة اربعة اشهر كما جاء في صدر سورة البراءة فسيحوا
في الارض اربعة اشهر وامر ايضا ابا بكر ان ينادي في الناس ان لا يطوف بالبيت عريانا ولا يحج بعد العام مشرك فلما خرج ابو بكر الى الحج امر رسول الله
عليا في تبليغ سورة براءة لانها كانت مشتملة على نبذ العهود وارجاعها الى اربعة اشهر وان العرب كانوا لا يعتبرون نبذ العهد وعقده الا من صاحب العهد او من
احد من قومه وابو بكر كان من بني تيم فخاف رسول الله ان لا يعتبر العرب نبذ العهد وعقده الى اربعة اشهر من ابي بكر لانه لم يكن من بني هاشم فبعث عليا
لقراءة سورة البراءة ونبذ عهود المشركين وابو بكر على امره من امارة الحج والنداء في الناس بان لا يطوف بالبيت عريانا ولا يحج بعد العام مشرك فلما وصل علي الى
ابي بكر قال له اتوا امير او مأمور قال بل مبلغ لنبذ العهود فذهبا جميعا الى امرهم فلما حجوا ورجعوا قال ابو بكر لرسول الله فداك ابي وامي يا رسول الله انزل في
شيء قال لا ولكن لا يبلغ عني الا انا او رجل من اهل بيتي هذا حقيقة هذا الخبر وليس فيه دلالة على نص ولا قدح في ابي بكر واما ما ذكر ان رسول الله قال لا
ولكن جبرئيل اتاني فهذا من ملحقات الرفضة وليس في اصل الحديث هذا الكلام انتهى **واقول** ما ذكره في حقيقة الخبر لا حقيقة له لما اشرنا اليه سابقا من انه لو كان
المتعارف ما اختلقوه من عدم قبول العرب نبذ العهد وعقده الا من صاحب العقد او من احد من قومه لما اخفي ذلك على النبي اولا ونزيد عليه هنا ونقول
لو كان كذلك لما اخفي على ابي بكر ولم يلحقه شدة الخوف مما حصل له كما يدل عليه ما نقله الناصب ايضا من قوله انزل في شيء يا رسول الله ونقول ايضا ان كون
عقد العهد مما يتوقف على النسب يوجب علم الطرفين به واعتمادهما عليه ظاهر واما نبذ العهد فانما يتوقف على وصول خبره بحيث يحصل لهم الامان
فحصل ذلك على من بعثه اليهم ولو بمجرد كتابه وختمه لان النبذ سلب لا يستدعي مؤونة ايجاب العهد كما لا يخفى فلولا ان الغرض من ابلاغ علي مع خليفته
خصوصا خصوصيته في انتظام الحج وكف المشركين بباسه وخوفه عن تعرض المسلمين ونحو ذلك من الحكم لارسل عمه عباسا او اخاه عقيلا او جعفرا او
اكبرهما منه وغيرهم من بني هاشم سيما وقد ذكروا ان عليا استعد بلسان الخطيب فاحد ثابت السن فقال النبي لا بد ان تذهب بها او اذهب بها قال اذا
كان كذا فانا اذهب بها يا رسول الله قال اذهب فسوف يثبت الله لسانك ويهدي قلبك هذا ومعلوم ان اقدام علي على ذلك الامر العظيم حيث انه قتل خلقا
عظيما من اهل مكة ولم يتداخله خوفا من قدومه عليهم وموسى بن عمران مع عظم شأنه وشرف منزلته قد خاف في قدومه وهو نبي على فرعون وقوم القبط
لاجل قتل نفس واحدة وفي حديث عن الباقر انه قام علي على اهل التشريق بنداء ذمة الله ورسوله بريئة من كل مشرك فسيحوا في الارض اربعة اشهر ولا
يحج بعد العام مشرك ولا يطوف بالبيت بعد اليوم عريان فقام خداش وسعيد اخوا عمرو بن عبد ود فقالا وما برئنا على اربعة اشهر بل برئنا منك ومن
ابن عمك ليس بيننا وبين ابن عمك الا السيف والرمح وان شئت بدأنا بك فقال علي هلموا ثم قال واعلموا انكم غير معجزي الله الاية ومن شرف فضله
على فضل الانبياء اولي العزم كان اولى بالتقدم على جميع الفضلاء الا ابتداء في اللبس لبديلا خسيطة في حرم من الحروب هذا الانفاق كان اوان يوم الحجة
سنة سبع من الهجرة واذانا على ما الى الناس يوم عرفة ويوم نحر وهذا هو الذي اراد الله ابراهيم حين قال واذن في الناس بالحج وطهر بيتي للطائفين والقائمين والركع السجود
فكان الله امر الخليل بالنداء اولا بقوله واذن في الناس بالحج وامر اولى بالنداء اخيرا وكان نبذ العهد مخصصا بمن عقدها ومن يقوم مقامه في فرض الطاعة
وجلالة القدر وعلو المرتبة وشرف المقام وعظم المنزلة ومن لا يرتاب بفعاله ولا يعترض في مقاله ومن هو كنفس العاقد من امره وحكمه حكمه واذا حكم

قد ذكر قصة البراءة بتمامها في الآيات النازلة في موضعين سابقين منه

جكم

بحكم مضى واستقر وأمن فيه الاعتراض وكان سبب العهد قوة الاسلام وكمال الدين وصلاح امر المسلمين وفتح مكة واتساق احوال الصلاح واراد الله تعالى ان
يجعل ذلك كله على يد علي بن ابي طالب عليه السلام تنويهاً باسمه وتعلية لذكره وتنبيهاً على فضله ودلالة على علو قدره وشرف منزلته على من لم يحصل له شيء من ذلك وبالجملة
ان بين العزل والولاية فرقاً عظيماً وبوناً كبيراً لا يخفى على من رزق الحجى وفي المثل السائر العزل طلاق الرجال فان كانت الولاية لاجل من النبي بحسب اجتهاده
فعزله من الله سبحانه بحسب نقيضه لان فعله تعالى على باطن الاحوال وفعل النبي على ظاهرها واذا كان ابو بكر لم يصلح لتأدية ايات يسيرة فكيف يصلح للامامة
لان الامام مترجم عن الكتاب العزيز باجمعه وعن السنة باسرها ومعلوم ان الافعال الصادرة عن الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وآله متعالية عن العبث فما الوجه في انفاذ الرجل
اولاً واخذها منه ثانياً الا التنبيه على الفضل وتنويهاً بالاسم وتعلية للذكر وفضيحة من ارتضى لتأديتها وعكس ذلك فيمن عزل وثبوت هذا ان
رسول الله اختصم اليه رجلان في بقرة قتلت حماراً فقال احدهما يا رسول الله بقرة هذا قتلت حماري فقال رسول الله اذهبا الى ابي بكر واسألاه عن ذلك
فجاءا الى ابي بكر وقصا عليه قصتهما فقال كيف تركتما رسول الله وجئتماني قالا هو امرنا بذلك فقال لهما بهيمة قتلت بهيمة لا شيء على ربها فعادا الى النبي صلى الله عليه وآله
فاخبراه بذلك فقال لهما امضيا الى عمر واسألاه القضاء في ذلك فذهبا اليه وقصا عليه قصتهما فقال لهما كيف تركتما رسول الله وجئتماني فقالا هو
امرنا بذلك قال فكيف لم يامركما بالمصير الى ابي بكر فقالا قد امرنا بذلك فصرنا اليه فقال ما الذي قال لكما في هذه القضية قالا له كيت وكيت قال ما ارى
فيها الا ما راه ابو بكر فعادا الى النبي فاخبراه بالخبر فقال اذهبا الى علي بن ابي طالب ليقضي بينكما فذهبا اليه فقصا عليه قصتهما فقال عليه السلام ان كانت البقرة
دخلت على الحمار في منامه فعلى ربها قيمة الحمار لصاحبه وان كان الحمار دخل على البقرة في منامها فقتلته فلا غرم على صاحبها فعادا الى النبي فاخبراه
بقضيته بينهما فقال لقد قضى بينكما بقضاء الله عز وجل ثم قال الحمد لله الذي جعل فينا اهل البيت من يقضي على سنن داود في القضاء وقد روى هذه
القضية بعض اهل المذاهب الاربعة وذكر انها جرت في قضاء علي عليه السلام باليمن وظاهر هذا الحال انه قصد بها الرسول صلى الله عليه وآله ان يبين بها فضل علي عليه السلام وان هذين
الرجلين يجهلان القضاء في بهيمة فكيف يصلحان للامامة لان الامام يجب ان يكون حاوياً على ما يحتاج اليه الرعية من سائر العلوم جليلها وحقيرها كثيرها وقليلها
وتنبيه على ان ابن عمه وانه عليه السلام يقضي بقضاء داود عليه السلام وان هذين الرجلين لم يحكما بما انزل الله وقد ذم الله من لم يحكم بما انزل الله وتنبيه على ان من يهدي الى الحق احق
ان يتبع بقوله تعالى افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون وفيه كفاية على الدلالة على انه عليه السلام احق بالامامة من غيره ومعلوم
ان القضاء بين الناس من منال الانبياء او الائمة فلا يجوز ان يحكم احد في زمن الانبياء وفي حضورهم الا نائب يريد النبي ان ينوه بذكره ويبين منزلته عند امته
ليقتدوا به بعده او من ثبوت الحكومة في زمن النبي لتدل الحكومة على نبوته لا على نيابته كقوله تعالى ففهمناها سليمان فكان تفهيم سليمان في حكومة الكرم
والغنم دليلا على نبوته واستحقاق الامر في حياة ابيه وبعد وفاته وحيث كانت الحكومة دليلا على استحقاق النبوة والامامة وكانت النبوة ممتنعة
في حق علي عليه السلام ثبتت له الامامة بهذه الطريقة وفي ذلك ثبوتها له بعد النبي بلا فصل عند من نظر بعين الحق والانصاف وترك حب التقليد جانباً
ولو كان دفع البراءة وانفاذ الخصمين الى علي عليه السلام اولاً ما وضح هذا الوضوح ولجاز ان يخطر بخواطر الناس ان في الجماعة غير علي عليه السلام من يصلح ان يكون مؤدياً بالبراءة
او قاضياً بين الخصمين قائماً في ذلك مقام رسول الله ولنعم ما قال الحبر ابن عباس رضي الله عنه في قوله شعر: براءة اسرلي في القول وانبسطي فقد لا بست حبالا
من توليه واما ما يشعر به كلام الناصبي من ان ابا بكر لم يرجع عن الطريق بل انطلق مع علي عليه السلام مشتغلا بامارة الحج فهو من زيادات بعض متاخري اصحابه
كرزين العبدري والا فرواية صاحب جامع الاصول عن انس صريحة في الرجوع والعزل حيث قال بعث النبي ببراءة مع ابي بكر ثم دعاه فقال لا ينبغي لاحد ان يبلغ
هذا الا رجل من اهلي فدعا علياً فاعطاه اياها وقد صرح صاحب الجامع بما ذكرنا من الزيادة حيث قال بعد نقل الرواية التي ذكرناها وزاد
رزين فانه لا ينبغي ان يبلغ عني الا رجل من اهلي ثم اتفقا فانطلقا الحديث واما انكار الناصبي لنزول جبرئيل بعزل ابي بكر ونصب علي عليه السلام لاداء البراءة وادعاؤه
ان ذلك منه صلى الله عليه وآله كان على وجه التبليغ والجهد والتنبيه للعادة المعهودة دون الوحي مع قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى الا يكفي
في دفعه ما رواه المصنف عن مسند احمد والجمع بين الصحاح الستة فان صاحب هذا الجمع هو رزين العبدري ذكر ذلك في الجزء الثاني من كتابه في تفسير سورة
براءة في صحيح ابي داود وهو السنن وصحيح الترمذي عن ابن عباس فليطالع ثمة ليتضح حقيقة الحال وحقيقة المقال قال المصنف رفع الله درجته
السابع في الجمع بين الصحاح الستة وتفسير الثعلبي ورواية ابن المغازلي الشافعي اية المناجاة واختصاص امير المؤمنين عليه السلام بها تصدق بين يدي نجواه فالمناجاة
ولم يتصدق احد قبله ولا بعده ثم قال علي عليه السلام ان في كتاب الله اية ما عمل بها احد قبلي ولا يعمل بها احد بعدي وهي يا ايها الذين امنوا اذا ناجيتم الرسول
الاية وبه خفف الرسول عن هذه الامة فلم ينزل في احد بعده انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قد ذكرنا ان هذا من فضائل امير المؤمنين عليه السلام
ولا يشاركه احد في هذه الفضيلة وهي مذكورة في الصحاح لكن لا يدل على النص لمدعي واقول قد سبق مراراً دلالة الرواية على المدعى فتذكر
ولا تمل حتى ياتيك اليقين قال المصنف رفع الله درجته الثامن اية المباهلة في الصحيحين انه لما اراد المباهلة لنصارى نجران احتضن الحسين
واخذ بيد الحسن وفاطمة تمشي خلفه وعلي يمشي خلفها وهو يقول لهم اذا انا دعوت فامنوا اي فضل اعظم من هذا والنبي يستعين بهم على الله
ويجعلهم واسطة بينه وبين ربه تعالى انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قصة المباهلة مشهورة وهي فضيلة عظيمة كما ذكرنا وليس تدل
على النص واما ما ذكره من ان النبي كان يستعين بهم في دعائه فهذا لا يدل على احتياج النبي الى دعاء اهل بيته وامته لكن عادة المباهلة
كما ذكر الله تعالى في القران ان يجمع الرجل اهله وقومه واولاده ليكون اهيب واعين للمباهلين ليشمل البهلة اياهم وقومهم ابلغ وهذا سر طلب اتباعه

عنهم لانه ما استشفع بهم وجعلهم واسطة بينه وبين ربه ليلزم انهم كانوا اقرب الى الله تعالى منه هذا فهمهم من كلامه ومن معتقده المشوم الباطل نعوذ بالله من
ان يعتقد احد من امة رسول الله صلى الله عليه وسلم من كان اقرب الى الله منه صلى الله عليه وسلم **واقول** فيه نظر لانا لا نسلم ان عادة المباهلة ما ذكره من جمع الاهل والاولاد بل قد يكون جمعا
وقد يكون افرادا ولو كان كذلك لكان ضم عباس الذي استسقى به ابو بكر وعمر وعقيل وجعفر وغيرهم من بني هاشم ادخل في الهيبة من ضم طفلين وامراة
ولكان اشمل من الاكتفاء بال العباء مع ان تسمية البهلة للمباهلة لا يظهر مدخليته في ذلك بل الظاهر كفاية تخصيصه بنفس المباهل وما ذكره الله تعالى في القرآن
لا يدل على تقرر عادة المباهلة على ذلك بل الظاهر انه تعالى امر النبي صلى الله عليه وسلم باحضار آل العباء معه لقربهم من جنابه الاقدس فظهر ان اظهارهم للسائلين كون ذلك انما هو نتيجة كمال الحشر
واما ما ذكره من ان هذا يفهم من كلام المصنف ومعتقده المشوم فانما يفهم ذلك مثل طبيعة السقيم المتعسف اذ ليس مراد المصنف مما ذكره جعلهم واسطة في الفداء
بان يكونوا رسولا بينه وبين الله تعالى بل المراد جعلهم وسطا وشفعاء بل بينه وبين الله تعالى في طلب الرحمة عليه وعليهم ونزول العذاب على خصمهم
ولو سلم تسوية ذلك الاعتقاد فمعارض بما يشير به الناصب في فضل تبراء الصحابة عن عثمان حيث روى عن عثمان انه قال مخاطبا للمسلمين المحاصرين له في
داره انشدكم الله تعالى والاسلام هل تعلمون ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان بثبير مكة ومعه ابو بكر وعمر وانا فتحرك الجبل حتى تساقطت حجارته بالحضيض فركضه
برجله فقال اسكن ثبير فانما عليك نبي وصديق وشهيدان الخ فان هذا صريح في استشفاع النبي بابي بكر وعمر وعثمان في دفع الخوف والبلية وفيما
ذكره ابن حجر في الصواعق في فضيلة عمر حيث قال اخرج ابو داود عن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال له لا تنسانا يا اخي من دعائك وابن ماجه عن عمر ايضا ان النبي
قال له يا اخي اشركنا في صالح دعائك ولا تنسانا انتهى والجواب الجواب **قال المصنف** رفع الله درجته **التاسع** في مسند احمد بن حنبل من عدة
طرق وفي صحيحي البخاري ومسلم من عدة طرق ان النبي صلى الله عليه وسلم لما خرج الى تبوك استخلف عليا في المدينة وعلى اهله فقال علي ما كنت اوثر ان تخرج في وجه
الا وانا معك فقال اما ترضى ان تكون مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذا من روايات الصحاح
وهذا لا يدل على النص كما ذكره العلماء ووجه الاستدلال انه نفى النبوة من علي واثبت له كل شيء سواء ومن جملته الخلافة والجواب ان هرون
لم يكن خليفة بعد موسى لانه مات قبل موسى بل المراد استخلافه بالمدينة حين ذهابه الى تبوك كما استخلف موسى هرون عند ذهابه الى الطور لقوله
تعالى اخلفني في قومي وايضا يثبت به لامير المؤمنين فضيلة الاخوة والموازرة لرسول الله صلى الله عليه وسلم في تبليغ الرسالة وغيرهما من الفضايل وهي مثبتة بفضيلة
لا شك فيه انتهى **واقول** الجواب مردود بان هرون كان خليفة موسى في حال حيوته ولو بقي الى بعد وفاته لكانت خلافته ثابتة كما كانت
في حيوته بالضرورة العقلية ولما سبق من كلام الشهرستاني في توديع موسى والوصاية الى هرون ثم ليوشع حتى توصلها الى شبير وشبر هذا بل وعما
فاذا بقي امير المؤمنين الى بعد وفاة النبي فيجب ان يكون الخلافة حاصلة له وتوضيحه ان النبي اثبت لعلي جميع منازل هرون من موسى واستثنى
النبوة فيبقى الباقي على عمومه لانه مقتضى الاستثناء ومن جملة منازل هرون من موسى انه كان خليفة لموسى لقوله تعالى اخلفني في قومي فكان خليفته
في حيوته فيكون خليفته بعد وفاته لو عاش لكنه مات قبله وعلي عاش بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم فيكون خلافته ثابتة اذ لا مزيل لها فان قيل لم
قلتم انه لو بقي هرون بعد موسى لكانت خلافته ثابتة من موسى قلنا لانه اذا ثبتت هذه المنزلة له في حال الحيوة فلا يجوز ان يزول عنها بعد الوفات
لانها منزلة جليلة لا يجوز ان يحط عنها من ثبتت له لان ذلك يقتضي غاية التنفير لما فيه من ان العزل لحطاط الوجاهة وايضا النبي جعل منازل هرون
لامير المؤمنين بعده بدلالة قوله الا انه لا نبي بعدي فاذن يثبت هذه المنازل لعلي ومن ثبوتها له ثبوت فرض طاعته كفرض طاعة رسول الله
فان قيل هذا يوجب كون علي اماما في حال حيوة النبي والمنقول من السلف خلافه قلنا الظاهر يقتضي ذلك وفي الاصحاب من قال ان منزلة الامامة
كانت ثابتة في الحال وانما لم يسم اماما لوجود النبي مع ان تسميته امير المؤمنين في حيوة النبي وارد قد نقله كثير من العلماء الا ترى كيف يمكن الراي
ذلك مع امتناع اجتماع اوامر الخليفة مع اوامر المستخلف بحسب العرف والعادة لانا نقول الامتناع ثم وذلك لانه ان اراد انه يمتنع اجتماعهما لاختلاف
اوامرهما فبطلانه فيما نحن فيه ظاهر لان ذلك الاختلاف انما يحصل اذا حكموا بموجب اشتهاءهم كالحكام الجابرة او بالاجتهاد الذي لا يخلو عن الخطا
وليس الحال في النبي ووصيه المعصوم كذلك لان النبي انما ينطق عن الوحي وامير المؤمنين باب مدينة علمه وعيبة سره فلا اختلاف وان اراد انه
يمتنع اجتماعهما بمعنى انه لا يتصور في كل حكم صدور الامر منهما معا فهذا غير لازم في تحقق الخلافة بل يكفي في ذلك كون الخليفة بحيث لو لم يبادر النبي
الى نفاذ الحكم الخاص لكان له ان يبادر الى نفاذه ولا امتناع في ذلك عقلا ولا عرفا ولو سلم وجود دليل يدل على انه لم يرد حال الحيوة فيثبت
فيما عداها وهو كاف في ثبوت المدعى كما عرفت فان قلت رجوع النبي الى المدينة يقتضي عزله وان لم يقع العزل بالقول الجلي بان الرجوع ليس بعزل عن
الولاية لا في عادة ولا في عرف وكيف يكون العود عزلا او يقتضي العزل وقد يجتمع الخليفة والمستخلف في البلد الواحد لا ينفي حضور الخليفة له
وانما يثبت في بعض الاحوال العزل بعود المستخلف لشرط ان يستخلف في حال الغيبة فقط دون الحضور والنبي استخلفه من غير شرط باتفاق الرواة
العزل يعين على نفي الشرط فان قيل النبي استخلف معاذ بن جبل وابن ام مكتوم وغيرهما ولم يوجب لهم ذلك الامامة فكذا علي فالجواب ان الاجماع
من الامة حاصل على ان هؤلاء لا حظ لهم بعد الرسول في امامة ولا فرض طاعة وذلك دليل ظاهر على ثبوت عزلهم فان قيل يختص هذا الاستخلاف
بالمدينة فقط ولا يقتضي له الامامة التي تعم قلنا اذا ثبت له بعد النبي فرض الطاعة واستحقاق النصرة في بعض الامة وجب ان يكون اماما
على سائر الامة لانه لا قائل بالفرق من الامة بمذهب الى تخصيص ما يجب له في هذه الحال بل كان من اثبت هذه المنزلة اثبتها عامة على وجه الامامة فكان الاجماع

مانعا

مانعا من هذا القول فانه يثبت منازل هرون من موسى لعلي عليه السلام من رسول الله صلى الله عليه وآله ويثبت له الاستخلاف منه في ذلك وثبوت امامته وولايته وفرض طاعته بعد
رسول الله صلى الله عليه وآله بلا فصل كفرض طاعة رسول الله بالدلائل القاهرة والبراهين الباهرة وفي ذلك يقول ابن ابي الحديد شعر: وقد سمع من جهدا ما ابا بكر وعمر على علي
من شرق الاقوام يوما براية فتعطيها اشرف المناقب وقول رسول الله والحق قوله وان رغمت منه انوف الكواذب بانك مني يا علي معالنا كهرون
من موسى اخ لي وصاحب فقابلته متبعا الاثر وما زال في ذاك الاله ضاب فما زال يعلوهم وكانه شهاب تلقاه القوابس ثاقب فان قيل بعد تسليم دلالة
الحديث على ان له عليه السلام منازل هرون كلها لا يدل الحديث على نفي امامة الثلاثة قبله لان لفظة بعدي محتملة للبعدية بلا فصل وبفصل من جملة امامته بعدهم لكن
نقول ان موجب الخبر فلتعينه من حيث الوضع محتملة للامرين لكن ما المفهوم منها بحسب العرف البعدية بلا فصل الا ترى ان القائل اذا قال هذا الملك
بعدك يتبادر الى الافهام انه اراد بعد موته بلا فصل والتبادر دليل الحقيقة فيكون حقيقتها العرفية وكذا اذا ذكر اهل التواريخ ان فلانا ملك بعد فلان عشرين
الملك بعد فلان لا يفهم الا ذلك فكذا ههنا وايضا نحن ندعي دلالة الحديث على نفي امامة الثلاثة بسبب عموم جميع المنازل الا ما عدا النبوة والاخوة
النسبية وقد ثبت عموم بشهادة العربية والاصول ودلالة سياق الكلام فانه نص صريح في العموم والاستغراق مع الاستثناء وكما سبق ان من جملة منازل
هرون عليه السلام انه لو بقي بعده والتصرف ونفاذ الحكم على فرض التعيش بعد موسى على عامة الامة بحيث لم يشذ منهم احد فبعد اثبات العموم وتسليم الخصم
دخول الامامة الكبرى في ذلك لا اختصاص حال الحيوة لزم ان يكون بعده عامة امة النبي تحت تصرف امير المؤمنين كما كان عامة قوم موسى تحت تصرف هرون وهذا ينفي امامة الثلاثة مطلقا ويثبت
امامة امير المؤمنين بلا فصل وهو المطلوب. **قال المصنف** رفع الله درجته **العاشر** في مسند احمد من عدة طرق وصحيحي مسلم والبخاري من طرق متعددة وفي الجمع بين الصحاح
الستة انه عن عبد الله بن بريدة قال سمعت ابي يقول حاصرنا خيبر واخذ اللواء ابو بكر فانصرف ولم يفتح له ثم اخذه عمر من الغد فرجع ولم يفتح له واصاب
الناس يومئذ شدة وجهد فقال رسول الله اني دافع اللواء غدا الى رجل يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله كرار غير فرار لا يرجع حتى يفتح الله
له فبات الناس يدوكون ليلتهم ايهم يعطاها فلما اصبح الناس غدوا الى رسول الله كلهم يرجوا ان يعطاها فقال اين علي بن ابي طالب فقالوا انه يشتكي عينيه
فارسل اليه فاتي به فبصق رسول الله في عينيه ودعا له فبرأ فاعطاه الراية ومضى علي فلم يرجع حتى فتح الله على يديه انتهى. **وقال الناصب** خفضه الله تعالى
هذا حديث خيبر صحيح وهذا من الفضائل العلية لامير المؤمنين التي لا يشاركه فيها احد من فضائل مثل هذا والعجب ان كل هذه الفضائل في صحاح كتب
اصحابنا ويعلم انهم في غاية الاهتمام بنشر مناقب امير المؤمنين وفضائله وما هم كالروافض والشيعة في اخفاء مناقب مشايخ الصحابة فلو كان مثل هؤلاء
كانوا مهتمين بنقله ونشره كاهتمامهم في نشر فضائله ومناقبه لخلوهم عن الاغراض والاعراض عن الحق انتهى. **واقول** ان قوله لا يشاركه فيها احد
يكاد ان يكون كذبا او عزوبها ما نشأ عن غاية نصبه وعداوته لامير المؤمنين وهل قوله صلى الله عليه وآله اني دافع الراية غدا الى رجل يحب الله ورسوله الا دلالة
قطعية على ان هذه الاوصاف ما كانت في ابي بكر وعمر الا ترى ان السلطان اذا ارسل رسولا في بعض مهماته ولم يكف الرسول ذلك المهم على وفق رأي السلطان
فيقول السلطان لارسلن في ذلك المهم رسولا كافيا عالما بالامور دلالة قطعية على ان هذه الصفات ما كانت ثابتة في الرسول الاول وان الرسول الثاني ممتاز
من الاول فكذا ههنا وبالجملة قد بان بقول النبي الذي لا ينطق عن الهوى ثبوت محبة الله تعالى ورسوله في علي عليه السلام ولولا الاختصاص على بهذه الرتبة
لاقتضى الكلام خروج الجماعة بأسرها عن هذه المحبة على كل حال وذلك محال او كان التخصيص بلا معنى فيلحق بالعبث ومنصب النبوة منعا عن ذلك
فثبت هذه المرتبة لعلي عليه السلام بدلالة قوله كرار غير فرار وهي منقصة لابي بكر وعمر لفرارهما وصدق كرهما وفي ذلك في امير المؤمنين تخبير بما فرط من غيره ودليل على تفرده
بزيادة الفضل ومزيته على من عداه ولا ريب في غاية المدح والتعظيم والتبجيل المحبة من الله ورسوله لانها النهاية ولا ملتمس بعدها ولا مزيد عليها في التحقيق
الشكر والرتبة العظمى والله ذو الفضل العظيم واما ما ذكره من ان الصحاح فيها هذه الفضائل من كتب اهل السنة فمسلم ووجهه ظاهر مما قررناه سابقا
حين نقلوا هذه الاحاديث لم يكن يفهم الحاصل منهم انها مما يصير حجة للشيعة فلا يدل ذلك على اخلاصهم وخلاصهم عن الاغراض ولهذا ترى المتأخرين
من اهل السنة انهم لما انبهم الشيعة بما يلزمهم من احاديث المنقولين بادروا الى قدحها تارة في سندها وتارة في دلالتها وتارة في تأويلها وتارة
بتخصيصها وتارة بالزيادة والنقصان كما اريناك مرارا. **قال المصنف** رفع الله درجته **الحادي عشر** في الجمع انه لما برز الى عمرو بن عبد ود العامري
في غزاة الخندق وقد عجز عنه المسلمون قال النبي برز الايمان كله الى الكفر كله انتهى. **وقال الناصب** خفضه الله اقول ان صح هذا ففي الخبر وهذا ايضا من مناقبه
وفضائله التي لا ينكرها الا سقيم الراي ضعيف الايمان ولكن الكلام في اثبات النص وهذا لا يثبته انتهى. **واقول** ان جعل النبي عليا كل الايمان يقضي
كله له فكان سيد جميع المؤمنين وكان ان ثبات ايمان الكل بركته فيكون افضل من الكل وقد مر ان الكلام في الاعم من اثبات النص على الامامة او افضليته
بل اذا ثبت الافضلية ثبت الامامة لما عرفت من قبح تفضيل المفضول واصرح من هذا الحديث في الافضلية ما استفاض واشتهر من قوله ضربة علي يوم الخندق
افضل من عبادة الثقلين فتأمل. **قال المصنف** رفع الله درجته **الثاني عشر** في مسند احمد بن حنبل من عدة طرق ان النبي امر بسد الابواب الا باب علي
فتكلم الناس فخطب رسول الله فحمد الله واثنى عليه ثم قال اما بعد فاني امرت بسد هذه الابواب غير باب علي فقال فيه قائلكم والله ما سددت شيئا ولا فتحت
ولكن امرت بشيء فاتبعته انتهى. **وقال الناصب** خفضه الله اقول كان المسجد في عهد رسول الله متصلا ببيت رسول الله وكان علي ساكنا
في بيت رسول الله لمكان ابنته وكان للناس من ابوابهم في المسجد يترددون ويحضرون للصلاة فامر رسول الله بسد الابواب الا باب علي وقد صح في الصحيحين
ان رسول الله امر ان يسد كل خوخة في المسجد الا خوخة ابي بكر والخوخة الباب الصغير فهذا فضيلة وقد حصل لابي بكر وعلي رضي الله عنهما انتهى. **واقول**

ان اراد بقوله ان عليا كان ساكن بيت رسول الله انه كان ساكن الحجرة المختصة بالنبي وازواجه فهذا كذب وان اراد انه كان ساكنا في بعض الحجرات العشر التي كان للنبي فهذا مسلم لكنه لا يقتضي عدم سد بابه لو كانت المصلحة في سد الابواب الباقية دفع مزاحمة المصلين لان تردد علي واولاده مع غيبته وموالاته كان مزاحما فدل ذلك على ان تخصيصه بباب مدينة العلم لم يكن لاجل ذلك وانما كان لزيادة درجاته وطهارته وشرفه وجواز استطراقه في المسجد ولو جنبا كما ورد في الحديث الاخر المشهور المذكور في صحيح الترمذي وغيره وفي قوله صلعم في الحديث المذكور ولكني امرت بشيء فاتبعته اشارة ايضا الى ما ذكرنا فافهم واما ما ذكره الناصب من حديث خوخة ابي بكر فلا يصلح لان يكون موازيا لما نحن فيه لا لرفعه الفضل لفتح الباب فهذا غلط من تفسير الجوهري الخوخة بالكوة في الجدار تؤدي الضوء وتفسيرها بالباب الصغير من جملة تمويهات الناصب فلا يلتفت اليه مع ان اصل هذا الحديث ليس بمتفق عليه فلا يصلح للاحتجاج به على الخصم بل الخصم يقول ان اصحاب الناصب وضعوا هذا في مقابلة الحفظ لشأن ابي بكر وترويجا لحاله وبالجملة نحن انما نحتج برواية من لم يعتقد كون علي افضل الصحابة على الاطلاق فان تم في فضائل الصحابة الثلاثة برواية من يعتقد افضليتهم فقد تمت المعارضة والا فلا على ان ذلك معارض بما رواه ابن الاثير في النهاية حيث قال في حديث خوخة علي انتهى واذا تعارضا تساقطا وبقي حديث الباب سالما لباب مدينة العلم وتوضيح المقام على وجه ينفع بحقيقة الحال وسريرة المقال ان النبي صلعم بواسطة في الامور الدنيوية من الحركة والسكون على ظاهر الحال من كونها صالحة مباحة على اصلها كفتح الابواب للصحابة واعطاء الراية ودفع الآيات من براءة لابي بكر لانه صلعم لا يعلم الباطن ولا يعلمها الا الله سبحانه وسد الابواب واخذ الآيات والراية عن ابي بكر كان بوحي من الله تعالى كما نقله المفسرون وقد تقدم ذكره وكان فعله صلعم على ظاهر الحال وفعل الباري سبحانه وتعالى في المنع على باطن الحال لا على ظاهره فعلم من صلاح باطن علي عليه السلام ما لم يكن حاصلا للممنوع ولو لم يكن الا كذلك لكان تخصيصه بذلك دون غيره عبثا وتعالى فضل القديم سبحانه عنه عقلا ونقلا لقوله تعالى افحسبتم انما خلقناكم عبثا وانكم الينا لا ترجعون فقد ثبت صلاح الباطن والظاهر لعلي عليه السلام بمقتضى الوحي من الله سبحانه وفعل رسوله صلعم واختصاص الرسول وعلي صلوات الله عليهما بفتح بابيهما دليل ظاهر على زيادة درجات علي في الشرف والفضل والكرامة حتى لم يبق بعدها زيادة المستزيد الى ان الحقه الله بنبيه وجواز الاستطراق وهو جنب دليل لائح على طهارته وشرفه وكذا في حق ذريته الطاهرة عليهم السلام فاذن قد تفرد علي بن ابي طالب وهو ممن لا يضاهيه احد من الامة ومن ثبت له ذلك كان لا يبلغ اليه اولى واحرى

الحميري ره والا فقد ابا بكر واترض ولنعم ما قال السيد الحميري شعر وخص رسول الله من قريش بان بنى لهم حجرا فيه وكان مسددا فقيل له سد كل باب فتحته سوى بابه المنقوى على قصدا لهم كل باب شرعوا غير بابه وقد كان منفوسا عليه محسدا وقال ايضا شعر واسكن في المسجد المطهر وحده وزوجته والله من شاء يرفع فجاوره فيه الوصي وغيره وابوابهم في المسجد المطهر شرع فقال لهم سدوا عن الله صادق فظنوا بها عن ربه وتمنعوا فقام رجال ينكرون قرابة وما ثم فيما يبتغي القوم مطمع فعاتبه في ذلك منهم معاتب وكان له عما وللعم موضع فقال له اخرجت عمك كارها واسكنت هذا ان عمك يجزع فقال له يا عم ما انا الذي فعلت بكم هذا بل الله فاقنع **قال المصنف** رفع الله درجته **الثالث عشر** في مسند احمد بن حنبل من عدة طرق ان النبي صلعم آخا بين الناس وترك عليا حتى بقي آخرهم لا يرى له اخا فقال يا رسول الله آخيت بين اصحابك وتركتني فقال انما تركتك لنفسي انت اخي وانا اخوك فان ذكرك احد فقل انا عبد الله واخو رسول الله لا يدعيها بعدك الا كذاب والذي بعثني بالحق ما اخرتك الا لنفسي وانت مني بمنزلة هارون من موسى غير انه لا نبي بعدي وانت اخي ووارثي وفي الجمع بين الصحاح الستة عن النبي صلعم قال مكتوب على باب الجنة محمد رسول الله علي اخو رسول الله قبل ان يخلق الله السموات بالفي عام انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول حديث المواخاة مشهور معروف عليه ولا شك ان عليا اخو رسول الله ومحبه وحبيبه وحبيب رسول الله وشد يد الحبل وهذا كله ماخذ من صحاحنا ومن كتبنا ولكن لا يدل على النص لان ابا بكر كان خليل رسول الله صلعم ووزيره وقرينه وله ايضا من الفضائل ما لا تعد ولا تحصى والكلام ليس في عد الفضائل واثباتها بل في وجود النص انتهى **واقول** انما اخذ المصنف الاحاديث الدالة على فضائل علي عليه السلام من صحاحهم لان تمام الحجة على الخصم انما يحصل بها كما مر الا انه ليس في طريقة الشيعة من الاحاديث ما يدل على مناقب علي وفضائله كما توهمه الناصب واما ما ذكره من ان الحديث المذكور لا يدل على النص فان الكلام ليس في مجرد اثبات الفضائل بل اثباتها انه لما كان مراد المصنف من ذكر الكلام في النص في اثبات الافضلية وفي عد الفضائل ليعلم ما مر من ان اجتماع الفضائل في شخص دون غيره يوجب افضليته عنهم وهذا الحديث يدل على الافضلية وذلك لانه لما نزلت قوله تعالى انما المؤمنون اخوة آخى رسول الله بين الاشكال والنظائر بوحي من الله تعالى ليكون كل اخ يعرف بنظيره وينسب الى قرينه وليسلك به في نهج شرف منازل الاصحاب وتميز به الخبيث من الطيب والمنزلة كاجبرئيل مع ان مماثلة النبوة لا يبلغ الاعلى الصحيح والسائل لانه لا يجوز ان يشبه الشيء بخلافه ويمثله بضده لكن يضع الاشياء في موضعها اللائق المتصلة به من الله تعالى فقوله صلعم لعلي انت اخي وانا اخوك يدل بالمناظرة والمشابهة والمشاكلة بينهما من الطرفين في جميع المنازل الا النبوة خاصة والعرب يقول للشيء انه اخو الشيء اذا اشبهه وماثله وقاربه واخو معناه ومن ذلك قوله تعالى ان هذا اخي له تسع وتسعون نعجة وكان الجبرئيل وميكائيل اخوين وقوله تعالى يا اخت هرون ما كان ابوك امرأ سوء ومعلوم ان الاخوة في النسب فقط لا يوجب فضلا الا ان الكافر قد يكون اخا المؤمن لكن الاخوة في المماثلة والمشابهة هي الموجبة للفضل ومولانا امير المؤمنين قد حصلت له من رسول الله صلعم الاخوة بهذا المعنى في مراتب كثيرة منها انه مماثل له في النفس بنص القرآن المجيد وقد سبق بيانه في آية المباهلة ومنها انه مضاهيه في الولاية لقوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الآية وقد تقدم ايضا ومنها انه مناظر في العصمة بقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت الآية وقد مر شرحه ومنها

ام مشابهة

انه مشابهه ومشاركه في الاداء والتبليغ بدليل الوحي من الله سبحانه الى الرسول يوم اعطا براءة لغيره فهبط جبرئيل ع وقال لا يؤديها الا انت او رجل
منك فاستعادها من ابي بكر ودفعها الى علي ع وقد سلف بيانه ومنها انه نظيره في النسب الطاهر الكريم ومنها انه نظيره في الموالاة لقول النبي ص من كنت
مولاه فعلي مولاه كما مر ومنها فتح بابه في المسجد كفتح باب النبي ص وجوازه في المسجد كجوازه ودخوله في المسجد جنبا كحال رسول الله ص فقد مر بيانه ومنها انه
نظيره في النور قبل خلق آدم باربعة الاف عام والتسبيح والتقديس بين يدي الله عز وجل وقد تقدم هذا ايضا ومنها انه نظيره في استحقاق الامامة
لانه يستحقها على طريق استحقاق النبي ص النبوة سواء بدليل قوله تعالى لابراهيم اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي الاية وقد عرفت ان ذلك
انتهاء اليهما السلام بدعوة ابرهيم الخليل ع ومنها انه اخوه بسببين آخرين وهو ان النبي ص كان يسمي فاطمة بنت اسد اما والعم يسمى ابا بدليل قوله تعالى
واذ قال ابرهيم لابيه آزر وقال الزجاج اجمع النسابون ان اسم ابي ابرهيم تارخ وبقوله تعالى حكاية عن يعقوب ما تعبدون من بعدي الاية واسمعيل كان
عمه الى غير ذلك من الاشياء الشريفة التي شابهه فيها وناظره فيها ولعل استقصاها مبهما ومن يكون مشاكلا ومضاهيا للرسول ص في هذه المراتب
العظيمة الجليلة لا ريب في انه يكون احق بالخلافة واجدر ممن لم يحصل له شيء من هذه او بعضها وهذا ظاهر لمن تامله وبين لمن تدبره ان شاء الله سبحانه
واما ما ذكره من ان ابا بكر كان خليل رسول الله ص فانما توهمه من الحديث الموضوع الذي وقع فيه الخلة على وجه الفرض والتقدير وهو
ما رووه ولفظه انه قال لو كنت متخذا خليلا لاتخذت ابا بكر خليلا يعني لو اتخذت من غير اهل بيتي خليلا لاتخذت ابا بكر خليلا فلا يدل على
وقوع الخلة وقال في شان علي ع بحرف التحقيق وصيغة الجزم في رواية ابن مردويه ان خليلي ووزيري وخليفتي وخير من اتركه بعدي يقضي ديني
وينجز موعدي علي بن ابي طالب فلا يعارض ما روي في شان ابي بكر ما روي في شان علي ع وابن الخليل من المحقق والمفروض من المجزوم به لو فرض
وضع حديث يدل على تحقق الخلة لما كان معارضا لذلك لعدم الاتفاق عليه والمعارضة ما رووه من نقائضه معه هذا وقد اغمض الناصب
عن التعرض لما ذكره المص من تحقق الجمع بين الصحاح ولعله استحيى نعم ونعم ما قيل شعر اسم علي على العرش مكتوب كما نقلوا من يستطيع له محوا ونسيانا
قال المصنف رفع الله درجته الرابع عشر في مسند احمد حنبل وفي الصحاح الستة عن النبي ص من عدة طرق ان عليا مني وانا من علي وهو
ولي كل مؤمن بعدي لا يؤدي عني الا انا او علي وفيه ايضا انه لما ترك علي ع اصحاب الالوية يوم احد قال جبرئيل ع لرسول الله ص ان هذه المواساة فقال النبي ص
ان عليا مني وانا منه فقال جبرئيل وانا منكما يا رسول الله انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول انما قال النبي ص لعلي في النسب واخوة الاسلام
والنصرة والموازرة غير خفي على احد ولا دلالة على النص بالخلافة لان مثل هذا الكلام قال رسول الله ص لغير علي كما ذكر انه قال الاشعريون اذا
قحطوا وارملوا فانا منهم وهم مني ولا شك ان الاشعريين بهذا الكلام لم يصيروا خلفاء فلا يكون هذا نصا انتهى واقول الكلام الذي نقله عن
النبي ص في شان الاشعريين وزعم انه مثل ما قاله ص في شان علي ع ليس بمتفق عليه بين اهل الاسلام فلا يتم به المعارضة ولو تغمضنا عن ذلك
فنقول انه من جملة حديث ذكره البخاري باسناده الى ابي موسى الاشعري حيث قال قال ابو موسى الاشعري قال النبي ص ان الاشعريين اذا ارملوا في الغزو
وقل طعام عيالهم بالمدينة جمعوا ما كان عندهم في ثوب ثم اقتسموه بينهم في اناء واحد بالسوية فهم مني وانا منهم انتهى وابو موسى مع كونه مقيم الفتنة ومضل
الامة ومع ما علم من فسقه وكفره وعناده بالنسبة الى امير المؤمنين ع اوان خلافته وفي يوم التحكيم فيه تهمة جلب النفع من تلك الفضيلة لجملة الاشعريين في بلغت
الى حد يثبتوا ويقوي تهمة الكذب في ذلك ما رواه صاحب جامع الاصول من انه قال عامر ابنه حدثت بذلك معاوية فقال ليس كذا قال رسول الله ص قال انا منهم وهم الي فقال ليس
هكذا حدثني ابي ولكنه حدثني قال سمعت رسول الله ص يقول لهم مني وانا منهم قال فانت اعلم بحديث ابيك اخرجه الترمذي انتهى ولو نزلنا عن هذا ايضا فنقول
رواية البخاري صريحة في ان النبي ص لم يقصد ان الاشعريين منه وهو منهم مطلقا من جميع الوجوه بل في مواسات وعيالهم واخوانهم فقط كما صرح به القسطلاني في
شرح البخاري وسوق الكلام وتفريع قوله فهم مني وانا منهم على ما قبله صريح فيما ابهم والناصب جاهل في مقدمة الحديث وفي المفرع عن المقدمة الذي كان
مع ان مكانه بقدم ما هو موخر فيها لئلا يتفطن احد بالخصوصية الملحوظة فيها بخلاف ما ورد في شان علي ع في احاديث متعددة من طرق شتى فانها
مطلقة مشعرة بالجنسية والمشابهة والمماثلة في صفات الكمال كما صرح في تفسير قوله تعالى وانفسنا وانفسكم الاية وقد فسرنا بدليل على ذلك في جملة حديث رواه
ابن حجر في صواعقه متضمن شكاية بريدة عن علي ع عند النبي ص حيث قال ص ان عليا مني وانا منه خلق من طينتي وخلقت من طينة ابرهيم
وانا افضل من ابرهيم ذرية بعضها من بعض والله سميع عليم انتهى فان قوله خلق من طينتي بمنزلة تفسير لقوله ان عليا مني وانا منه كما لا يخفى وحاصله
من الجنسية والمماثلة والمشابهة المطلقة والمماثلة ومن ثبت له الجنسية والمماثلة والمشابهة المطلقة بخير البشر كان الاتباع له والانقياد له واجب
المفروض وفي كونه ع مماثلا ومجانسا له ص دليل على انه اولى بمقامه من جميع الخلائق كما لا يخفى فلخصوصية ارادة الجنسية الموجودة في خطاب علي ع
المفقودة في خطاب الاشعريين لم يصيروا خلفاء ولا ادعوا ذلك الا لكان اقل ما يجب على الامة ان لا يخلو بعضهم في الشورى فافهم ويدل على ان الفضيلة
النامية في اطلاق الكلمة المفيدة الجنسية انه لم يطلق ذلك مرة على احد من عمه عباس وجعفر وعقيل وغيرهم من رجال اهل بيته ولا على ابي بكر وعمر
الذين كانوا اقرب الى الرسول من الاشعريين بالاتفاق بل على ما ذكرنا من رواه احمد في مسنده والثعلبي في تفسيره من قول جبرئيل في قصة البراءة
لا يؤديها عنك الا انت او رجل منك فانا نعلم ضرورة ان المعنى المستفاد من كلمة من هيهنا ليس هو المستفاد من قوله للاشعريين انهم مني ولو كان
المراد منهما المعنى المراد في خطاب الاشعريين من المشابهة والقرب في الجملة لما دل قوله رجل منك على عدم جواز ابي بكر وتعين علي ع لانه كان ابا بكر وجعل من الشيء

بالمعنى الحاصل للاشعريين بعد الالزام الا ان ذا بحاله فذلك لا يدل على فضل ابي بكر عند القائلين بخلافته وتفضيله على سائر الصحابة اعلم ان ما ادعاه من صحته ثابت على ما في
خطاب الاشعريين كما قررناه ممكن ان يقال عليه بقوله لو فرضنا حيث جاء السائل ولا بعثت رجلا [illegible] نفسه [illegible] لسبيلهم
زدوا بكم وليأخذ امرا لكم قال عمر والله ما تمنيت الامارة الا يومئذ وجعلت اتطاول لها رجاء ان يقول هو هذا قال النفت الحوادث بعد
ثم قال هو هذا كذا الاستبهام ولولا المراد من كلمة من جهة ما ذكرنا لما تمنى عمر على ذلك الوجه فتوجه قال المصنف رفع الله درجته الخامس
عشر في مسند احمد بن حنبل ان رسول الله قال لعلي ان فيك مثلا من عيسى ابغضه اليهود حتى بهتوا امه واحبه النصارى حتى انزلوه المنزل الذي ليس
باهل وقد ثبت النبي لان الخوارج ابغضوا عليا والنصيرية اعتقدوا الربوبية فيه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول الحمد لله الذي جعل اهل السنة متوسطين
بين الفريقين من المفرطة في حب علي كالنصيرية الذين يعتقدون ربوبيته وكالامامية الذين يدعون ان صحابة محمد كفروا كلهم لمخالفة النص في شأنه ومن المفرطة
في بغضه كالخوارج المبغضين واما اهل السنة والجماعة بحمد الله يحبونه حبا شديدا ولا يغلون فيه وينزلونه المنزلة التي هو اهلها من كونه [illegible]
من خلفاء الاربع وصاحب بدايع العلم والمعرفة انتهى واقول ان الامامية لا يكفرون كل الصحابة ولا كل من خالف النص الجلي الوارد في شأن علي
وانما يكفرون من سمع النص ثم خالفه وهم جماعة معدودة كما حققناه في كتاب مجالس المؤمنين بل لا يكفرون عند التحقيق منهم [illegible] من القعاد و
المخالفين له منهم وقد مر تفصيل الكلام في ذلك فضلا عن شرح المصنف للتجريد ولهذا [illegible] الناصب نحا الامامية في المفرطة كالنصيرية حيث قال
وكالامامية الذين يدعون ان صحابة محمد كفروا كلهم بمخالفة النص في شأنه من فرط حبهم او بغضهم كالخوارج لعلي وكيف يجعل وصفهم بالافراط في حبه
مع ما ذكره من اسناد الاجماع على تلك الدعوى بمخالفتهم للنص الوارد في شأنه وكيف [illegible] من فرط المحبة [illegible] النص الوارد في شأنه [illegible]
واظهر عنادا ولنعم ما قيل شعر [illegible] نعم لو لم يكن تلك الدعوى فيهم [illegible] يصلح عذرا
لهم في ذلك لكان نسبتهم الى الافراط في محبته على [illegible] تلك باطلة [illegible] فاسدة لو سلم فهو [illegible] لا دخل له
في اثبات الافراط وحده واما ما ذكره من ان اهل السنة يحبون حبا شديدا [illegible] جماعة [illegible] الناس من [illegible] قوله
يقولون بالسنتهم ما ليس في قلوبهم وقد كشف القاضي ابن خلكان من اعلام اهل السنة عن [illegible]
عندنا احوال علي بن جهم القرشي وكونه [illegible] ان محبة علي لا يجتمع مع التسنن ولم يقصر الناصب في هذا الكتاب بل في هذا المقام عن اظهار
عداوته حيث اخر [illegible] مرتبته التي رتبها الله تعالى ورسوله له [illegible] في المرتبة الرابعة من خلفاء [illegible] الثلثة [illegible]
تلك لا يليق [illegible] شعر [illegible]
[illegible] قال المصنف رفع الله درجته السادس عشر في مسند احمد بن حنبل وهو من [illegible] الجمع بين الصحيحين [illegible] ان
النبي قال لا يحبك الا مؤمن ولا يبغضك الا منافق انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول هذا الحديث صحيح لا شك فيه وفي رواية هذا الحديث عن علي رضي الله
عنه انه قال لعهد رسول الله انه لا يحبني الا مؤمن ولا يبغضني الا منافق والحمد لله الذي جعلنا من اهل محبته وملأ قلوبنا من صفو مودته والله الموفق
انتهى واقول اخباره عن الجعل المذكور كذب على الله تعالى وعلى نفسه وقد شهد به [illegible] ان الله سبحانه لم يجعل التوفيق رفيقه في ذلك لما
[illegible] من الشواهد [illegible] عن الموضع [illegible] قال المصنف رفع الله درجته
السابع عشر في مسند احمد بن حنبل ان رسول الله قال ان منكم من يقاتل على تأويل القرآن كما قاتلت على تنزيله فقال ابو بكر انا هو يا رسول الله قال لا
ولكنه خاصف النعل وكان علي ع يخصف نعل رسول الله في الحجرة عند فاطمة ع وفي الجمع بين الصحاح الستة قال رسول الله لتنتهن معشر قريش او ليبعثن الله
عليكم رجلا مني امتحن الله قلبه للايمان يضرب رقابكم على الدين قيل يا رسول الله ابو بكر قال لا قيل عمر قال لا ولكن خاصف النعل في الحجرة انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول صح هذا الحديث وهذا يدل على ان قتال البغاة والخوارج وكان مقاتلة البغاة والخوارج على تأويل القرآن حيث كانوا يؤولون القرآن
ويدعون الخلافة لانفسهم فقاتلهم امير المؤمنين وعلم الناس قتال الخوارج والبغاة كما قال الشافعي انه لو لم يقاتل امير المؤمنين البغاة لما كنا نعلم
كيفية القتال معهم وهذا لا يدل على النص بخلافته بل الخبر عن مقاتلته [illegible] مع القضاة والبغاة انتهى واقول في الحديثين دليل قاهر وبرهان
ظاهر واشارة واضحة الى النص على مولانا امير المؤمنين من الله سبحانه وتعالى وذلك لان [illegible] الله عليكم فكانت ولايته من الله لانه
تعالى هو الباعث له والرسول مخبر عن الله سبحانه وهو لا ينطق عن الهوى [illegible] بالوحي العزيز [illegible] الفريقين [illegible]
بيانا اوضح ان ضرب الرقاب على الدين بعد الرسول لا يكون الا للامام فقط لانه المتولي للجهاد والامر [illegible] الرسول فقاتل على تأويله
كما قاتلت على تنزيله يقتضي التشبيه والمماثلة لان الكاف للتشبيه [illegible] بالرسول [illegible] من الله سبحانه لا
يجوز ان يشبه الشيء بخلافه ولا بمثله [illegible]
التأويل [illegible] على التنزيل [illegible] لان منكر التنزيل جاحد لقبوله ومنكر التأويل
جاحد للعمل [illegible] الفريقين [illegible] او الامام [illegible] الامامة [illegible] خاصف النعل
حديث [illegible] بين الفريقين وقد نظمه السيد الحميري والعبدي وغيرهما ولقد اجاد بعض العلويات رحمهما الله تعالى في نظمه حيث قال نظم

وشرا

ولذا اذا ذكر النهار فضيلة مبلغ عدد الغايات بها شتان اذ قال ابا احمد ان خاص فضله لمقابل بها اول القرآن قوما كما قيل عن تنزيله واذا الوحي يكفيه نقلان
فلا بعد ذلك على الرشاد دلالة من قام بهم جلا فهو معنا **قال المصنف** رفع الله درجته **الثامن عشر** في مسند احمد بن حنبل والجمع بين الصحاح الستة عن انس بن
مالك قال كان عند النبي صلى الله عليه وآله طاير قد طبخ فقال اللهم ائتني باحب الناس اليك يأكل معي فجاء علي عليه السلام فأكل معه ومنه عن ابن عباس انه لما حضرت ابن عباس الوفاة قال
اللهم اني اتقرب اليك بولاية علي بن ابي طالب انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول حديث الطير مشهور وهو فضيلة عظيمة ومنقبة جسيمة ولكن لا يدل
على النص والكلام في عدم الفضائل واما التوسل بولايته على فهو حق ومن اقرب الوسائل انتهى **واقول** ان حديث الطير مع انه كما اعترف به الناصب مشهور
بل بالغ حد التواتر وقد رواه خمسة وثلثون رجلا من الصحابة عن انس وغيره عن رسول الله صلى الله عليه وآله وصنف اكابر المحدثين في ذلك كتبا ورسائل مؤيدة بما من حديث خيبر
وغيره ووجه التأييد شهادة رسول الله على علي بمحبة الله تعالى له ومحبته لله تعالى كما ذكر المص في شرح الياقوت لا معنى لها الا زيادة الثواب وذلك لا يكون
الا بالعمل فيجب ان يكون عمل علي اكثر من غيره فهو افضل من غيره واعلم ان المحبة مرتبة عليه ودرجة سنية هي من صفات الله سبحانه حقيقة يعبر عنها المتكلم بالارادة
والحكيم بالعناية واهل الذوق بالعشق وقد فاض شيء من رحيق كاسها بحسب الاستعدادات والقوابل من الحق على الخلق فكل بها طلب العود الى المبدأ ومن خلا
منها فهو من المطرودين الذين رضوا بالحيوة الدنيا واطمأنوا بها فانهم كالارض الساكنة التي لا حراك بها وبتلك المحبة حركة الافلاك والاملاك والعقول
والنفوس والارواح والقوى والعناصر والمواليد الثلاثة طلبا للكمال واهتزازا من مشاهدة الجمال ورجاء للخلاص عن قيد التشخص والبشرية كما هو اهله لانه لا يد
بها على الطير كما هو ما يحج اهل القلوب منها والكتب السماوية والاحاديث النبوية تشهد بثبوتها ووجودها قال تعالى فسوف ياتي الله بقوم يحبهم ويحبونه وقال
ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين وقال ان الله يحب الذين يقاتلون في سبيله صفا كانهم بنيان مرصوص وقال تعالى ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم
الله وقال تعالى والقيت عليك محبة مني وروى الثقات ان رسول الله صلى الله عليه وآله اخبر عن الله تعالى انه قال لا يزال العبد يتقرب الي بالنوافل حتى احبه فاذا احببته كنت سمعه الذي
يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي عليها فبي يسمع وبي يبصر وبي ياخذ وبي يعطي وبي يقوم وبي يقعد فاذا سألني اعطيته واذا
استعاذني اعذته وقال صلى الله عليه وآله اذا احب الله عبدا دعا جبرئيل فقال له اني احب فلانا فاحبه قال فيحبه جبرئيل فينادي في السماء ان الله يحب فلانا فاحبوه فيحبه
من في السماء ثم يوضع له القبول في العناصر فما يترك منها شيء الا احبه ولهذا روي في المشهور انه لما راى محمد بن سليمان العباسي حسن مناظرة بهلول بن عمرو العارف
العاقل المعروف مع عمر بن عطا العدوي في امامة علي بن ابي طالب قال بعدما خاطب البهلول بقوله ما الفضل الا فيك وما العقل الا عندك والمجنون من سماك
مجنونا لا اله الا الله لقد رزق الله علي بن ابي طالب لب كل ذي لب فقد ثبت من الكتاب والسنة وكلام اكابر الامة وجود المحبة وثبوتها غير انها وان اشعر
اسمها بالاطلاق لكنها تختلف باختلاف المتعلق فمحبة الله لعبد تخصيصه تعالى بخصوص يكون سببا للتقريب واذا لانه من محال الطهارة والقدس
قطع شواغله عما سواه وتطهير باطنه عن كدورات الدنيا ورفع الحجاب حتى يشاهده في جميع الاشياء ويشهد ان جميع الاشياء بالحق قائمة وان وجود وجوده
لشيء لا يتحو من الانتساب كما استغرق ذوق المتالهين من الحكماء ايضا فياخذ بالله ويعطي بالله ويحب لله ويبغض لله وهذا سر لا اله الا الله وحقيقة
لا حول ولا قوة الا بالله وهذه الارادة هي المحبة وان كانت ارادته لعبد ان يخصصه بمقام من الابعاد وفي هذا المقام كارادته ثوابه ودفع عقابه
وهذه الارادة هي الرحمة فالمحبة اعم من الرحمة واما محبة العبد لله تعالى فهي ميله الى نيل هذا الكمال وارادة الوصول لهذا المقام الذي يتسابق اليه الرجال
ويتنافس على التحلي به همم الابطال واذ قد عرفت محبة الرب ومحبة العبد وانقدت الناس عرفت ان بعد رسول الله لم يبلغ احد هذا المقام الا امير المؤمنين
بيان ذلك ان النبي لما علم اتصافه على بهذه الصفة من الجانبين وكانت امرا معنويا لا يدرك الا باظهارها امر محسوس من لوازمها ليشهد بذلك الامر لمن اتصف به بتصافح
بتلك المحبة اثبتهما لعلي عليه السلام باعتبار احدهما فتح خيبر فجمع في وصفه بين المحبة والفتح بحيث يظهر لكل احد صورة الفتح ويدركه بحس البصر فلا يبقى عنده
في اتصافه بالصفة المعنوية المقرونة بالصفة المحسوسة وثانيهما حديث الطاير حجله واتيانه واكل معه من ذلك الطاير وهما امران محسوسان دليلا موضحا
لاتصافه بتلك الصفة ليعلم انه عليه السلام هو واتباعه هم الذين اخبر الله تعالى عنهم بقوله فسوف ياتي الله بقوم يحبهم ويحبونه ومما يصرح بهذا المعنى ما سبق من قوله
لتنتهن يا معشر قريش او ليبعثن الله عليكم رجلا يضرب رقابكم على التأويل كما ضربت رقابكم على تنزيله فقال بعض اصحابه من هو يا رسول الله ابو بكر قال لا قال
عمر قال لا ولكنه خاصف النعل الحديث واذا سبرت احواله واعتبرت قوله ظهر لك اتصافه بهذه المحبة باعتبار متعلقيه اما محبة الله تعالى فظاهرة آثارها ساطعة
انوارها من ان الله سبحانه وتعالى نزهه عن معاني التدنيس وقرر التطهير بقوله انما فيما سبق ايضا من حديث النجوى المشهور وما انتجيته ولكن الله انتجاه وروى ابن مسعود قال قال النبي
ان الله يبعث اناسا وجوههم من نور على كراسي من نور عليهم ثياب من نور في ظل العرش بمنزلة الانبياء والشهداء فقال ابو بكر انا منهم يا رسول الله قال لا قال
عمر انا منهم قال لا قيل من هم يا رسول الله فوضع يده على راس علي عليه السلام وقال هذا وشيعته وروى محمد بن علي بن شهر اشوب السروي المازندراني قال حدثني الحافظ
ابو العلاء الهمداني والقاضي ابو منصور البغدادي بالاسناد عن ابي بكر وعن انس وروى مشايخنا عن الصادق عليه السلام عن آبائه عن النبي انه قال ان الله عز وجل خلق
من نور وجه علي بن ابي طالب سبعين الف ملك يستغفرون له ولمحبيه الى يوم القيمة وفي كتاب الخصائص عن ابي بكر الخطيب ما يسنده الى النبي ان الله خلق
من نور وجه علي ملائكة يسبحونه ويقدسونه ويجعلون ثواب ذلك لعلي ولمحبيه واما محبته لله تعالى فهي معلومة لكل احد من عباداته ومجاهداته وتفضيله لما
ولعرضه عما سوى الله وانقياده بكلا كله على مولاه ولو اردنا استقصاء بعض من ذلك لطال الخطاب وكثرت المقال ولزم ما حصل لبعض الملال ولقد
بما قررنا بطلان ما ذكره الناصب الشقي من ان الحديث لا يدل على النص اذ قد عرفت من انه دال على الافضلية له لانه علي اتم احب الخلق الى الله من كل المخلوقات

تاييد المحبة ببهلول لامير المؤمنين

ورايت في بعض الكتب انه ابن راشد ويمكن ان يكون احدهما الاب الحقيقي والآخر الجد تامل منه نور الله مرقده

واما عدم احب من النبي فقد علم من خارج وهو انعقاد الاجماع على انه احب الى الله تعالى من جميع المخلوقات بلا استثناء فهو مستثنى بالاجماع وبقرينة السؤال واما
الملائكة فليس شيء يخرجهم عن هذا الحكم فيكون هو احب منهم وايضا صاحب المواقف بان الحديث لا يفيد كون علي احب الى الله تعالى في كل شيء لصحة التقسيم وادخال
لفظ الكل والبعض الا يرى انه يصح ان يستفسر ويقال احب خلقك اليك في كل شيء او في بعض الاشياء وح جاز ان يكون اكثر ثوابا في شيء دون اخر فلا يدل على
الافضلية مطلقا وفيه ان قوله احب لفظ عام او مطلق فيخصصه او يقيده بوقت دون وقت وببعض الاشياء دون بعض فعليه الدليل لان العام والمطلق
لا يخص ولا يقيد بالاقتراح بل يخص او يقيد بالدليل ويتوجه ذلك لخطوط الفساد وايضا على هذا التقدير لا فائدة في قوله احب خلقك لان كل مسلم
احب عند الله من وجه وفي وقت دون وقت وانهم يتوجه عليه ما قاله بعض اصحابنا من ان مثل هذا البحث يجري في استدلالهم على افضلية ابي بكر
بقوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى مع انه عمدة ادلتهم على افضليته وذلك لصحة الاستثناء في الاتقى وادخال لفظة الكل والبعض فلم
يبق الا العناد والغفلة والرقاد ولنعم ما قال ابن رزيك شعر في الطاير المشوي اوفى دلالة لو استيقظوا من غفلة وسبات وقال الصاحب بن عباد
شعر علي له في الطير ما طار ذكره وقامت به اعداؤه وهي شهد **قال المصنف** رفع الله درجته **التاسع عشر** في مسند احمد بن حنبل وصحيح مسلم
قال لم يكن احد من اصحاب رسول الله يقول سلوني الا علي ابن ابي طالب وقال رسول الله انا مدينة العلم وعلي بابها **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذا يدل على
وفور علمه واستحضار اجوبة الوقايع واطلاعه على شتات العلوم والمعارف وكل هذه الامور مسلمة ولا دليل على النص حيث انه لا يجب ان يكون الاعلم خليفة بل
الاحفظ للحوزة والاصلح للامة ولو لم يكن ابو بكر اصلح للامة لما اختاروه كما مر انتهى **واقول** في الحديث اشارة الى قوله تعالى واتوا البيوت من ابوابها وفي
كثير من روايات ابن المغازلي تصريح بذلك وفي بعضها مسندا الى جابر انا مدينة العلم وعلي بابها فمن اراد العلم فليأت الباب وفي بعضها مسندا
الى علي يا علي انا مدينة العلم وانت الباب كذب من زعم انه يصل الى المدينة الا من الباب وروي عن ابن عباس ايضا بطريق اخر انا دار الحكمة وعلي بابها
فمن اراد الحكمة فليأت الباب وهذا يقتضي وجوب الرجوع الى امير المؤمنين لان النبي كنى عن نفسه الشريفة بمدينة العلم وبدار الحكمة ثم اخبر
ان الوصول الى علمه وحكمته والى جنة الله سبحانه من جهة علي خاصة لانه جعله كباب مدينة العلم والحكمة والجنة التي لا يدخل اليها الا منه كذب
من زعم انه يصل الى المدينة الا من الباب ويشير اليه الاتيان بها كما ذكرناه وفيه دليل على عصمته وهو ظ لانه امر بالاقتداء به في العلوم على الاطلاق
فيجب ان يكون مأمونا عن الخطاء ويدل على انه امام الامة لانه الباب لتلك العلوم ويؤيده ما علم من اختلاف الامة ورجوع بعضهم الى بعض وغناءه ع
عنهما ويدل ايضا على الاثنية واما منعه انه لا يصح اخذ العلم والحكمة ودخول الجنة في حيوته الا من قبله ودراية العلم والحكمة الا عنه لقوله
فاتوا البيوت من ابوابها حيث كان هو الباب لله در القايل مدينة علم وابن عمك بابها فمن غير ذاك الباب لم يؤت سورها ويدل ايضا على ان من
اخذ شيئا من هذه العلوم والحكم التي احتوى عليها رسول الله من غير جهة علي ع كان عاصيا كالسارق والمتسور لان السارق والمتسور اذا دخلا من غير
الباب المامور بها ووصلا الى غيبتهما كانا عاصيين وقوله ع فمن اراد العلم فليأت الباب ليس المراد به التخيير بل المراد به الايجاب والتهديد كقوله عز وجل
فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر والدليل على ذلك انه ليس هيهنا نبي غير محمد ص هو مدينة العلم ودار الحكمة فيكون العالم مخيرا بين الاخذ من احدهما
دون الاخر وفقد ذلك دليل على الايجاب وانه فرض لازم والحمد لله واما ما ذكره الناصب من انه لا يجب ان يكون الاعلم خليفة فقد عرفت فساده مرارا
هيهنا وفيما مر واما ما ذكره من انه يكفي الاحفظ للحوزة والاصلح للامة فقد مر بيان عدم تحقق الاحفظية بدون الاعلمية ومنع ان ابا بكر كان احفظ او
اصلح وما ذكره من انه لو لم يكن ابو بكر اصلح لما اختاروه كما مر فقد مر ما فيه من بطلان ثبوت الامامة بالاختيار سيما اختيار بعض الامة كما عرفته
ومن جملة تعصبات ابن حجر المتاخر الناشية عن حماقته انه منع صحة الحديث اولا ثم قال وعلى تسليم صحته وحسنه فابو بكر محرابها ولم يعلم ان
المدينة لا يناسبها المحراب انما يناسب المسجد ثم لم يكتف بذلك حتى قال على ان تلك الرواية معارضة بخبر الفردوس انا مدينة العلم وابو بكر
اساسها وعمر حيطانها وعثمان سقفها وعلي بابها ضرورة ان كلا من الاساس والحيطان والسقف اعلى من الباب انتهى واقول المدينة لا يكون
لها سقف وانما السقف للدور والبيوت الواقعة فيها وحاشا كلام الفصيح عن ذلك وايضا الكلام ليس في العلو والانخفاض بل في الاتيان
لاخذ العلم من صاحب المدينة ولا مدخل لاساس المدينة وحيطانها وسقفها في ذلك بل لو كان اساسها وحيطانها وسقفها من الاشراف او
الزنوج والحبشي لا يمكن ذلك ولعمري ان جرئتهم على وضع امثال هذه الكلمات المشتملة على التمحلات الظاهرة يوجب بادي الرأي فضاحتهم وظهور
عداوتهم لاهل البيت ع ولنعم ما قيل اذا لم تستحي فاصنع ما شئت **قال المصنف** رفع الله درجته **العشرون** في مسند احمد بن حنبل من عدة
طرق ان النبي قال من اذى عليا فقد اذاني ايها الناس من اذى عليا بعث يوم القيمة يهوديا او نصرانيا انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول
لا شك ان عليا سيد الاولياء وقد جاء في الحديث من عادى لي وليا فقد اذنته بالحرب فاذا كان معاداة احد من الاولياء واذاه محاربة مع الله
فكيف لا يكون ايذاء سيد الاولياء موجبا لدخول النار ولكن لا يدل هذا على النص انتهى **واقول** اذا ثبت ان حب علي ع موجب لدخول الجنة
وبغضه وايذاءه سبب لدخول النار وقد ثبت وجوب الاقتداء به والاتباع له بعد النبي ص والمنع من تقدم غيره عليه فان هذا يوجب ايذاءه و
ايذاء الله تعالى ورسوله بل من تقدم غيره قد اخل في تلك المدة بما وجب عليه من الطاعة له وبوجه اخر نقول قد ثبت ان حبه طريق النجاة وبغضه
وايذاءه سبيل الهلاك وسلوك جهنم والكف عن ايذائه انما هو بقبول اوامره ونواهيه ومن قدم عليه غيره بعد الرسول لم يكن ممتثلا لامره ونهيه

فخرج عن طريق محبته ويدخل في سبيل مبغضيه والمؤذين له ومتى خرج عن محبته ضل عن طريق الاسلام فوجب تقديمه بعد النبي عقلا وسمعا وقد
بينا على المقدمتين المأخوذتين في هذا التقرير فيما سبق فتذكر **قال المصنف** رفع الله درجته **الحادي والعشرون** في مسند احمد بن حنبل
ان ابا بكر وعمر خطبا الى رسول الله فاطمة فقال انها صغيرة فخطبها علي فزوجها منه انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول صح في الاخبار ان ابا بكر وعمر
خطبا فاطمة فقال رسول الله اني انتظر امر الله فيه ولم ينقل انها صغيرة وهذا افتراء على احمد بن حنبل وكل من قال هذا فهو مفتري على رسول الله وناسبا
الكذب اليه فان فاطمة كانت وقت الخطبة كبيرة لانها ولدت عام عمارة الكعبة والعجب من هذا الرجل انه يبالغ في احتراز الانبياء عن الكذب وينسب الكذب
الصراح الى رسول الله نعوذ بالله من هذا وانه خبط خبط العشواء انتهى **واقول** ذكر صاحب الاستيعاب باسناده عن محمد بن سليمان بن جعفر الهاشمي انه ولدت فاطمة
سنة احدى واربعين من مولد النبي وانكح رسول الله فاطمة علي بن ابي طالب بعد وقعة احد وقيل انه تزوجها بعد ان ابتنى رسول الله بعايشة باربعة
اشهر ونصف وكان بنى بها بعد تزوجها اياها بتسعة اشهر ونصف وكان سنها يوم تزويجها خمس عشرة سنة وخمسة اشهر ونصفا وكان سن علي احدى
وعشرين سنة وخمسة اشهر ثم روى عن المدائني انها توفيت حين ماتت كانت ابنة تسع وعشرين سنة وعن الكلبي انها بلغت خمسا وثلثين سنة انتهى وذكر
صاحب كشف الغمة عن ابن الخشاب المعتزلي في تاريخ مواليد ووفيات اهل البيت ان فاطمة ولدت بعدما اظهر نبوة نبيه بخمس سنين وقريش يبني البيت
وتوفيت ولها ثماني عشرة انتهى وعلى رواية ابن الخشاب كانت صغيرة بحسب السن باتفاق فقهاء الفريقين حين تزوجها وكذا على رواية ابن المدائني وروايته عن
عبد الله لان البلوغ عند فقهاء اهل السنة انما يحصل بثماني عشرة سنة وهي عند التزوج لم تبلغ ذلك وايضا الصغر والكبر امران اضافيان
فلعل النبي اراد فيما ذكره في جواب ابي بكر وعمر انها صغيرة بالنسبة الى ابي بكر وعمر فانهما كانا شيخين يومئذ وقد جرت العادة في مراعاة غبطة الابناء
والبنات عند التزويج بمساوات الاعمار وعدم تفاوت سن الزوج والزوجة تفاوتا يعتد به عادة فلا يلزم كذب النبي كما توهمه الناصب وغاية ما يلزم من
ذلك ان يكون عذرا ضعيفا فهو لنا لا علينا فافهم واي داع للمصنف الى الكذب على النبي مع وجود ما هو اصرح في الفضيلة بل الافضلية وهو الحديث
الذي رواه الناصب وحكم بصحته فانه يدل على ان الله تعالى بعد خطبة عمر وابي بكر لفاطمة منعهما عنها واختارها لعلي على انه يمكن الجمع بين الروايتين
ايضا من غير لزوم كذب باحتمال وقوع الخطبة عنهما مرتين مرة في الصغر ومرة في الكبر والحديث الاول في المرة الاولى والثاني في الثانية فحكم الناصب بخبط المصنف خبطه
خبط كما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته **الثاني والعشرون** في الجمع بين الصحيحين ان رسول الله دخل على ابنته فاطمة وقبل رأسها
ونحو هذا وقال اين ابن عمك قالت في المسجد فدخل رسول الله فوجده وقد سقط عن ظهره وخلص التراب الى ظهره فجعل يمسح عن ظهره التراب ويقول اجلس
يا ابا تراب مرتين انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذا حديث صحيح وهو من تلطف النبي لامير المؤمنين واظهار المحبة له ولا يثبت به نص انتهى **واقول**
عد الفضايل التامة ايضا من جملة المقاصد ولولا ان هذا من الفضايل لما تنافس عليها الناس ولما اشتهر كنيته بها وافتخاره فيه ونعم ما قال الخاقاني في نظم
چند انکه بوتراب بوذر لبیت الهیتی نافها نابست ز بن زدی برای خشک ادن کشتاهو نبی شدن حشمت زر تاب است تنباری
اوست عطار ایکه ز بهانند مشک سرشک کو منهد انند دیده بیش چشم الحوا تبت عر لسند کو فرو کا **قال المصنف** رفع الله درجته
الثالث والعشرون روى الجمهور من عدة طرق ان رسول الله صعد على منكبيه علي لكسر الاصنام من فوق الكعبة وانه لا يجوز على الصراط الا من كان معه كتاب من
علي بن ابي طالب وانه ردت الشمس عليه بعدما غابت حيث كان النبي نائما على حجره وفاته ما يصلي العصر فردت له وانما انزل الله سطلا
عليه منديل وفيه ماء فتوضأ للصلاة ولحق فصلى مع النبي وان مناديا من السماء نادى يوم احد لا سيف الا ذو الفقار ولا فتى الا علي وروي انه نادى بها
يوم بدر ايضا انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ما ذكر من الاشياء بعضه منكر منها ان النداء يوم بدر بانه لا سيف الا ذو الفقار من المنكرات لان ذا الفقار
كان سيف المنبه بن الحجاج من اشراف قريش وهو قتل يوم بدر وصار سيفه المشهور بذي الفقار لرسول الله فكان ذو الفقار يوم بدر في يد الكفار وكان يوم
بدر المؤمنين فكيف يجوز ان ينادي منادي بها ولا سيف الا ذو الفقار فهم هذا اطال العلة الضعيفة ثم مدعي ان نقل الصحاح اجمعه ولجب فلا يعدل ان
ان المنادي يوم بدر نادي بذكر منقبة ذي الفقار وهو في يد الكفار وهذا السفيه ما كان يعلم الحديث ولا التاريخ ومدار امره ذكر المنكرات المجمع
ولا يجب التناقض والمخالفة بين الرسائل انتهى **واقول** اما رواية النداء بقول لا فتى الا علي لا سيف الا ذو الفقار في يوم احد المتأخر عن يوم بدر
فهو مذكور في حديث المناشدة التي سيجيء بها المصنف قدس سره عن الخوارزمي وجماعة من الجمهور وقد رواه الدارقطني ايضا على ما اشار اليه ابن حجر في صواعقه
عند ذكره مناشدة علي بالفضيلة الحاصلة له من الله تعالى يوم الشورى وقد روى في كشف الغمة عن ابن وهب وعكرمة وغيرهما ولهذا قال بعد ذكر
ومقابلتها لما ذكر في يوم احد ان هذه المنادات مما قد نقلها الرواة وتداولها الاخباريون ولم ينفرد بها الشيعة بل وافقهم على ذلك الجم الغفير
ولهذا ايضا لم يقدم الناصب على انكاره وايضا ما انشد حسان في ذلك اليوم مثنيا على علي وتوقع هذه المنادات حيث انشد **شعر** جبرئيل نادى معلنا
والنقع ليس بمنجلي والخيل تعثر بالجماجم والوشيج الرمح والمسلمون قد احدقوا حول النبي المرسل هذا النداء المرتضى لا سيف الا ذو الفقار
ولا فتى الا علي وقال الحميري وله بلاء يوم احد صالح وللمشرفية ما اخذ الاوليا انجاجبرئيل فنادى معلنا في المسلمين واسمع الابرار لا سيف
الا ذو الفقار ولا فتى الا علي ان عد فخارا واما رواية المناداة بذلك يوم بدر فلم يصح بل فهي من طريقة الشيعة ولهذا ذكرها المص على سبيل التأييد
دون الاحتجاج ومع هذا انكاره منكر جدا اذ ما ذكره الناصب في وجه الانكار من تسميته سيف منبه بن الحجاج بذلك وقوعه بعد مقتله يوم بدر في يد النبي

على تقدير تسليم صحته لا ينافي ما روي في شأن علي عليه السلام من النداء بما ذكر لجواز تسمية سيفي النبي صلى الله عليه وآله بهما وفاقا وكفى في الظهور تلقيب الفقار ولو سلم كون ذي الفقار
واحدا مستحضرا في سيف بن الحجاج المذكور فهذا لا يمنع أيضا كون ما نودي به لعلي هو ذلك السيف ولا ينافي قتل صاحبه يوم بدر بسيف النبي صلى الله عليه وآله المتفق عليه أن قاتله
وقاتل ابنه عاص بن المنبه في ذلك اليوم هو علي عليه السلام كما ذكر في كشف الغمة حيث قال فصل وقد أثبت رواة العامة والخاصة معا أسماء الذين تولى علي عليه السلام قتلهم
من المشركين على اتفاق فيما نقلوا من ذلك فكان ممن سموا الوليد بن عتبة وساق العدد إلى ستة وثلاثين رجلا منهم منبه بن الحجاج والعاص بن منبه فإذا ثبت مقتل
منبه في أول الحرب قبل انجلائه تم أنه قتله ووقع سيفه في يد علي عليه السلام واشتغل معه بقتل باقي الكفار ونودي به لا فتى إلا علي لا سيف إلا ذو الفقار ويؤيد هذا
المعنى قول حسان والنفع ليس بمجد ولا يخفى أن كون علي عليه السلام قاتل ابن الحجاج سيفا ومستعمل سيفه في قتل بقية قومه في ذلك اليوم أدعى لنزول المدح من لدن
العلي الأعلى جل وعلا وأما قول الناصب إن قتل أصحاب محمد عند الله واجب ففيه أن هذا ليس على إطلاقه وإنما الذي يدعيه المصنف على ما صرح به هنا
قتل الكفار المنافقين والمرتدين من الناكثين والقاسطين والمارقين من أصحاب النبي صلى الله عليه وآله ولا يخفى ظهور ذلك بعد الكفار كما روى أصحاب هذا الناصب الشقي
في تواريخ الشام أن يوم قتل بشار بن ... سمعوا مناديا من السماء ينادي أيها الكفار اقتلوا الفجار هذا وقد روي أيضا أن ذا الفقار قد نزل من السماء وقد أشار إليه
ابن أبي الحديد المعتزلي في قصيدته المشهورة بقوله شعر وحسامه من شعشعا فائض من الصلة لا على بناء لن مصلد فليس يصاغ بعد لا بمعظم
ولا اللات يعبد الهام معضل وقال المولوي الرومي أيضا في بعض مدائحه نظم حضرت شاهي كه بيك ذو الفقار وان كرار زد از عرش كرفت
تيغ علي كوره وسندان نديد لى علي از دست آهنكر كرفت وقد أنكر هذا بعض أهل السنة من فضلاء الري المعاصرين للشيخ الأجل عبد الجليل
الرازي من الإمامية فأجابه الشيخ عنه بما حاصله إني لا أتعجب من هذا الشقي وإنكاره هذا مع ما يذكره من أصحابه في جوامعهم ومجالسهم عند وصف درة
عمر أنه كان من جلد بعير صالح ويقولون تارة إنه كان من جلد كبش إبراهيم وأخرى أنه كان من جلد غنم شعيب لا أدري من الذي كان يحفظ ذلك الجلد
في الوقت من السنين لأجل أن يتخذ منه درة عمر فإن كان هذا جائزا فأولى بالجواز أن يكون السيف الذي فتح به المرتضى لنصرة المصطفى حصون
الكفر والبدعة وشيد به قواعد الدين والملة قد أنزله الله تعالى إلى المصطفى ليستعمله المرتضى وأقل ما في الباب ترك ذكره لعدم إنكاره وهنا
وقد علم بما قررناه أن المنكر هو الناصب المنكر السفيه لقصوره الحاصل بالأحاديث لقصر إنه هو الذي من غاية تورطه في إنكار الحق لم يعرف المنكر
من غيره ولم يعقل معنى الناصب مدة تحصيله فسبحان الله الموفق قال المصنف رفع الله درجته الرابع والعشرون في الجمع بين الصحاح الستة
عن النبوي قال رحم الله عليا اللهم أدر الحق معه حيث دار وروى أخطب خوارزم قال عليه الصلاة والسلام يا عمار ستكون في أمتي بعدي هنات واختلاف حتى
يختلف السيف بينهم حتى يقتل بعضهم بعضا ويتبرأ بعضهم من بعض يا عمار يقتلك الفئة الباغية وأنت إذ ذاك مع الحق والحق معك إن عليا لن يدليك
في ردى ولن يخرجك من هدى يا عمار من تقلد سيفا أعان به عليا على عدوه قلده الله يوم القيامة وشاحين من در ومن تقلد سيفا أعان به عدو علي
قلده يوم القيامة وشاحين من نار فإذا رأيت ذلك فعليك بهذا الذي عن يميني يعني عليا وإن سلك الناس كلهم واديا وسلك علي واديا فاسلك
واديا سلكه علي وخل الناس طرا يا عمار إن عليا لا يزال على هدى يا عمار إن طاعة علي من طاعتي وطاعتي من طاعة الله وروى أخطب خوارزم من
من الجمهور من عدة طرق عن عائشة أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال الحق مع علي وعلي مع الحق لن يفترقا حتى يردا علي الحوض انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول صح
في الصحاح أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال لعمار ويح عمار تقتله الفئة الباغية وباقي ما ذكر إن صح دل على أن عليا كان مع الحق دائما وهذا شيء لا ريب فيه
حتى يحتاج إلى دليل بل هذا دليل على حقية الخلفاء لأن الحق كان مع علي وعلي كان معهم حيث تابعهم وناصحهم فثبت من هذا خلافة الخلفاء وإنها
كانت حقا صحيحا وأما من خالف عليا من البغاة فمذهب أهل السنة والجماعة أن الحق كان مع علي وهم كانوا على الباطل ولا شك في هذا انتهى
أقول لا خفاء في أن ظاهر الخبر المذكور يقتضي عصمته عليه السلام ونفي الأئمة قبله لأن النبي صلى الله عليه وآله لا يجوز أن يخبر على الإطلاق بأن الحق مع علي ووقوع القبيح جائز
عنه لأنه إذا وقع كان الإخبار كذبا ولا يجوز عليه ذلك أما قوله في الخبر لن يفترقا حتى يردا علي الحوض فإن لن لنفي المستقبل عند أهل العربية
فيجب أن يكون الحق والقرآن مع علي لا ينفكان عنه وإذا كان الحق والقرآن لا ينفكان عنه أبدا ثبت إمامته وبطلت إمامة من خالفه وأما ما ذكره
الناصب من أن عليا كان مع الخلفاء الثلاثة وتابعهم وناصحهم فلا نسلم الأول إذ لا يقتضي كونه معهم مع سكوت المداهنة وعدم المتابعة الإجارة
والمماشاة في الظاهر وإلا فما وقع بينهم من المخالفات والمشاجرات قد بلغ في الظهور بحيث لا مجال للإخفاء وفي الشناعة مرتبة لا تنبغي على الأذى
كما سبق وسيجيء إن شاء الله تعالى نعم وأما النصيحة فمسلمة لكن لأمور الدين وانتظام أحوال المسلمين لا لأجل ترويج خلافتهم وتنظيم أسباب شوكتهم وجلالتهم
وهذه النصيحة منه عليه السلام كانت شاملة لكافتهم قال المصنف رفع الله درجته الخامس والعشرون روى أحمد بن حنبل في مسنده أن
النبي صلى الله عليه وآله أخذ بيد الحسن والحسين عليهما السلام وقال من أحبني وأحب هذين وأباهما وأمهما كان معي في درجتي يوم القيامة وفيه عن جابر قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله ذات
يوم بعرفات وعلي تجاهه ادن مني يا علي خلقت أنا وأنت من شجرة فأنا أصلها وأنت فرعها والحسن والحسين عليهما السلام أغصانها فمن تعلق بغصن منها
أدخله الله الجنة وفيه عن أبي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله إني قد تركت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا بعدي الثقلين أحدهما أكبر من الآخر كتاب الله
حبل ممدود من السماء إلى الأرض وعترتي أهل بيتي ألا إنهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض ورواه أحمد من عدة طرق وفي صحيح مسلم في موضعين عن زيد بن أرقم
قال خطبنا رسول الله بين مكة والمدينة ثم قال بعد الوعظ أيها الناس إنما أنا بشر يوشك أن يأتيني رسول ربي فأجيب وإني تارك فيكم الثقلين أولهما

كتاب الله فيه الهدى والنور فخذوا بكتاب الله واستمسكوا به فحث على كتاب الله ورغب فيه ثم قال واهل بيتي اذكركم الله في اهل بيتي اذكركم الله في اهل بيتي
وروى الزمخشري وكان من اشد الناس عنادا لاهل البيت وهو الثقة المأمون عند الجمهور قال رسول الله فاطمة مهجة قلبي وابناها ثمرة
فؤادي وبعلها نور بصري والائمة من ولدها امنائي وحبل ممدود بينه وبين خلقه من اعتصم بهم نجى ومن تخلف عنهم هوى وروى الثعلبي في تفسير
قوله تعالى واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا باسانيد متعددة عن رسول الله قال يا ايها الناس قد تركت فيكم الثقلين خليفتين ان اخذتم
بهما لن تضلوا بعدي احدهما اكبر من الآخر كتاب الله حبل ممدود ما بين السماء والارض وعترتي اهل بيتي وانهما لم يفترقا حتى يردا علي الحوض وفي الجمع بين
الصحيحين انما انا بشر يوشك ان يأتيني رسول ربي فاجيب وانا تارك فيكم الثقلين اولهما كتاب الله فيه الهدى والنور فخذوا بكتاب الله واستمسكوا
به واهل بيتي اذكركم الله في اهل بيتي خبرا انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول هذه الاخبار بعضها في الصحاح وبعضها قريب المعنى منها وحاصلها التوصية
بحفظ احكام الكتاب واخذ العلم منه ومن اهل البيت وتعظيم اهل البيت ومحبتهم وموالاتهم وكل هذه الامور فريضة على المسلمين ولا قائل بعدم
وجوبه على كل مسلم ولكن ليس فيما ذكر نص على خلافة علي بعد رسول الله لان هذا هو الوصية بالحفظ واخذ العلم منهم وجعلهم قرناء للقرآن يدل
على وجوب التعظيم واخذ العلم عنهم والاقتداء بهم في الاعمال والاقوال واخذ طرق السنة والمتابعة من اعمالهم ولا يلزم من هذا خلافتهم وليس هو
بالنص في خلافتهم بعد رسول الله ومراد النبي توصية الامة بحفظ القرآن ومتابعة اهل البيت وتعظيمهم وهذا لا منازع فيه انتهى واقول
وجه الاستدلال بالاحاديث المذكورة ان النبي جعل درجة من احب عترته الطاهرة وتعلق بغصن من شجرتهم الطيبة من اهل الجنة وامر بالتمسك والاخذ بهم وجعل
المتمسك بهم وبالكتاب مصونا عن الضلال ولم يتم دليل من آية او حديث متفق عليه يدل على شيء من معاني هذه الاحاديث في شأن الخلفاء الثلاثة وعلى وجوب التمسك
والاخذ بواحد منهم ولهذا اعترفوا وبناهم بعد النص على شأن ابي بكر وتمسكوا في اثبات خلافته بالاجماع بعض الامة له كما مر ولو كان شيء من امثال الاحاديث
موجودا في شأن ابي بكر لاحتج به يوم السقيفة ولم يحتج الى الاحتجاج بما لا دلالة له على تعيينه من حديث الائمة من قريش ولا ريب ان من اتصف بالصفات المذكورة
وامر النبي بالتمسك بعروة هدايته والاخذ بذيل طهارته يكون اصلح بامامة الامة وحفظ الحوزة من غيره ومن تعسفات الناصب حمل قوله ان اخذتم بهما لن
تضلوا على اخذ العلم منهما ولم يدر لبعده عن معرفة اساليب الكلام ان المراد لو كان ذلك لكان حق العبارة ان يقول والاخذ منهما ادون بهما وحاصل المؤلف ان معنى الاخذ
بهما في العرف واللغة التشبث بهما والرجوع اليهما في جميع الامور لا اخذ العلم منهما فقط ولا ادري كيف يفعل بلفظ التمسك الصريح فيما ذكرنا مع كونه مرادفا
للاخذ اللهم الا ان يأخذ بذيل المكابرة وسوء المصادمة كما هو عادته الفاجرة قال المصنف رفع الله درجته السادس والعشرون في مسند احمد بن
حنبل من عدة طرق وفي الجمع بين الصحاح الستة عن ام سلمة قالت كان رسول الله في بيتي فاتت فاطمة فقال ادعي زوجك وابنيك فجاء علي وفاطمة والحسن
والحسين وكان تحته كساء خيبري فانزل الله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا فاخذ فضل الكساء وكساهم به ثم اخرج يده فالوى
بها الى السماء وقال هؤلاء اهل بيتي وخاصتي اللهم فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا فادخلت رأسي البيت وقلت وانا معكم يا رسول الله قال انك الى
خير وقد روي نحو هذا المعنى من صحيح ابي داود وموطأ مالك وصحيح مسلم في عدة مواضع وعدة طرق انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ان الائمة اختلفوا فيها
انها فيمن نزلت ونظام القرآن يدل على انها نزلت في ازواج النبي وان صح في النقل عن الصحاح فكانت نازلة في آل العبا وهي من فضائلهم ولا يدل على النص
بالامامة انتهى واقول قد مر ان خلاف المخالفين في ذلك للخلف باطل وقوله ان صح في النقل اه على طريقة المرض والاحتمال لا وجه له لانه قد ظهر منه في
بعض المواضع الذي حكم فيه بعدم ذكر المص من احاديث المسند انه ليس منه ان المسند كان موجودا عنده وكذا الصحيحين وجعل الحديث هاهنا
فيهما فلا وجه لقوله ان صح وان لم يجد كان ينبغي ان ينفي كونه منهما ولهذا يعلم ان كلا من الجزم والاحتمال الصادر منه في امثال هذا المقام انما كان رجما بالغيب
من غير ان حقق ذلك عن مظانه لعجزه عن دفع كلام المص وبرهانه واما ما ذكر من انه لا يدل على النص في الامامة ففيه انه نص في العصمة والافضلية المستلزمتين
للنص بالامامة ولو نزلنا عنه نقول لما دل على فضيلة اذا اجتمع مع غيره من الفضائل المذكورة في هذا الكتاب يثبت الافضلية اللازمة من تحقق الفضيلة في شخص
دون غيره فيستلزم افضليتهم عنه قطعا قال المصنف رفع الله درجته السابع والعشرون في مسند احمد بن حنبل قال رسول الله النجوم امان لاهل
السماء فاذا ذهبت ذهبوا واهل بيتي امان لاهل الارض فاذا ذهب اهل بيتي ذهب اهل الارض ورواه صدر الائمة موفق بن احمد المكي وفي مسند احمد قال رسول الله
اللهم اني اقول كما قال اخي موسى اجعل لي وزيرا من اهلي عليا اخي اشدد به ازري واشركه في امري انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول هذا موافق في المعنى للحديث
المذكور قبل وهو انه قال لعلي انت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي ومراد موسى من قوله واشركه في امري الاشراك في امر النبوة ودعوة فرعون
وهذا لا يصح هاهنا لقوله الا انه لا نبي بعدي اللهم الا ان يراد به المشاركة في دفع الكفار والحروب وتبليغ العلم انتهى واقول لا يخفى على ذي مسكة ان تشارك
هرون مع موسى في امر النبوة ودعوة فرعون لا يقتضي ان يكون تصرف هرون في نصيبه من النبوة بطريق النبوة ليلزم ان يكون تصرف علي بعد النبي
بطريق النبوة وذلك لان الشركة لا يقتضي الاستقلال في التصرف في حصة الشريك انهما لما نسلم الاستقلال في حصته فيجوز ان يكون بعد موت الشريك
متصرفا في حصته بطريق النيابة والخلافة ولا منافاة بين النبوة والخلافة بمعنى النيابة واي منافاة بين ان يكون هرون نبي الله وخليفة موسى كليم الله
كما دل عليه القرآن العزيز وايضا لو كان قيام هرون على امر الخلافة بالاستقلال النبوة فلماذا وقع قوله اخلفني ولماذا تكرر وقوع لفظ الوزير في شأن هرون وهو صريح
الكلام وينقطع المرام ان المستثنى من الحديث المستثنى منه منزلة النبوة بل الاخوة النسبية ايضا يقتضي تحقق التفرقة والتدبير والولاية لامير المؤمنين كما كان لهرون

في معنى ... الالواء
الالوا پیچانیدن سر و دنبال
جنبانیدن شتر و پیرون چیزی
و ... کردن و پرسیدن
و پژمرانیدن و گرانیدن
رسیدن ...

الا انه في امير المؤمنين منفك عن منصب النبوة وقد كانت في هرون مقرونة بالنبوة فقط كما يفهم من شق كلام هذا الناصب ههنا وامثاله في غير هذا المقام والخلافة ايضا كما يدل عليه القران العزيز ولما انتفت النبوة في امير المؤمنين فلا بد وان يكون هذا التصرف فيه بالخلافة فقوله وهذا لا يصح هنا ان اراد به ان التصرف بدعوة قوم وتخويف ونحو ذلك لا يصح الا بتسببه عن النبوة فظاهر انه ليس كذلك وان اراد انه قد يتسبب عن الامامة ايضا فلا يلزم انتفاؤه عند انتفاء النبوة كما في امير المؤمنين بل يستفاد من الحديث ان يكون امير المؤمنين صاحب الولاية في حياة النبي ايضا لكن بالنيابة لا بالمشاركة لان كونه صاحب المنزلة هرون ع يقتضي هذه الولاية كما مر وعدم كونه نبيا يقتضي ان يكون بالنيابة لا بالاصالة والمشاركة فاحسن التامل قال المصنف رفع الله درجته

الثامن والعشرون في صحيح مسلم والبخاري في موضعين بطريقين عن جابر وابن عيينة قال رسول الله صلعم لا يزال امر الناس ماضيا ما وليهم اثنى عشر خليفة كلهم من قريش وفي رواية عن النبي لا يزال الاسلام عزيزا الى اثني عشر خليفة كلهم من قريش وفي صحيح مسلم ايضا لا يزال الدين قائما حتى يقوم الساعة ويكون عليهم اثنى عشر خليفة كلهم من قريش وكذا في صحيح ابي داود والجمع بين الصحيحين وقد ذكر السدي في تفسيره وهو من علماء الجمهور وثقاتهم قال لما كرهت سارة مكان هاجر اوحى الله تعالى الى ابرهيم الخليل ع فقال انطلق باسمعيل وامه حتى تنزله بيت النبي التهامي يعني مكة فاني ناشر ذريته وجاعلهم ثقلا على من كفر بي وجاعل منهم نبيا عظيما ومظهره على الاديان وجاعل من ذريته اثني عشر عظيما وجاعل ذريته عدد نجوم السماء وقد دلت هذه الاخبار على امامة اثني عشر من ذرية محمد ص ولا قائل بالحصر الا الامامية في المعصومين والاخبار في ذلك اكثر من ان يحصى انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ما ذكر من الاحاديث الواردة في شان اثني عشر خليفة من قريش فهو صحيح ثابت في الصحاح من رواية جابر بن سمرة واما ابن عيينة فهو ليس بصحابي ولا تابعي بل يمكن ان يكون احد من سلسلة الرواة وهو من عدم معرفته بالحديث وعلم الاسناد زعم ان ابن عيينة وجابر صحابيان في الرواية ثم ما ذكر من عدد اثني عشر خليفة فقد اختلف العلماء في معناه فقال بعضهم هم الخلفاء بعد رسول الله وكان اثني عشر منهم ولاة الامر الى ثلثمائة سنة وبعدها وقع الفتن والحوادث فيكون المعنى ان امر الدين عزيز في مدة خلافة اثني عشر كلهم من قريش وقال بعضهم ان عدد صلحاء الخلفاء من قريش اثنا عشر وهم الخلفاء الراشدون وهم خمسة وعبد الله بن الزبير وعمر بن عبد العزيز وخمسة اخر من خلفاء بني العباس فيكون هذا اشارة الى الصلحاء من الخلفاء القرشية واما حمله على الائمة الاثني عشر فان اريد بالخلافة وراثة العلم والمعرفة وايضاح الحجة والقيام باتمام منصب النبوة فلا مانع من الصحة ويجوز هذا الحمل بل يحسن وان اريد به الزعامة الكبرى والايالة العظمى فهذا امر لا يصح لان من اثني عشر اثنين كانا صاحب الزعامة الكبرى وهما علي وحسن رض والباقون لم يتصدوا للزعامة الكبرى ولو قال الخصم انهم كانوا خلفاء لكن منعهم الناس عن حقهم قلنا سلمنا انهم لم يكونوا خلفاء بالفعل بل بالقوة والاستحقاق وظاهر ان المراد بالحديث ان يكونوا خلفاء قائمين بالزعامة والولاية والا فما الفائدة في خلافتهم في اقامة الدين وهذا ظاهر والله اعلم ثم ان كل ما ذكره من الايات والاحاديث واراد بها الاستدلال على وجود النص بالخلافة في شان علي فقد علمت ان اكثرها كان بعيدا جدا عن المدعى ولم يكن بينها وبين المدعى نسبة اصلا وما كان مناسبا فقد علمت انه لا يدل على النص فلم يثبت تشبثه بما اورده مدعاه في بيته في نقل هذه الاخبار في ذلك اكثر من ان يحصى انتهى **واقول** يتوجه عليه وجوه من الكلام وضروب من الملام اما اولا فلان ما ذكره من ان جابرا وابن عيينة ليسا بمتقابلين في الرواية مردود بان المص لم يجعلهما متقابلين من حيث كونهما صحابيين ناقلين عن النبي كما توهمه الناصب بل من حيث انهما سلسلة الرواة في الحديثين كليهما فان الحديث الذي يروى عن ابن عيينة منقطع ينتهي السلسلة اليه كما ان حديث جابر متصل ينتهي السلسلة اليه واما ثانيا فلان ما ذكره اولا في تاويل الحديث موافقا لبعض اكابر المكابرين من سلافه مما لا يرضى به المؤمن العاقل الذي عرف وشعر مفاسد الخلفاء الثلثة يلزم منه ان يكون معوية الباغي الغاوي ويزيد بن [illegible] العادي القاتل للحسين الواضع للسيف في اهل المدينة من الصحابة والتابعين والامر بسبي نسائهم وذراريهم والوليد الزنديق المرتد المريد المستهدف للمصحف المجيد ونحوهم من الخلفاء والائمة الذين يكون الاسلام بهم عزيزا وهذا مما لا يتفوه به مسلم وسيعترف الناصب فيما سيأتي من مطاعن معوية بانه لم يكن من الخلفاء بل كان من ملوك الاسلام والملوك لعلهم لا يخلون من المطاعن فكيف يتمشى هذا التاويل عند الناصب ومن وافقه في الاعتراف بما ذكرنا وايضا يلزم ان يكون الاحكام المنوطة على اراء خلفاء الذين خصوا عند الشافعي معطلة بعد ثلثمائة الى زماننا هذا وما بعده وهو كما ترى واما ثالثا فلان ما ذكره ثانيا في التاويل مردود بان عد عبد الله بن الزبير من صلحاء الخلفاء مكابرة صريحة لظهور كونه من رؤساء اهل الجمل وبقية اهل البغي والمجانبة معاداة اهل البيت وقد اتضح الاستبعاد انه كانت فيه خلال لا يصلح معها الخلافة لانه كان بخيلا ضيق العطن سيء الخلق حسودا كثير الخلاف اخرج محمد بن الحنفية ونفى عبد الله بن عباس الى الطائف وقال علي بن ابي طالب ما زال الزبير يعد منا اهل البيت حتى نشأ عبد الله ابنه ومع ظهور بغيه وفسقه لم يحتج [illegible] للصلاة وكان مصرا على عداوة اهل البيت حتى ذكر في كتاب كشف الغمة وغيره انه في ايام خلافته الباطلة كان يخطب ولا يصلي على النبي فقيل له في ذلك فقال ان له اهيل سوء اذا ذكرته اشرأبوا وشمخوا بانوفهم وايضا يلزم خلو الازمنة الفاصلة بين الخليفتين الصالحين وما بعد تمام الاثني عشر منهم عن الخليفة والامام واما رابعا فلان ما ذكره من التردد في الجواب عن السؤال الذي اورده على نفسه مردود بان الخلافة والامامة رياسة عامة في امور الدين والدنيا نيابة عن النبي ص وغلبته انما يكون

بالنص والتعيين لا بجريان الحكم وشيوع التصرف في الامور ولو كان حقيقة الخليفة ما ذكره لزم ان لا يكون ابو بكر في حال امتناع الاعراب عن اداء الزكوة اليه خليفة ولو بالنسبة اليهم ولما كان عثمان في ايام محاصرته في داره خليفة عند اهل السنة ولما كان علي ع في زمان تغلب الثلثة خليفة عند الشيعة وليس كذلك بل الخليفة والامام المنصوص من عند الله ورسوله او باختيار بعض الامة كما ذهب اليه اهل السنة خليفة واما بالفعل وان لم يكن متصرفا في الامور كما قال النبي ص في شان السبطين ع ابناي هذان امامان قاما او قعدا قال صاحب كشف الغمة ره ولا يقدح في مواذنا كونهم ع منعوا الخلافة والمنصب الذي اختاره الله تعالى له واستبد غيرهم به انه لم يقدح في نبوة الانبياء ع تكذيب من كذب بهم ولا اوقع الشك فيهم انحراف من انحرف عنهم ولا شوه وجوه محاسنهم تقبيح من قبحها ولا نقص شرفهم خلاف من عاندهم ونصب لهم العداوة وجاهرهم بالعصيان وقد قال علي ع وما على المؤمن من غضاضة في ان يكون مظلوما ما لم يكن شاكا في دينه ولا مرتابا بيقينه وقال عمار بن ياسر رض والله لو ضربونا حتى يبلغونا سعفات هجر لعلمنا انا على الحق وانهم على الباطل وهذا واضح لمن تامله فظهر ان قول الناصب قلنا سلمنا انهم لم يكونوا خلفاء بالفعل بل بالقوة الخ مغلطة لا يغتر بها سوى البله والصبيان واما قوله فما الفايدة في خلافتهم فمدفوع بما ذكره افضل المحققين قدس سره في التجريد بقوله ووجوده لطف وتصرفه لطف اخر وعدمه منا يعني ان وجود الامام لطف سواء تصرف او لم يتصرف لما نقل عن امير المؤمنين ع انه قال لا تخلو الارض عن قائم لله بحجة اما ظاهرا مشهورا او خائفا مغمورا لئلا تبطل حجج الله وبيناته وتصرفه الظاهر لطف اخر وانما عدم من جهة العباد وسوء اختيارهم حيث اخافوه وتركوا نصرته ففوتوا اللطف على انفسهم وبالجملة فمفسدة عدم الظهور والنصرة ووبال عدم التصرف في امور الخلق راجع اليهم فان الحسين ع كان اماما معصوما ولطفا عظيما من الحق سبحانه الى الخلق وهم اختاروا النار بالطغيان فهو ابن النبي كما ان زكريا ويحيى كانا لطفين من الله تعالى الى الخلق ولجنا الخلق في قتلهم الضلالة على الهدى والذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم وما كانوا مهتدين وكذا الكلام في نوح ع وغيره من الانبياء والائمة ع ولقد ظهر مما قررنا بحمد الله تعالى ان الاحاديث المذكورة نص في الائمة الاثني عشر من اهل البيت ع وان التاويلات التي ارتكبها اهل العناد البعيدة عن الاعتبار غير مناسبة لاهل الاستبصار فان المنازع في ذلك مكابر عادل عن الصواب غير مستحق للجواب واما خامسا فلان ما ذكره من الايات والاحاديث التي ذكرها المص واراد بها الاستدلال على وجود النص بالخلافة لم يكن بينها وبين المدعى نسبة اصلا اه مردود بما مر مرارا من ان المدعى لم يكن منحصرا في النص على الخلافة كما توهمه الناصب وبنى عليه مراتب الكلام بل هي اعم من ذلك ومن النص على العصمة والافضلية واستجماع فضايل لا يتحقق مجموعها في غير علي ع وقد دلت الايات والاحاديث المذكورة على ذلك المدعى على سبيل التوزيع كما بينا في مواضعها فالحكم بعدم النسبة والمناسبة انما نشا من عدم مناسبة فهمهم مقاصد المص او تجاهله عن ذلك ترويجا على العوام وتمويها على اضرابه من الهوام **قال المصنف** رفع الله درجته **البحث الخامس** في ذكر بعض الفضائل التي تقتضي وجوب امامة امير المؤمنين ع هذا باب واسع لا يحصى كثرة روى اخطب خوارزم من الجمهور باسناده الى ابن عباس قال قال رسول الله ص لو ان الرياض اقلام والبحر مداد والجن حساب والانس كتاب ما احصوا فضائل علي بن ابي طالب ع فمن يقول عنه رسول الله ص مثل هذا كيف يمكن ذكر فضائله لكن لا بد من ذكر بعضها لما رواه اخطب خوارزم ايضا قال قال رسول الله ص ان الله جعل لاخي علي فضائل لا تحصى كثرة فمن ذكر فضيلة من فضائله مقرا بها غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تاخر ومن كتب فضيلة من فضائله لم تزل الملائكة تستغفر له ما بقي لتلك الكتابة رسم ومن استمع فضيلة من فضائله غفر الله له الذنوب التي اكتسبها بالاستماع ومن نظر الى كتاب من فضائله غفر الله له الذنوب التي اكتسبها بالنظر ثم قال النظر الى علي عبادة وذكره عبادة ولا يقبل الله ايمان عبد الا بولايته والبراءة من اعدائه وقد ذكرت في كتاب كشف اليقين في فضائل امير المؤمنين ع من الفضائل ما فيه كفاية ومثل ما روى اخطب خوارزم من علماء الجمهور عن ابن مسعود قال قال رسول الله ص لما ان خلق الله تعالى ادم ونفخ فيه من روحه عطس ادم فقال الحمد لله فاوحى الله تعالى حمدني عبدي وعزتي وجلالي لولا عبدان اريد ان اخلقهما في دار الدنيا ما خلقتك قال الهي فيكونان مني قال نعم يا ادم ارفع راسك وانظر فرفع راسه فاذا مكتوب على العرش لا اله الا الله محمد نبي الرحمة وعلي مقيم الحجة من عرف حق علي زكي وطاب ومن انكر حقه لعن وخاب اقسمت بعزتي وجلالي ان ادخل الجنة من اطاعه وان عصاني واقسمت بعزتي ان ادخل النار من عصاه وان اطاعني والاخبار في ذلك كثيرة انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول لا انكار لمؤمن في فضائل علي بن ابي طالب ع ولا في فضائل اكابر الصحابة كالخلفاء فان النبي ص قد خص كل واحد منهم بالفضائل التي كانت فيه وهي مذكورة في كتب الصحاح وكما ان الرجل يذكر فضائل امير المؤمنين ع من كتب صحاحنا كذلك لكل على حسب مرادهم يذكرون فضائل من يريدون من الخلفاء الراشدين ولكن بشرط في ذكر الفضائل ان تكون من الصحاح المعتبرة ومن العلماء الذين اعتمد لهم الناس ويكونوا اصحاب قول معقول ويعرفون سقيم الاخبار من صحيحها ويجتنبوا من رديها ومنكرها وهذا من مردودها فان الممارس لفن الحديث المبالغ في التتبع والاستقصاء لا يخفى عليه صحة الحديث وضعفه ووضعه فان المنكر والشاذ معلومات موسومات بوسم النكر والشذوذ ولا اعتبار لها ومن مثل هذه الاخبار التي يرويها عن اخطب خوارزم فان النكر والوضع ظاهر عليها بحيث لا يخفى على المتدرب في فن الحديث فان هذه المبالغة التي نسبها الى النبي ص في فضائل علي ع بقوله لو ان الرياض اقلام والبحر مداد والجن حساب والانس كتاب ما احصوا فضائل علي بن ابي طالب ع لا يخفى على الماهر في فن الحديث ان هذا ليس من كلام رسول الله

ولينصف المنصف المتدبر في معرفة الاخبار ان من شان الرسول صلى الله عليه وسلم ان يبالغ مثل هذه المبالغة في مدح احد من المخلوقين وهذا من اوصاف الخالق
قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربي ثم ان لفظ الفضائل لا يوجد اصلا في كلام النبي ومحال ان يحكم المحدث ان
النبي تكلم بلفظ الفضائل فان هذا من الفاظ المحدثين المولدين وليس من كلام العرب المحدث لا يخفى عليه ان هذا موضوع واكثر ما ذكر من
مناقب الخوارزمي موضوعات واما الحديث الذي رواه عن الخوارزمي عن ابن مسعود وهو ان الله خلق آدم لاجل محمد وعلي وان العاصي بالله ان اطاع
عليا فهو من اهل النجاة والمطيع بعد ان عصى عليا فهو من اهل النار فهذا نحتم الحكم بانه من الموضوعات لانه مخالف لحكم الشرع فان عليا عبد من
عباد الله تعالى وهو ليس باكرم على الله من محمد ومن اعتقد ان عليا اكرم على الله من محمد فهو كافر بالله العظيم ولا ريب في هذا الحديث الموضوع
محمد لا يمكن ان يدعى فيه ان من اطاعه وعصى الله فهو من اهل النجاة لان طاعة الله وطاعة رسوله واحد فكيف يمكن الدعوى ان من
اطاع عليا وان عصى الله فهو من اهل النجاة وهذا من موضوعات غلاة الرفضة ذكره هذا الرجل الرافضي لا اعتداد بهذا النقل ولا اعتبار
ثم ان كل ما يذكره من هذه الفضائل وان صح فانه لا يدل على جواز امامته كما لا يخفى انتهى **واقول** لا يخفى على من ترعرع عن مهد رحجر العوام
ان ما في كلام الناصب من الجهل والخبط وعدم الانتظام **اما اولا** فلان قوله كل كل على حسب مرادهم يذكرون فضائل من يريدون من الخلفاء الراشدين
مردود بان ورود الاحاديث المشتملة على الفضائل الموجبة لاستحقاق الخلافة في شان الاصحاب الذين وقع النزاع فيهم بين الفريقين غير مسلم عند
الامامية والمذكور في كتب اهل السنة لا يقوم حجة عليهم فلا فائدة في ذكرها مع انها معارضة بما ذكر فيها من نقائصهم ومطاعنهم كما مر
وسيجيء واذا تعارضا تساقطا **واما ثانيا** فلان قوله ولكن يشترط في ذكر الفضائل انه يروى من الصحاح المعتبرة مدفوع بان الصحاح المعتبرة
لا ينحصر فيما زعمه ويشعر به كلامه من صحيحي البخاري ومسلم غاية الامر ان الكتابين عند المتاخرين من اصح الصحاح عداهما وكيف يمكن الحكم بنفي
اعتبار غيرهما مع ان الفقهاء الاربعة لتقدم زمانهم على البخاري ومسلم وكتابيهما لم يشترطوا على انفسهم استنباط الاحكام الشرعية عما اورداه
في كتابيهما ومن ابن علموا ان الاحاديث التي يجمعها هذان الرجلان في كتابيهما بعد مائة سنة ماذا بل استنبطوا اكثر الاحكام الفقهية من
الاحاديث المرسلة وغيرها التي لا يوجد اثر منها في صحاحهم الستة المشهورة كما لا يخفى على من تتبع كتبهم الفقهية سيما كتاب المحلى لابن حزم
الاندلسي وايضا انما كان يصح اشتراط ذلك لو كان الكتابان المذكوران جامعين لجميع ما في الصحاح الاخر بل لجميع الصحاح المتفرقة في
كتب الحديث وليس كذلك لان كتاب البخاري مشتمل على اربعة آلاف حديث بعد اسقاط المكرر وقد نقل عنه انه كان يحفظ مائة الف حديث
وقس على هذا مسلما وغيره جمعا وحفظا مع تداخل احاديث جوامعهم في الاكثر وقال النووي في مقدمة شرحه لصحيح مسلم ان البخاري ومسلما لم يلتزما
استيعاب الصحيح بل صح عنهما تصريحهما بانهما لم يستوعباه وانما قصدا جمع جمل من الصحيح كما يقصد المصنف في الفقه جمع جملة من مسائله لا انه يحصر جميع
مسائله انتهى وهل يجوز المسلم الذي آمن بما اتى به الرسول من السنة خصوصا العلماء المجتهدون ان يتركوا اتباع مائة الف حديث من صحاح احاديث
النبي بل الصحاح لاجل ان يقتصروا في تحقيق العقائد والاحكام والآثار الشرعية على نحو اربعة آلاف حديث وضعفها مع ظهور عدم وفائها
بعشر من احكام المكلفين ويحكموا بعدم اعتبار غيرها مما ذكر في جامع آخر من كتب اهل السنة وبعد لو اعرض لذلك الى التمسك بالقياس والاستحسان
اللذين هما من حجج الشيطان على ان النووي قال انه قد استدرك جماعة على البخاري ومسلم احاديث اخلا بشرطهما فيها منها كتاب الحاكم ابو عبد الله
الضبي منها كتاب الدارقطني وكتاب ابي علي الغساني وابي مسعود الدمشقي وابن حزم الاندلسي بل رد ابن حزم في كتابه على كثير من روايات البخاري
ونسبه في بحث الغناء من كتاب المحلى الى الرواية عمن يضع الحديث فيرتفع الاعتماد على عينيه من فضلهم الناصب على اصحاح وبعد تمزيجها
الاحاديث بعد خراب البصرة وتعارضا الخذلان والنصرة وايضا ان ما نقله الكرماني في فواتح شرحه للبخاري عن كتاب التعديل و
الجرح لرجال البخاري تاليف الحافظ ابي الوليد سليمان الباجي المغربي يدل على ان كتاب البخاري لم يتم في حياته بل كانت مسودة عند تلميذه فزاد
فيه الفربري وغيره من اهل ما وراء النهر ونقصوا حسبما اقتضاه اراؤهم حيث قال قال الحافظ المذكور اخبرنا ابو ذر عبد بن احمد الهروي
حدثنا ابو اسحق المستملي ابراهيم بن احمد قال انتسخت كتاب البخاري من اصله كان عند محمد بن يوسف الفربري فرايته لم يتم بعد وقد بقيت عليه
مواضع مبيضة كثيرة منها تراجم لم يثبت بعدها شيئا ومنها احاديث لم يترجم عليها فاضفنا بعض ذلك الى بعض قال ومما يدل على صحة هذا
القول ان رواية ابي اسحق ورواية محمد ورواية ابي الهيثم ورواية ابي زيد وقد نسخوا من اصل واحد فيها التقديم والتاخير وانما ذلك بحسب
ما قدر كل واحد منهم فيما كان في طرة ورقعة مضافة انه من موضع ما فاضافه ويبين ذلك انك تجد ترجمتين واكثر من ذلك متصلة ليس بينهما
احاديث انتهى على ان الرجلان كما كانا احفظ اهل زمانهما لكن لم يكونا اعلمهم فان الحافظة قلما تنفك عن صاحب الحفظ الكبير لندرة اجتماع
الحفظ مع الفهم والذكاء كما برهن عليه الحكماء ودل عليه الاستقراء اما البخاري فقد علم حماقته مجملا من المعاتبة الجارية بين الفاضل
التفتازاني وبين ابي مسعود البخاري حيث كتب البخاري الى ذلك الفاضل ان شيئا لا يجمع الانسانية والخراسانية فكتب في جوابه شيئا
لا يفترقان الحمارية والبخارية وكذا يعلم ذلك مجملا من الشعر الذي نسبه مؤلف كتاب روح الروح الى ابي بكر الكاتب في ذم بخارا وهو قوله
شعر لو الفرس العتيق الى بخارا لصار فيها بطبعها حمارا فلم تر مثلها عيني كنيفا تبوأها امير الشرق دارا ومن تالله تعرف مسخ من مسخ من

الامم بصورة القردة والخنازير ومنهم من مسخ من اهل بخارا بصورة الحمار فقد سمعت عن كثير من فضلاء حنفية الهند ان صاحب تفسير المدارك وكشف المنار في اصول فقه الحنفية والكافي وكنز الدقائق وشرح العقيدة الحافظية من علماء بخارا قد مسخ وجهه الى وجه الحمار وكان سبب

لاجل ذلك كانوا ينقلون في سببه قصة طويلة لا يحضرني الان وتفصيلا من فتواه في مسئلة الرضاع كما ذكره صاحب الكفاية في شرح الهداية

فقه الحنفية حيث قال واذا شرب صبيان من لبن شاة فلا رضاع بينهما لانه لا حرمة بين الادمي والبهايم لان الحرمة لا تكون الا بعد

والبهيمة لا تتصور ان يكون اما للادمي ولا دا فكذا رضاعا وكان محمد بن اسمعيل صاحب الحديث يقول يثبت به حرمة الرضاع وانه دخل في

بخارى في زمن الشيخ ابي حفص الكبير وجعل يفتي فقال له الشيخ لا تفعل فلست هنالك فابى ان يقبل نصيحته حتى استفتي عن هذه المسئلة اذا رضع

صبيان بلبن شاة فافتى بثبوت الحرمة فاجتمعوا واخرجوه من بخارا بسبب هذه الفتوى انتهى ومن اغلاط البخاري ما ذكر في باب الانساب من الغاية

للسخاوي الشافعي في شرح الهداية المنظومة للشيخ محمد الجزري الشافعي ان ابا مسعود عقبة بن عمرو البدري لم يشهد بدرا في قول

الجمهور وان عده البخاري في صحيحه فيمن شهدها وانما كان نازلا بعين ماء بها فقد وقع لكبار اهل الحديث من ذلك اوهام انتهى ولا

يخفى ان مثل هذا الغلط مع انه باطل في نفسه يعود الى غيره من الباطل العظيم فان البخاري اذا توهم ان ابا مسعود بدري وقد تقرر عند القوم

ان اهل بدر كلهم عادل لبني فيعد جميع رواياته من الصحيح وهذا بلاء عظيم كما ترى ولقد ظهر مما نقلنا ان رياسة البخاري وتصدره على

السامع والقاري انما كانت بضد رابلا استحقاق ونرو بشابشوم الاتفاق من اهل النفاق واما مسلم بن الحجاج القشيري فيعلم حماقته اولا

من تحقيق حال طائفته فانهم من حشو العرب وارذالهم كما ينبئ عنه اسمهم ولهذا قد انحرفوا عن علي بن ابي طالب وانضموا الى معوية وكانوا

ناصبية مبغضين لعلي وشيعته لا يطيقون لذكره فيما بينهم حتى انهم جادلوا في ذلك ابا الاسود الدئلي رح حين ما ابتلي بالنزول في

جوارهم بالبصرة وقالوا الى متى تقول من علي فجابهم بقوله شعر يقول الارذلون بنو قشير طوال الدهر لا تنسى عليا احب محمدا حبا

شديدا وعباسا وحمزة والوصيا هوى اعطيته منذ استدارت رحى الاسلام لم يعدل هويا احبهم كحب الله حتى اجئ اذ بعثت على هويا

فان يك حبهم رشدا اصبه ولم اك مخطيا ان كان غيا قالوا له شككت قال فقد شك الله تعالى حيث قال انا او اياكم لعلى هدى او في ضلال مبين

اي ان الترديد والتشكيك قد يكون للابهام على المخاطب لا للشك الحاصل للمتكلم وايضا روي انه قال لهم ذات يوم انه ليس في العرب طائفة

تكون طول بقائهم احب الي من طول بقائكم قالوا لم ذلك قال لاجل ان كل امر انتم ارتكبتموه علمت انه محض ضلال وخطاء فاجتنبته وكل

امر انتم اجتنبتم عنه علمت انه عين الرشد والصواب فارتكبته وايضا قد اشتمل الكتابان واماثلهما على روايات ابي هريرة وابن عمر والنس وامثالهم

من الصحابة المتهمين بالكذب او الفسق اللذين ردا ابو حنيفة اخبارهم ولم يعمل بها قط كما صرح به امام الحرمين ابو المعالي الجويني الشافعي

في رسالته المؤلفة في تفضيل مذهب الشافعي اما ابو هريرة فقد ذكر فخر الدين الرازي في مسئلة المصراة من رسالته المعمولة لمذهب الشافعي

ايضا ان الحنفية طعنوا في ابي هريرة وقالوا انه كان مساهلا في الرواية وذكر الحميدي في الجمع بين الصحيحين في الحديث السادس والستين بعد

المائة في المتفق عليه في مسند ابي هريرة عن ابي رزين قال خرج الينا ابو هريرة فضرب بيده على جبهته وقال الا انكم تحدثون على اني

اكذب على رسول الله الخبر وذكر في مسند عبد الله بن عمر في الحديث الرابع والعشرين بعد المائة من المتفق عليه ان رسول الله امر بقتل

الكلاب الا كلب صيد او كلب غنم او ماشية فقيل لابن عمران ابا هريرة يقول او كلب زرع فقال ابن عمران لابي هريرة زرعا وذكر في الحديث

الستين بعد المائة من المتفق عليه في مسند ابي هريرة يروي عن النبي من تبع جنازة فله قيراط من الاجر فقال ابن عمر لقد اكثر علينا

ابو هريرة واما عبد الله بن عمر فهو الذي لم يحسن ان يطلق امرأته والذي تقاعد عن بيعة امير المؤمنين ثم جاء بعد ذلك الى الحجاج فطرقه ليلا

وقال هات يدك لابايعك لامير المؤمنين عبد الملك فاني سمعت رسول الله يقول من مات وليس عليه بيعة امام فموتته جاهلية فانكر عليه الحجاج

مع كفره وعتوه وقال الربا الامس تقعد عن بيعة علي بن ابي طالب وانت اليوم تاتيني تسئلني البيعة من عبد الملك بن مروان يدك عني مشغولة

لكن هذه رجلي وقد ذكر الحميدي في الجمع بين الصحيحين من تلزمه بيعة يزيد معوية بما يتعجب منه العاقل فما كان علي بن ابي طالب ولده او لحد

بني هاشم يجرون مجرى يزيد في ان يبايعه ان هذا من الطرايف واما النس بن مالك فهو الذي استشهده علي بن ابي طالب في كل شيء كان قد

من النبي في فضائل علي فلم يشهد فدعا عليه فاصابه برص وفرش على ذلك مما ذكر فيهما من رواية المغيرة بن شعبة الذي شهد عليه بالزنا عند عمر بن

الخطاب ولقن الرابع حتى تلجلج في الشهادة فدفع عنه الحد وكذا رواية ابي موسى الاشعري مقيم الفتنة مضل الامة الذي اخبر النبي انه امام

الفرقة المرتدة وكذا اخبار كعب الاحبار الذي قام اليه ابو ذر فضربه بمحجن كان بيد عثمان على راسه فشجه منشجة وقال له يا ابن اليهودية تتكلم

في الدين فوالله ما خرجت اليهودية من قلبك وكذا عبد الله بن عمرو بن العاص الباغي الداعي الى النار وهو الذي كان في حرب صفين مع معوية

جعله على ميسرته وكان لشدة عناده يقاتل بسيفين ويضرب بهما عليا واصحابه كما ذكره سبط ابن الجوزي وغيره ومع هذا هو زاهد القوم

وراوي شطر من احاديثهم وكان من حجته في البغي انه قال امرني رسول الله ان اطيع ابي فلينظر العاقل الى هذا الثقة الذي جرى البخاري ومسلم

وابو داود عنه وعن ابيه في صحاحهم فليتامل فيما اخرجه ابو داود عن ابيه في سننه ومسلم في صحيحه قال ابو داود وقال عمرو بن العاص ان النبي

من بايع اماما فاعطى صفقة يده وثمرة قلبه فليطعه ما استطاع فان جاء آخر ينازعه فاضربوا رقبة الآخر قال فقلت انت سمعت هذا
الحديث من رسول الله ص قال سمعته اذناي ووعاه قلبي فقلت ابن عمك معاوية يأمرنا ان نفعل ونفعل قال اطعه في طاعة الله واعصه في معصية الله رواه
اخرجه مسلم وزاد ان يأكل اموالنا بيننا بالباطل ونقتل انفسنا والله تع يقول ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل ولا تقتلوا انفسكم فقال
عمر اطعه في طاعة الله واعصه في معصية الله هذه رواية ابيه وبدون ذلك لصاحب جامع الاصول في باب الفتن عن عبد الله نفسه فقال
قال عبد الرحمن بن عبد رب الكعبة دخلت المسجد فاذا عبد الله بن عمرو بن العاص جالس في ظل الكعبة والناس مجتمعون اليه فاتيتهم فجلست اليه فقال
كنا في سفر مع رسول الله ص وساق الحديث الى ان قال قال رسول الله من بايع اماما واعطاه صفقة يده وثمرة قلبه فليطعه ما استطاع فان جاء
آخر ينازعه فاضربوا عنق الآخر قال عبد الرحمن فدنوت منه فقلت نشدتك الله انت سمعت هذا من رسول الله ص فاهوى الى اذنيه وقلبه
بيديه وقال سمعته اذناي ووعاه قلبي فقلت له ان ابن عمك معاوية يأمرنا ان نأكل اموالنا بيننا بالباطل ونقتل انفسنا والله يقول
يا ايها الذين آمنوا لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منكم ولا تقتلوا انفسكم ان الله كان بكم رحيما
قال فسكت ساعة ثم قال اطعه في طاعة الله واعصه في معصية الله انتهى فهل كان يجب عليه طاعة حتى اطاع اباه وامامه معاوية في ذلك ام معصيته
فيجب عليه فيه معصيتا ابيه وامامه وكذا سمرة بن جندب الذي نقل في شأنه الشيخ عبد الحميد بن ابي الحديد المدائني في شرح نهج البلاغة
عن ابي جعفر الاسكافي المشهور ان معاوية بذل لسمرة مائة الف درهم حتى يروي ان هذه الآية نزلت في علي ع ومن الناس من يعجبك قوله في الحيوة
الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو الد الخصام واذا تولى سعى في الارض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد وان
الآية الثانية نزلت في ابن ملجم وهي قوله تع ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضات الله والله رؤف بالعباد فلم يقبل فبذل له
ثلثمائة فلم يقبل فبذل له اربعمائة فقبل الى غير ذلك وبالجملة انما اعتبر المتأخرون من اهل السنة هذين الاحمقين المقصرين على حفظ
الفاظ الحديث وفضلوا كتابيهما على سائر جوامع الحديث كالنسائي والترمذي وابي داود وابن حبان وغيرهم لما علموا انهم في الغلو في النصب والانحراف عن
اهل البيت ع والتقليل في نقل مناقبهم وفي مطاعن تيم وعدي بالنسبة الى غيرهما من المحدثين فالانصاف اشتراط شرط آخر وهو ان يعتبر في مقام
النزاع ما اتفق الفريقان على نقله من الاحاديث المذكورة في كتب الحديث مطلقا وترك التكلف لتسمية بعضها صحيحا معتبرا دون غيره ولعل
عن هذا الشرط خروج عن الانصاف كما لا يخفى واما ثالثا فلان ما ذكره من ان الاخبار الذي نقلها الم عن اخطب خوارزم اثر النكر والوضع
ظاهر عليها فكلام منكر لا يروج على من له اطلاع على شأن الراوي وعلو منزلته في علم الحديث عن ان يذكر الموضوعات في مناقب مثل علي ع
بل لو لم يمنعه التقوى لا يخفى فضائله المتواترة كما اخفاها غيره من المتعصبين فكيف يظن بمثله من مشاهير ائمة اهل السنة انه يضع الحديث في فضائل
علي ع وقد اكثر القدماء من فضلاء الشعراء في نظم مفهوم هذا الحديث بحيث يشهد على شهرته ويرفع توهم نكارته فقال العوني شعر ولو ان
الآجام كان باسرها تقطع اقلام وتبرى وتحصر وكانت سماء الله والارض كاغذ وكانت باذن الله تطوى وتنشر وكان جميع الانس والجن يكتبوا
وكان مداد القوم سبعة ابحر لكلت اياديهم وحا مدادهم ولم يؤتوا عشر العشر من فضل حيدر وعوتب المتنبي في ترك ذكر المناقب فقال شعر
وتركت مدحي للوصي تعمدا اذ كان نورا مستطيلا شاملا واذا استطال الشيء قام مقامه وكذا صفات الشمس تذهب باطلا ثم قال شعر
فلو كانت سماء الله صحفا ونبت الارض اقلاما لباري فابحر المداد بقضين مدا وامدك الخالق تكتب باقتداري لما كتبوا الفضائل في علي
بحد تعلوه ولا افتخار ومنشأ انكار الناصبيين لذلك الحديث المعروف والحكم بكونه منكرا جهله بحال الخطيب خوارزم وهو موفق بن احمد
المكي ثم الخوارزمي من اكابر حفاظ الحديث ومشائخهم وقصره النظر على ما في كتابي البخاري ومسلم واهمال تتبع كتب المتقدمين كموطأ
مالك ومسند احمد بن حنبل والمناقب لابن مردويه والخوارزمي وابن المغازلي مع ان كتب المتأخرين من اهل السنة كالصواعق لابن حجر
وغيره مشتمل على النقل منها في مناقب الخلفاء ولا ريب في ان من ينبذ كتب المتقدمين وراء ظهره اذا ورد عليه شيء من احاديثها استبعد
واستغربه واستنكره وحكم بوضعه وبطلانه وغلطه كما وقع نظيره في زماننا عن بعض الفقراء والمبتدئين في التحصيل وذلك
انا حين كنا مشتغلا في المشهد المقدس الرضوي على مشرفه الصلوة والسلام بقراءة المطول مع جماعة من فضلاء الطلبة على شيخنا المحقق النحرير
العلامة عبد الواحد على الشوشتري روح الله روحه اذ قد دخل مجلس الدرس ذات يوم شاب من فقراء العرب كان مشتغلا بقراءة
الرسالة الالفية في الفقه على بعض المدرسين ولما كان في ظنه ان الكتاب منحصر في الالفية وان كل الطلبة في كل مجلس درس انما يقرؤن ذلك
انما يقرؤن كل يوم القدر الذي هو يقرؤ منها عند استاذه فتح كتابه قاصدا الاستفادة درسه في ذلك اليوم مرة اخرى في هذا المجلس فلما اصغى الى قراءة
قارئ المطول وتقرير الشيخ النحرير مرارا ولم ير لهما ارتباطا وموافقة مع عبارات الرسالة الالفية خصوصا بالقدر الذي قرأ منها صباح ذلك اليوم
عند استاذه حصل له الملال ونشأ الظن بما كان في ايدي طلبة ذلك المجلس من نسخ كتاب المطول فقام متعرضا مخاطبا لجماعة الطلبة بان كل كتبكم
غلط فليضحك قليلا وليبك كثيرا واما رابعا فلان ما جعله امارة على وضع الحديث من المبالغة لو اضر منه ما ص بالمبالغة الواقعة
فيما ذكره ابن حجر في صواعقه في الفصل الثالث في فضائل ابي بكر حيث قال اخرج ابو يعلى عن عمار بن ياسر قال قال رسول الله ص اتاني جبرئيل

اتفقا فقلت يا جبرئيل حدثني بفضائل عمر بن الخطاب فقال لو حدثتك بفضائل عمر مثل ما لبث نوح في قومه ما انفدت فضائل عمر وان عمر حسنة

واحدة من حسنات ابي بكر انتهى بلفظه قال ابن الجوزي في الموضوعات انه ذكر ابن حجر في هذا الحديث على الساجزي انه كان يضع الحديث قال المخاصمة بتحقيق فضائل عمر بالمثابة المذكورة

مع كون عمر حسنة واحدة من حسنات ابي بكر فاذا نظر الى باقي الحسنات الحاصلة لابي بكر من الذوات الداخلة تحت رعيته كعائشة وعثمان

وطلحة والزبير وابو عبيدة الجراح وخالد بن الوليد وسعد ابي وقاص وعبد الرحمن بن عوف وعمرو بن العاص ومغيرة بن شعبة وابي هريرة وامثالهم

ومن الافعال الصادرة عنه كغصبه الخلافة وتحويلها عند وفاته لعمر ومنع ميراث اهل البيت بحديث افتراه وغصبه فدكا عن فاطمة عليها السلام

ومنعه خمس آل محمد وتخلفه عن جيش اسامة الى غير ذلك مما يشهد كون المصنف في مطاعنه كان عدد فضائله كتضعيف بيوت الشطرنج من قبيل ما لا ينفد على

الحساب الجن والانس كما لا يخفى واما خامسا فلان ما ذكره من ان المذكور في الاية وصف الخالق دون المخلوق فيه من الغلط والخبط ما لا يخفى

لظهور ان المذكور فيها ليس نفاد الرب تعالى بل الكلمات وامير المؤمنين من جملة كلماته تعالى كما صرح في تفسير قوله تعالى فتلقى آدم من ربه كلمات وايضا قد

صح انه ع قال عند رفع بني امية المصاحف على رؤوس الرماح ان هذا القرآن صامت وانا قرآن ناطق ولم ينكر منه ذلك الان فاذا كان هو

القرآن وكلمة الله تعالى حقيقة او في مرتبته صح ان يقول النبي في شانه مثل ما قال الله تعالى في شان سائر كلماته التامات واما سادسا فلان ما

اخرجه في وقوع لفظ الفضائل في كلام النبي وحكمه بكونه من مولدات المحدثين انما هو شيء تولد منه انكار الفضائل امير المؤمنين واصرار الى النصب

الخروج عن ربقة الاسلام لما تلونا عليك من حديث الصواعق المشتملة على تكرار لفظة الفضائل فما بقي له الا النصب لعنا وترشح التعصب الكفر

والله دعلي انا لو فرضنا عدم وقوع لفظ الفضائل في حديث اخر من كلام النبي غير ما وقع في شان امير المؤمنين لما صح ان يجعل امارة على

عدم تكلمه به اصلا كما زعم الناصب لان وجه الاقتصار على ذلك فانه لما لم يكن لغير علي من اصحاب النبي فضائل كثيرة يعبر عنها بصيغة الجمع

لا جرم لم يقع هذا اللفظ منه الا في مقام اظهار فضائل علي وكانه اشار الى سر ذلك ابن ابي صنيع الدين عبد العزيز بن السرايا الحلي في مدحه حيث قال

شعر حججت في صفاتك الاضداد فلهذا عزت لك الانداد زاهد حاكم حليم شجاع فاتك ناسك فقير جواد شيم ما جمعن في بشر قط ولا

حاز مثلهن العباد خلق يخجل النسيم من اللطف وباس يذوب منه الجماد ظهرت منك للورى مكرمات فاقر بفضلك الحساد ان يكذب بها عداك

فقد كذب من قبل قوم لوط وعاد انت سر النبي والصنو وابن العم والصهر والاخ المستجاد لو راى مثلك النبي لاخاه والا فاخطا الانتقاد بكم

باهل النبي ولم يلف لكم خامسا سواه يزاد كنت نفسا له وعرسك وابناك لديه والنساء والاولاد جل معناك ان يحيط به الشعر ويحصي صفاته

النقاد واما سابعا فلان حكمه بان اكثر ما ذكره من مناقب الخوارزمي موضوعات تحكم محض وتعصب مجرد لا يلتفت اليه لمخالفته اصول المحدثين

قال البزدوي الحنفي في اصوله ان الطعن من ائمة الحديث لا يقبل مجملا لان العدالة ظاهرة في المسلمين خصوصا في القرون الاول الاولى

فلو وجب الرد بمطلق الطعن لبطلت السنن الا يرى ان الشهادة اضيق من هذا ولا يقبل فيها الجرح المطلق فهذا اولى وذكر في كشف الاسرار شرح

اصول البزدوي اما الطعن من ائمة الحديث بقولهم غير ثابت ومنكر او فلان متروك الحديث او ذاهب الحديث ومجروح او لين لا يقبل من غير ذكر

سبب الطعن انتهى وذكر في المنتخب شرح البزدوي واما الطعن من ائمة الحديث فلا يقبل مجملا وذلك ان يقول انه ضعيف او فاسق او غير مقبول

الرواية انتهى اقول فاذا كان طعن ائمة الحديث لا يقبل مجملا كما عرفت من كلام ائمة الحنفية فكيف يقبل الطعن الاجمالي من هذا الناصب المطعون

الذي لم يعرف كتب الاحاديث لاعتداد تكايبه لهذا الناصب الذي يشهد عليه بالجهل والتعنيف والله يحق الحق ويبطل الباطل بتبيانات ارائه

واما ثامنا فلان حكمه بوضع ما رواه الخوارزمي عن ابن مسعود انما هو لبعده عن فهم الموضوعات الملعونة لان كل من له ادنى مناسبة بتتبع اساليب

الكلام ودلالتها على المقصود والمرام يعلم ان المراد بمثل هذا الكلام انه لو اطاع العبد في ما عدا حكمي بطاعة علي كان مستحقا للنار بسبب الاخلال في

هذا الحكم الواحد ويؤيد ارادة ما ذكرنا ما روى عن ابن عباس رض في جملة حديث الى ان قال فقلت يا رسول الله اوصني فقال عليك بمودة

علي بن ابي طالب والذي بعثني بالحق نبيا لا يقبل الله من عبد حسنة حتى يسئله عن حب علي بن ابي طالب وهو تعالى اعلم فان جاء بولايته قبل عمله

على ما كان منه وان لم يات بولايته لم يسئله عن شيء ثم امر به الى النار والاحاديث في هذا المعنى كثيرة ولا استبعاد فيه ومن المعلوم ان الشهادتين بحر كرما

غير كافيتين الا مع الالتزام بجميع ما جاء به النبي من احوال المعاد والامامة كما يدل عليه ما اشتهر من قوله من مات ولم يعرف امام زمانه مات

ميتة جاهلية ولا شك ان المنكر لشيء من ذلك ليس بمؤمن ولا مسلم فان الغلاة والخوارج وان كانا من فرق المسلمين نظرا الى الاقرار

بالشهادتين فهما من قبيل الكافرين نظرا الى جحودهما ما علم من الدين ولكن منه بل من اعظم اصوله امامة امير المؤمنين وقد اشار الخليفة

الناصر العباسي الى معنى الحديث المذكور بقوله شعر قسما بمكة والحطيم وزمزم والراقصات وسعيهن الى منى بغض الوصي علامة مكتوبة كتبت

على جبهات اولاد الزنا من لم يوالي في البرية حيدرا سيان عند الله صلى او زنى وقال ايضا في جملة ابيات كثيرة لو ان عبدا اتى بالصالحات غدا

وود كل نبي مرسل وولي وعاش ما عاش الاف مؤلفة خلوا من الذنب معصوما من الزلل وقام ما قام قواما بلا كسل وصام ما صام صواما بلا ملل

وطار في الجو لا ياوي الى خلل وغاص في البحر لا يخشى من البلل فليس في الحشر يوم البعث ينفعه الا بحب امير المؤمنين علي ولا يخفى ان قوله حجة

لانه عندهم ممن يعتقد فرض طاعته وقال القاضي نظام الدين الاصفهاني من معاصري هولاكوخان في قصيدته المشهورة لله دركم يا آل ياسينا

يا ابن الحق اعلام الهدى فينا لا يقبل الله الا في محبتكم اعمال العبيد ولا يرضى له دينا بل يخفف عنا الذنوب بكم بل انقل في الحشر الموازينا
من لم يوالكم في الله لم يرمن فيح اللظى وعذاب القبر يشكينا **قال المصنف** رفع الله درجته واما حال ولادته فانه ولد يوم الجمعة الثالث عشر
من شهر رجب بعد عام الفيل بثلثين سنة في الكعبة ولم يولد فيها احد سواه قبله ولا بعده وكان عمر النبي ص ثلثين سنة فاحبه ورباه وكان يطهره
وقت غسله ويوجره اللبن عند شربه ويحرك مهده عند نومه ويناغيه في يقظته ويحمله على صدره ويقول هذا اخي ووليي وناصري وصفيي و
ذخري وكهفي وصهري وزوج كريمتي واميني على وصيتي وخليفتي وكان يحمله دائما ويطوف به جبال مكة وشعابها واوديتها انتهى ولصاحب
كتاب بشائر المصطفى من الجمهور انتهى **وقال الناصب** خفضه الله قول المشهور بين الشيعة ان امير المؤمنين ولد في الكعبة ولم يصححه علماء التواريخ
بل عند اهل التواريخ ان حكيم بن حزام ولد في الكعبة ولم يولد فيه غيره واما ما ذكره من احوال النبي ص بالنسبة اليه في صغره فلا يصح به نقل الا ما
ذكره ولا يدل عليه الا في قوله وخليفتي ان يدل به الخلافة بعده وان يدل انه من الخلفاء فهذا صحيح لا شك فيه انتهى **واقول** حكمه بعدم التصحيح سقيم
بعد ما روى المص ذلك عن صاحب كتاب بشائر المصطفى وهو من اعيان ... فعقيب رواية ابن المغازلي مرفوعا الى علي بن الحسين ع على ما نقله صاحب
كشف الغمة وكفى برواية مثلهما من اهل السنة حجة لنا عليهم كما مر وجهه مرارا وايضا كما صرح به الراوي الفضيلة والكرامة ان باب الكعبة كان
مقفلا ولما ظهر اثار وضع الحمل على فاطمة بنت اسد ع عند الطواف خارج الكعبة انفتح لها الباب باذن الله تعالى وهتف لها هاتف بالدخول
وعلى تقدير صحة تولد حكيم بن حزام قبل الاسلام في وسط بيت الله الحرام فانما كان بحسب الاتفاق كما يتفق سقوط الطفل عن المرأة والعجل
عن البقرة في الطريق وغيره على ان الكلام في تشرف الكعبة بولادته وتشرفها الا في تشرفه بولادته في الكعبة فانه ع هو الكعبة الحقيقية لاهل اليقين
وقبلة اقبال المقبلين الى الله كما روي عنه ع انه قال نحن كعبة الله ونحن قبلة الله وقال ابن حماد ره **شعر** هو القبلة الوسطى ... مولد
لها حرم الله المهيمن والحل وابن الكبرى وحجته التي ... ابتهج على من كان منا المغفل وقال المولى العارف لطف الله النيشابوري ره
نظم طوف خانه كعبه از ان شد بر همه واجب كه ايجاد وجود امد علي ابن ابيطالب واما ما ذكره من الترتيب في قوله ع خليفتي فمردود
بان ارادة خلافته بعد النبي بفاصلة خلاف الظاهر والاصل فلا يعدل عنه الا الدليل ووجوده كالعنقاء لوما لا يخفى **قال المص**
رفع الله درجته واما بعد ولادته واقسامها ثلثة نفسانية وبدنية وخارجية اما النفسانية فينتظمها مطالب الاول الايمان وبواسطة
سيفه تمهدت قواعده وتشيدت اركانه وبواسطة تعليمه الناس حصل لهم الايمان اصوله وفروعه ولم يشرك بالله طرفة عين ولم يسجد لصنم
بل هو الذي كسر الاصنام لما صعد على كتف النبي ص وهو اول الناس اسلاما وروى احمد بن حنبل من عدة طرق انه اول من اسلم واول من صلى مع النبي
وفي مسنده ان النبي ص قال لفاطمة اما ترضين اني زوجتك اقدم امتي سلما واكثرهم علما واعظمهم حلما وحديث الدار يدل عليه **وقال**
الناصب خفضه الله اقول ما ذكر ان عليا اول الناس اسلاما فهذا امر مختلف فيه واكثر العلماء على ان اول الناس اسلاما خديجة وقال بعضهم
ابو بكر وقال بعضهم زيد بن حارثة وحاكم بعضهم فقال اول الناس اسلاما من الرجال ابو بكر ومن الصبيان علي ومن النساء خديجة ومن العبيد
زيد بن حارثة وقد حققنا هذا في مختصر كتاب كشف الغمة انتهى **واقول** لا يخفى ان الناصب اعرض عن اكثر الفضائل الذي عدها المص في هذا
المقام لعدم امكان منعه ذلك واثبات نظير لها في شان خلفائه الثلاثة وما ذكره من الاختلاف في سبق اسلام علي ع خلف نشأ من تعصب بعض
اخلاف اجلاف اهل السنة فلا يعارض اتفاق جماعة من اسلاف الطرفين واخلافهم والمحاكمة بحكم حاوله من اراد تمويه حال ابي بكر وترويج شأنه
ويتضح كل ما ذكره الشارح الجديد للتجريد عند قول المص المحقق قدس سره واقدمهم ايمانا من غير تعقيبه بشيء من المناقشة حيث قال ويدل
على ذلك ما روي عن النبي ص قال بعثت يوم الاثنين واسلم علي يوم الثلثا ولا اقرب من هذه المدة وقوله ع انه كان يقول انا اول من صلى وانا
اول من آمن بالله ورسوله ولا يسبقني الى الصلاة الا نبي الله وكان قوله مشهورا بين الصحابة ولم ينكر عليه منكر فدل على صحته واذا ثبت انه
اقدم ايمانا كان افضل منهم لقوله تعالى والسابقون السابقون اولئك المقربون وروي انه قال ع يوما على المنبر بمشهد من الصحابة انا الصديق
الاكبر آمنت قبل ايمان ابي بكر واسلمت قبل ان يسلم ولم ينكر عليه منكر فيكون افضل من ابي بكر انتهى وقال القاضي الارموي الشافعي في كتاب لباب
الاربعين ان سبق اسلام علي ع اقرب الى العقل لانه كان ابن عم النبي ص في داره مختصا به فلا يقرب عرض هذه المهمة العظيمة على الاقارب المختصين
به ولذلك قال تعالى وانذر عشيرتك الاقربين انتهى وقال ابن الصلاح في النوع التاسع والثلثين من كتابه في اصول الحديث قال الحاكم ابو عبد الله
لا اعلم خلافا بين اصحاب التواريخ ان علي بن ابي طالب اولهم اسلاما واستنكر هذا من الحاكم انتهى وقال ابن حجر في صواعقه صح عن سعد بن ابي وقاص
انه اسلم قبل ابي بكر اكثر من خمسة انتهى ولنعم ما قال ابو سعيد البيلي ره في جملة قصيدة له في مدح امير المؤمنين ع **شعر** ذاك الذي لولا
ما اتضح لنا سبل الهدى في غوره وسنامه عبد الاله وغيره من جهله ما زال معتكفا على اصنامه **قال المصنف** رفع الله درجته
المطلب الثاني في العلم والناس كلهم بلا خلاف عيال على علي ع في المعارف الحقيقية والعلوم اليقينية والاحكام الشرعية والقضايا
النقلية لانه ع كان في غاية الذكاء والحرص على التعلم وملازمته لرسول الله ص وهو اشفق الناس عليه لا ينفك عنه ليلا ولا نهارا
فيكون بالضرورة اعلم من غيره وقال رسول الله ص في حقه اقضاكم علي والقضاء يستلزم العلم والدين وروى الترمذي في صحيحه ان رسول الله

قال انا

قال انا مدينة العلم وعلي بابها وذكر البغوي في الصحاح ان رسول الله قال انا دار الحكمة وعلي بابها انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول
ما ذكره من علم امير المؤمنين عليه السلام فلا شك في انه من علماء الامة والناس محتاجون اليه في الفتيا وكيف لا وهو وصي النبي في ابلاغ العلم وودائع حقائق
المعارف فلا نزاع لاحد فيه واما ما ذكره من صحاح البغوي فانه قال الحديث غريب لا يعرف هذا عن احد من الثقات غير شريك واسناده مضطرب
فكان ينبغي ان يذكر ما ذكره من معايب الحديث ليكون امينا في النقل انتهى **واقول** فيه نظر اما اولا فلان ما ذكره اولا من ان الحديث انما يدل
على كون علي عليه السلام من علماء الدين ولا نزاع فيه مرادا به انه لا يدل على الخلافة التي هي المطلب الاعلى مردود بان الحديث على ما اوضحناه سابقا يدل على انه
اعلم من الكل والاعلم اولى بالخلافة وقد اشار الى هذا العارف الكامل الشاعر البصير قدس سره في قصيدته التائية بقوله شعر ونفحك سلطان
ولجنوده القوى لاعضاء والنفس شبه مدينة لذلك قال النبي انا مدينة العلم فافهم ذا بحسن كياسته وان عليا بابها فاعرفنه
وهذا كلام مفصح بالخلافة واما ثانيا فلان المصنف لم يذكر ما ذكره البغوي لخوف تعيب الحديث لانه بعد ما وافق ذلك الحديث بمعنى الحديث
الصحيح السالم الذي رواه الترمذي لا يقدح فيه تلك الغرابة بل قد صرحوا بان اختلاف الفاظ الاحاديث مع توافق المعنى مما لا يخل بالصحة كما
مر في مباحث النبوة عند شرح ما افترى القوم على النبي من تكلمه اثناء التلاوة بالغرانيق العلى فتذكر ثم لا يخفى على اولي الالباب ان
المراد بالباب في هذه الاخبار الكناية عن الحافظ للشيء الذي لا يشذ عنه منه شيء ولا يخرج الا منه ولا يدخل اليه الا به واذا ثبت انه
الحافظ لعلوم النبي وحكمته وثبت امر الله تعالى ورسوله بالتوصل به الى العلم والحكمة وجب اتباعه والاخذ عنه وهذا حقيقة معنى الامام كما لا يخفى على ذوي
الافهام **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها عن ابي الحمراء قال قال رسول الله من اراد ان ينظر الى آدم في علمه والى نوح في فهمه والى يحيى
بن زكريا في زهده والى موسى بن عمران في بطشه فلينظر الى علي بن ابي طالب وروى البيهقي باسناده الى رسول الله من اراد ان ينظر الى آدم في
علمه والى نوح في تقواه والى ابراهيم في حلمه والى موسى في هيبته والى عيسى في عبادته فلينظر الى علي بن ابي طالب انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول
لا خلاف في هذا النقل لانه ذكر ان في صحاح البغوي هذا الحديث وهذا كذب وباطل فان هذا الحديث لم يذكره البغوي اصلا لا في صحاحه ولا في حسانه
واثر الوضع على هذا الحديث ظاهر ولا شك انه منكر مع ما نسب الى البيهقي لانه يوهم ان علي بن ابي طالب افضل من هؤلاء الانبياء وهذا باطل فان غير
النبي لا يكون افضل من النبي ولما انه موهم لهذا المعنى لانه جمع فيه من الفضائل ما تفرق في الانبياء والجامع للفضائل افضل ممن تفرق فيهم
الفضائل وامثال هذا من موضوعات الغلاة وان صح فيمكن حمله على ان له كمال هذه الفضائل انتهى **واقول** ان المصنف ما خان في نقله بل
الناصب خان في فهمه وعقله اذ الظاهر ان ضمير فيه في قول المصنف عن ابي الحمراء راجع الى ما سبق من لفظ الصحيح في قوله وروى الترمذي في صحيحه
ولو كان راجعا الى ما ذكره ثانيا في مرتبة النقل عن البغوي كما توهمه الناصب لكان الظاهر ان يقول وفيها ليرجع الى لفظ الصحاح المذكور ههنا بصيغة
الجمع اذ لا يظهر في جملة ما نقل في هذه المرتبة ما يصلح مرجعا للضمير سواه وهو يقتضي ضمير المؤنث دون المذكر وعلى هذا الوجه فالحكم بخيانته
مخصوصا بهذا الناصب الخوان الملحد الشقي المبيح للكذب الكذاب وقد بينا وجوه خيانته وتحريفه في مواضع من هذا الكتاب ثم ان اثر
الوضع والنكر في حديث البغوي مع اتحاده في المعنى مع حديث الترمذي الذي سلمه ولم يتكلم عليه وهل الاختلاف الا بتبديل الهمزة بالالف
فاعتبروا يا اولي الابصار واما ما ذكره من ان حديث البيهقي يوهم ان علي بن ابي طالب افضل من الانبياء وهذا باطل فمدخول لظهور ان النبوة
ليست داخلة في تلك الفضائل المتفرقة فيجوز ان يكون افضلية الانبياء عن علي باعتبارها كما قال الناصب سابقا في آية المباهلة من انه
كيف يمكن المساواة والنبي نبي مرسل خاتم الانبياء افضل اولي العزم وهذه الصفات كلها مفقودة في علي انتهى ولو سلم فلا نسلم بطلان
ما اوهمه لما مر من ان المراد بنفس النبي في قوله تعالى وانفسنا وانفسكم هو علي وكونهما نفسا واحدة حقيقة محال فلم يبق الا المساواة فيما يمكن
المساواة من صفات النفس ومساوي الافضل افضل قطعا ان قيل كيف يتحقق المساواة في جميع صفات النفس ومنها النبوة التي لم يحصل لعلي
قلنا ان اريد بالنبوة بعثا انشاء على الوجه المخصوص فظاهر ان ذلك ليس من صفات نفس النبي حتى يحتاج الى استثنائه وان اريد به الصفة النفسية
الكاملة التي ينبعث منها البعث المذكور فلا يمتنع ان يكون تلك الصفة حاصلة لائمتنا عليهم السلام غاية الامر ان خصوصية خاتمية نبينا منع عن
بعثهم على الوجه المخصوص وعن اطلاق الاسم عليهم شرعا كما قيل مثله في منع اطلاق اسم الجوهر بمعنى موجود لا في موضوع على الله سبحانه ويدل
على ذلك قوله عليه السلام علماء امتي كانبياء بني اسرائيل وجه الدلالة ان مقابلة الجمع بالجمع يقتضي تقسيم الآحاد على الآحاد فاذا قسم علماء
الامة المعصومين وغيرهم من علماء اهل السنة على انبياء بني اسرائيل فلا بد ان يقع واحد من علماء الامة كالشافعي مثلا على زعمهم في مقابلة
نبي واخر منهم كابي حنيفة في مقابلة نبي اخر وهكذا ومن البين ان عليا والائمة من ولده عليهم السلام افضل من ابي حنيفة والشافعي فيلزم ان يكونوا
افضل من النبي الواقع في مقابلة الشافعي والحنفي بمقتضى التقسيم لا يقال ان وجه الشبه حيث يجب ان يكون في المشبه به اقوى يقتضي زيادة الكمال
في انبياء بني اسرائيل فلا يتم الاستدلال لانا نقول بل الاظهر عند العقل كما في نظائره كما قالوا به في توجيه تشبيه صلوة النبي وآله
عليهم الصلوة والسلام بالصلوة على ابراهيم وآله عليهم السلام ولا ريب في ظهور حال الانبياء سيما وقت سماع ذلك الحديث فافهم وبالجملة الدلائل على
تفضيل امير المؤمنين عليه السلام على من عدا نبينا من الانبياء كثيرة اوردها الاعلام والاحاديث الدالة على المشابهة والاتحاد والمماثلة والمشاكلة

واما ما ذكره من صحيح الترمذي فصحيح

ولذا قامت الحجة على فضل امير المؤمنين ع على بقية من الانبياء ولاح على ذلك البرهان وجب علينا القول به وترك الخلاف فيه ولا يوحشنا منه خلاف القاصر
الجهال وليس في تفضيل سيد الوصيين وامام المتقين واخي رسول رب العالمين ونفسه بحكم التنزيل على غيره من الكمل في رتبة الائمة الراشدين
على بعض الانبياء المتقدمين امر يحيله العقل ولا يمنعه السنة ولا يرد القياس ولا يبطله الاجماع ادعاه جم غفير من شيعته وقد نقلوا ذلك
عن الائمة من ذريته ع وتفصيل الكلام في هذا المقام وتقريبه الى المرام على ما اشار اليه بعض الموحدين الاعلام انهم اتفقوا على ان
المراتب الثابتة عند الله تع للانبياء السابقة وغيرهم من الاولياء كمولانا امير المؤمنين والاولاد المعصومين ع ثابتة لمظهر من روحانيته
نبينا ص المطلع على مراتبهم في العوالم الثلثة لانه قطب الكل واذا كان كذلك وجب ان يكون الاولياء من ائمتنا المقتبسين عن النبي بجهة روحانيته
وجسمانيته افضل من الانبياء واكمل واتم ولا عجب في افضلية الولي المتفرع من النبي الكامل القائم مقامه والمشاهد لمعارجه والمطلع على
جميع مقاماته الشهودية ولعوالمه الملكوتية من النبي القاصر عن الكمال الجمعي الناقص في الاطلاع على حقايق مقامات الكامل وكيفيات
معارجه نطوق بالاطوار الشهودية الجمعية وبالجملة الانبياء لما كانوا في الوجود الصوري اسبق من القطب المحمدي كان اخذهم عنه ص
باعتبار صورته المعنوية الحاصلة في عالم العقول من حيث انه عقل الكل ونفس الكل المندرج فيه اجمالا ما هو فيما تحته من العوالم مفصلا
واما اولياؤه فلتاخر وجودهم الصوري عن وجوده الصوري كان اخذهم ما اخذوه عنه باعتبار المقامين معا فشاركوا الانبياء في المقام الاول
واختصوا دونهم بالمقام الثاني الذي هو مقام التفصيل لانه لما نزل الى عالم الطبيعة بالصورة الانسانية فصل فيه ما اجمل هناك وظهر منه
مقامات الوحي الملكي ما لم يكن ولهذا احتاج الانبياء في تدبير النوع الانساني الى الوحي المنزل على ايدي الملئكة لتعريف الحوادث الكونية
وحصل لهم زيادة الكمالات بذلك بالمجاهدات والغزوات والمحن والرزايا ومخالفة القوم ومجاهدتهم معهم ع واولياؤه ع يشاهدون منه
جميع ذلك على التفصيل فتخلقوا بجميع اخلاقه التي وصفها الله تعالى بالعظم في قوله تعالى وانك لعلى خلق عظيم والعظيم لا يقول في شيء عظيم الا
اذا كان في غاية ما يكون من العظمة واشتدوا في جميع مسالكه الاجمالية والتفصيلية فحصل لهم مع تمام النسب المعنوي الحاصل لهم بسبب التشبه
التام والتخلق الحقيقي بجميع اخلاقه النسب الصوري والقرب اللحمي والدموي فاشتركت المواد واتحدت الصور فكانوا في الحقيقة هم هو وهو هم
باعتبار النسبتين فصاروا بذلك اهل الجمعية التامة والمقامات العالية فتحقق لهم مزيد الفضل والاختصاص بالكمالات الحقيقية على
من سواهم من سائر الانبياء والاولياء كما تحقق لمن دلك من غير فرق وفي الدعاء الماثور عن اهل البيت ع امنت بسر آل محمد وعلانيتهم وظاهرهم
وباطنهم واشهد انهم في علم الله وطاعته كمحمد فانهم مقاماتهم الالهية وخصائصهم النبوية فانها مقامات عزيزة الاحكام عزيزة
المرام فاعرفها جيدا لتكن عارفا بهم حق المعرفة التي وجبت عليك بقوله ع من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية والله الموفق
قال **المصنف** رفع الله درجته وانتهى جميع العلوم مستندة اليه اما الكلام واصول الفقه فظاهر وكلامه في النهج يدل على كمال معرفته في
التوحيد والعدل وجميع جزئيات علم الكلام والاصول واما الفقه فالفقهاء فكلهم يرجعون اليه اما الامامية فظاهر واما الحنفية فان
اصحاب ابي حنيفة اخذوا عن ابي حنيفة وهو تلميذ الصادق ع واما الشافعية فاخذوا عن محمد بن ادريس الشافعي وهو قرا على محمد بن الحسن تلميذ ابي
حنيفة وعلى مالك فرجع فقهه اليهما واما احمد بن حنبل فقرا على الشافعي فرجع فقهه اليه واما مالك فقرا على اثنين احدهما ربيعة الراي
هو تلميذ عكرمة وهو تلميذ عبد الله بن عباس وهو تلميذ علي ع والثاني تلميذ مولانا جعفر بن محمد الصادق ع وكان الخوارج تلامذة له واما
النحو فهو واضعه وكذا علم التفسير قال ابن عباس حدثني امير المؤمنين ع في باء بسم الله الرحمن الرحيم من اول الليل الى الفجر ولم يتم انتهى
وقال **الناصب** خفضه الله اقول ذكر ان ابا حنيفة قرا على الصادق ع ثم ذكر ان الشافعي قرا على محمد بن الحسن تلميذ ابي حنيفة وعلى مالك
فرجع فقهه اليهما ويفهم من هذا ان كل من قرا على احد يرجع فقهه اليه فيرجع فقه جميع الائمة على هذا التقدير الى الصادق ونفقه
عنده لا شك انه حق وصدق فلم يبق له بعد هذا الكلام اعتراض على الائمة الاربعة واما قوله ان الشافعي قرا على محمد بن الحسن فهو كذب وبط
واما قوله ان جميع العلوم من الفقه والاصول والكلام يرجع الى امير المؤمنين ع فان اراد ان اصحاب هذه العلوم ما استفادوا في تدوين هذه
العلوم عن غير كلام امير المؤمنين ع فهو تحكم كما لا يخفى وان اراد انهم استفادوا من كلامه بقدر ما استفادوا من كلام باقي علماء الصحابة فهذا حق لا شك
فيه انتهى واقول نسبة الشافعي الى تلمذ محمد بن الحسن مما سبق اليه ابن ابي الحديد المعتزلي الحنفي في شرح نهج البلاغة حيث قال اما الفقهاء فهو اما
اصحاب ابي حنيفة كابي يوسف وغيرهما فاخذوا عن ابي حنيفة واما الشافعي فقرا على محمد بن الحسن فيرجع فقهه الى ابي حنيفة وابو حنيفة قرا على جعفر بن
محمد الصادق ع وجعفر قرا على ابيه وينتهي الامر الى علي ع واما مالك بن انس فقرا على ربيعة الراي وقرا ربيعة على عكرمة وقرا عكرمة على عبد الله بن
عباس وعلى علي بن ابي طالب ع وان شئت رددت عليه فقه الشافعي بقراءته على مالك كان ذلك لك انتهى كلامه بعبارته ويمكن ان يكون المصنف
قد علم بطلان تلك النسبة ايضا لكن لما وقع اثباتها في كلام ابن ابي الحديد الحنفي وغيره اراد اخاطه ما قيل في هذا المقام لئلا يقول احد
ان مذهب ابن ابي الحديد ان تلمذ الشافعي لا ينحصر في مالك فلا يتم الارجاع على ان النووي شيخ متاخري الشافعية قد صرح في كتاب الموسوم
بتهذيب الاسماء بان الشافعي روى عن محمد بن الحسن فجاز ان يكون المراد من التلمذ في كلام المص وكلام ابن ابي الحديد هذا واما فهمه من عبارة

وقرء عبد الله بن عباس ع الخفيف

الكتاب وظن انه وجد ثمرة الغراب فجاء بما نراه المعلوم من رجوع فقه ابي حنيفة وغيره الى امير المؤمنين ع ان التلميذ فيما اخذ عن استاده في علم وتوقف
عليه اساس تحصيله عنه يرجع اليه لا انه فيما احدثه من عند نفسه ايضا راجع اليه فلا يلزم ان يكون القياس والاستحسان اللذان احدثهما ابو
حنيفة وبنى فيها على القياس والاستحسان المردودين راجعا الى علي ع حتى لا يتوجه عليه الاعتراض كما توهمه الناصب وهذا كما ان تلامذة
ابي حنيفة مع بقاء اسم التلمذ عليهم الى آخر العمر ورجوع فقههم اليه بلا نزاع قد خالفوا ابا حنيفة في كثير من المسائل ولا يلزم من عدم توجه
الاعتراض على فتوى ابي حنيفة عدم توجهه على فتاويهم ولهذا قد نقل الدميري الشافعي في كتاب حيوة الحيوان عن مولانا الصادق ع
اعتراضه على ابي حنيفة في قياسه واستحسانه وسنذكره في بحث القياس من مسائل اصول الفقه ان شاء الله تعالى واما ما ذكره الناصب من الترديد بقوله
بان المراد ان اصول تلك العلوم وكلياتها ومتمماتها وحقايقها قد استفيدت من كلام امير المؤمنين ع وخطبه فانها تضمنت من ذلك ما لا مزيد
عليه ولا غاية وراءه ومن تامل لما تورد في ذلك من كلامه ع علم ان جميع ما اسهب المتكلمون من بعده في تصنيفه وجمعه انما هو تفصيل تلك
الجملة وشرح لتلك الاصول وكون علي والائمة من ولده ع من ذلك ما لا يحاط كثرة ومما يجب الوقوف عليه وطلبه من مظانه لصاحب
الكتاب العزيز الذي شفاء للصدور السقيمة ونتائج للعقول العقيمة وفي كتاب احياء العلوم للغزالي ان اول من سن دعوة المبتدعة بالمجادلة
الى الحق علي ع وقد ناظر الملحدة في مناقضات القرآن واجاب مسئلة الجاثليق حتى اسلم انتهى وقد اورد السيد المرتضى رض جملة من ذلك في
كتاب الغرر والدرر ثم قال وهذا باب ان اوغلنا فيه اغترفنا من ثبج بحر زاخر وشؤبوب غمام ماطر وكل قول في هذا الباب لقائل
اذا اضيف اليه او قويس به كان كاضافة القطرة الى الغمرة والحصاة الى الحرة وانما اشرنا اليه اشارة واومانا اليه ايماء انتهى وبهذا يحصل
غرض المصنف من اثبات تلمذ الجمهور له ع بواسطة ووسايط واما ما عدا تلك الكليات من المسائل الباطلة كرؤية الله تعالى واثبات الصفات الزايدة
والقول بالجبر والكسب في افعال العباد والاصول الفاسدة من القياس والاستحسان ونحوهما فلا يقدح استقاؤها عن غيره ع في كونه مرجع الامور
الصحيحة والمسائل الحقة الصريحة وايضا المعتزلة الذين هم من قدماء المتكلمين في علم الكلام قد اعترفوا بذلك كما يرشد اليه كلام ابن ابي الحديد
المعتزلي في شرح نهج البلاغة حيث قال في جملة كلامه وما اقول في رجل يعزى اليه كل فضيلة وتنتمي اليه كل فرقة وتتجاذبه كل طائفة فهو
رئيس الفضائل وينبوعها وابو عذرها وسابق مضمارها ومجلي حلبتها كل من برع فيها بعده فمنه اخذ وله اقتفى وعلى مثاله احتذى انتهى ونكات
هذا الناصب الشقي لا يقدح في المقصود كما لا يخفى ولعله اراد بحيا الصحابة في الشق الثالث من ترديده المردود ابا بكر وعمر وعثمن وقد علم
في تضاعيف هذا الكتاب وفي غيره من فصول الكتاب الخطاب مبلغ جهلهم ومدى توغلهم في فقه الاحكام وفهم كلام الملك العلام فكان ينبغي
ان يستحي عن الاشارة اليهم في هذا المقام واذا كان علي ع اعلم الامة فهو اولى وارضى بالامامة من غيره لقبح تقديم المفضول على الفاضل
عند من ذي بصيرة وقادة والمعية نقادة وفراسة منيرة وفطنة مصيبة ولب ثاقب ورأي ثابت ان يقدم على من صدر عنه علوم ظاهرة زاهرة
واعلام باهرة وآيات ناطقة ومعجزات ظاهرة قد وقعت الاشارة الى نبذ يسير منها من لا يعلم معنى الاب والكلالة من القرآن ويسئل عن الله
اين هو فيقول في السماء على العرش ولم يعلم انه تعالى لا يجوز عليه ما يجوز على الاجسام وانه متعال عن ان يكون له مكان او امكان او يليق ان يفضل عليه
من اعترف في سبعين موضعا ردة عن خطائه بانه لولا علي لهلك عمر وكما قال ابن عباس في شعر هل مثل قولك اذ قلت مجاهرة لولا علي هلكنا في فتاوينا
وكان يتعوذ من معضلة ليس لها ابو حسن واقر بان كل الناس افقه منه حتى المخدرات في الحجال والحجر في ايام خلافته صعصعة بن صوحان
في صفوان شبابا وقصر فهمه عن ادراك سؤال المرأة المشتكية عن زوجها مع ايضاحها له ذلك فلما تلطف كعب واوضح في مقصودها الى آخر الآية
كعب بن سور بذلك فعل واحال جواب سؤالها عليه ثم استحسن ما اجاب كعب عن سؤالها بالباطل وولاه قضاء البصرة ليستر عليه سوء فهمه و
جهله لا يرى ان تقديم قليل العلم على مثل الشافعي وابي حنيفة قبيح جدا وكذا لو استوزر الملك رجلا لا بصيرة له بعلم السياسة وتدبير الحروب
لقبح العقلاء عليه فعله وقد قال الله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون انما يتذكر اولوا الالباب وقال ابو علي بن سينا في كتاب
الشفاء في الخطابة ينبغي ان يكون المشير بصيرا بمهم الحاجة كل الى كل وباحوال اهل الفضائل واهل الثروة منهم فيشير بما ينتظم به شمل
المصلحة فهذا الحكيم كما ترى كلامه يوجب من طريق العقول الصحيحة والحكمة القديمة ان لا يقدم المشورة الا العالم بجوامع الامور الحاوية
لفنون المصالح وما نطق به القرآن وشهد بصحته صريح العقل واوجبه الحكماء فلا سبيل الى بطلانه ومما ينبغي ان ينبه عليه في هذا المقام ان
الفضل المشتق منه صيغة افعل التفضيل كاعلم ونحوه في اصل اللغة بمعنى الزيادة يقال فضل الشيء على الشيء اي زاد عليه ويقال رجل فضل ومفضل
اي ذو فضيلة وكمال في العلم وغيره ويجيء ايضا لمعان اخر قال الله تعالى وفضل الله المجاهدين باموالهم وانفسهم على القاعدين درجة اي زاده في الاجر
وقال الله تعالى الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما انفقوا من اموالهم اراد به العقل والرأي وقيل انه مطلق اراد به
جميع ما فضل به الرجال على النساء من الزيادة في الميراث والشهادة الى غير ذلك فعلى هذا القول الفاضل هو الزايد والافضل هو الاعظم
في الزيادة ولفظة الافضل التي على وزن افعل تستعمل على قسمين احدهما للتفضيل في شيء وقعت فيه الشركة وزاد الفاضل بمزية تخصصه وتلك
المزية اما من نفس ما اشترك فيه كمن يكون شجاعا وغيره اشجع منه او زيادة بمزية اخرى لم يحصل له انقص كمن يزيد على الشجاعة بالسخاء والفهم

[illegible]

المجلي السابق في الحلبة قاموس
في باب ما المهملة

الحلبة بالفتح الدفعة من الخيل في الرهان وقيل خيل تجتمع للسباق من كل اوب للنصرة قاموس

الثاني للتفضيل شيء لم يقع فيه شركة كقوله تعالى خير مكانا واحسن مقيلا فهذه مقيدة ومع الاطلاق يراد به الزيادة في الفضل المشترك فيه وهو
الاكثر في دلالتها والمشهور منها ولما تباينت الصفات من علم وكرم وشجاعة وزهد وورع وقضاء الحوائج لك بين علي وبين ابي بكر لم يجز الاجلاد
ان يقع على افضل من ابي بكر وعمر ولهذا قال علي ع من فضلني على ابي بكر جلدته جلد المفتري يعني ع ان مفضلة على ابي بكر وعمر قد افترى عليهما ثا
ليس فيهما من الفضل والله در الشاعر حيث يقول **شعر** متى ما اقل مولاي افضل منهما اكن بالذي فضلته متنقصا الم تر ان السيف يزري بحده متى
قلت هذا السيف امضى من العصا ولعله يريد المعنوي اقسم بالله تعالى عبد الرزاق بن همام الصنعاني احد الثقات المشهورين عند السنة من ذهب التفضيل
اليه لقوله والله ما انشرح صدري قط ان افضل عليا على ابي بكر فافهم وافضل تستعمل على ثلثة اوجه تستعمل مع الالف واللام كقولك زيد
الافضل وتستعمل مع الالف واللام كقولك زيد الافضل وتستعمل مع من كقولك زيد افضل من عمرو ومعناه زيد فضله على فضله وتستعمل مضافا
كقولك زيد افضل القوم فزيد بعض القوم فزيد بعض القوم لكن فضله يزيد على فضلهم وقد روى الجمهور عن النبي ص انه قال لابنته فاطمة زوجتك
اعظمهم حلما واقدمهم سلما واحكمهم علما وهذه الكلمات النبوية على وزن افعل وهي تقتضي لعلي ع الزيادة على غيره وان كان مشاركا الانبياء
والمعنى الذي صار لاجله افضل منهم هو بلوغ غاية الحكمة وادراك العلوم الربانية علما وعملا وهذا الالف في اعظمهم واقدمهم واعلمهم
يسمى الف التفضيل وقد نقل عن سيبويه انه قال احمد على وزن افعل يدل على فضله على سائر الانبياء لاجل الف التفضيل ثم لما تفرع بسيبويه
فيجب ان يكون الالف في صفات علي ع دالة على فضله على سائر القرابة والصحابة وهو المطلوب **قال المصنف** رفع الله درجته وعلم الفصاحة اليه
منسوب حتى قيل في كلامه انه فوق كلام المخلوق دون كلام الخالق ومن كلامه تعلم الفصحاء قال ابن نباتة حفظت من كلامه الف خطبة ففاضت
ثم فاضت واما المتكلمون فاربعة معتزلة واشاعرة وشيعة وخوارج وانتساب الشيعة اليه معلوم والخوارج كذلك فان فضلاءهم رجعوا اليه واما
المعتزلة فانهم انتسبوا الى واصل بن عطا وهو تلميذ ابي هاشم عبد الله وهو تلميذ ابيه محمد بن الحنفية وهو تلميذ ابيه علي ع واما الاشاعرة فانهم
تلامذة ابي الحسن علي بن ابي بشر الاشعري وهو تلميذ ابي علي الجبائي وهو من مشايخ المعتزلة انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول لا شك
في توغل امير المؤمنين ع في العلم والقضاء والاسرار المكنونة التي لم يطلع عليها احد غيره واما ما ذكره من رجوع طوائف اهل الكلام اليه فان اراد
ان اصول كلامهم ماخوذة منه فهذا يوجب ان يكون اصول عقائد الخوارج والمعتزلة والاشاعرة ماخوذا من امير المؤمنين عنه وما كان ماخوذا
يكون حقا وهذا لا يوافق مذهبه وان اراد به انهم ينتسبون اليه بلا اخذ العلم والعقيدة فاثبات هذا لا يفيده فيما يدعيه انتهى **واقول**
فيه اولا ان علم امير المؤمنين ع وفصاحته لم يكن بالتوغل والتحصيل المتعارف كما توهمه الناصب بل كان بالتاييد من الله تعالى ورسوله ولهذا
فاق في الكل على الكل وصار امام الكل في الكل وثانيا ان ما ذكره من الترديد مردود وغير حاصر لان المراد كما اشرنا اليه سابقا انهم ينتسبون اليه
في اخذ العقائد الحقة من معرفة وجود الباري ووحدانيته وصفاته وافعاله ومعرفة النبي وما جاء به مما لا يستقل العقل باثباته من احوال
المبدأ والمعاد وهذا كما يقال ان محمد بن الحسن وابا يوسف من تلامذة ابي حنيفة منتسبون اليه مع ظهور خلافهما في كثير من المسائل الفروعية كما لا يخفى على
من نظر في كتبهم الفقهية فكذا لا يلزم فيما نحن فيه ان يكون ما احدثه المعتزلة والاشاعرة والخوارج من عند انفسهم سيما ما احدثه الخوارج بعد
الخروج على علي ع ومروقهم من الدين حتى القول بالتبري عنه ع ماخوذا لعنه كما زعمه هذا الناصب الغبي وهل هذا الا مثل ان يقول احد ان
علوم بني اسرائيل كانت مقتبسة من نبيهم موسى ع فيقول شقي غوي مثل هذا الناصب الجاهل الغبي انه يلزم ان يكون ما احدثه بنو اسرائيل بعده من الارتداد
من عقائد الوهية العجل وجهة السامري ونحو ذلك ايضا مقتبسا من موسى ع وايضا من البين ان الفرق المتكثرة البالغة الى ثلث وسبعين فرقة من
هذه الامة منتسبون اليه متمسكون بدينه وكل فرقة منهم يدعي انه على ما عليه النبي واله واصحابه الاخيار ولا يلزم من ذلك انهم من امته وداخلون
في ملته ومقتبسون من مشكاة نبوته ان يكون قائلين بان اعتقاداتهم الباطلة ايضا دينا موافقا لما عليه النبي واله واصحابه بل المقصود انهم
الحق منها في نفس الامر موافق لما عليه النبي ص واصحابه ولعمري ان هذا الناصب الشقي حقيق في غباوته وكودنته واعوجاجه بالمار عن نجا
المقصود الصحيح من الكلام الى غيره بان ينشد على رغم اهل الجهل الشبيه المستقر في اسفل دركات السقر **شعر** على نحت القوافي من معادنها فما نظم ذ
علي اذا لم يفهم البقر **قال المصنف** رفع الله درجته واما علم الطريقة فان جميع الصوفية وارباب الاشارات في الحقيقة يسندون الخرقة
اليه واصحاب الفتوة يرجعون اليه وهو الذي نزل جبرئيل ع يوم بدر بنادي لا سيف الا ذو الفقار ولا فتى الا علي وقال النبي ص انا الفتى ابن
الفتى اخو الفتى اما انه الفتى لانه سيد العرب واما انه ابن الفتى فلانه ابن ابراهيم الذي قال الله تعالى عنه فتى يقال له ابراهيم واما انه اخو الفتى
فلانه اخ علي الذي قال جبرئيل عنه لا فتى الا علي انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ما ذكره ان الصوفية يرجعون اليه فيما ادعى في صدر الكتاب
ان الصوفية هم تاركوا الصلوة والمعتقدون للحلول والاتحاد وكيف يجوز نسبتهم الى امير المؤمنين وهذا علمهم وعقيدتهم ثم ان انتساب
الخرقة لا يوجب اخذ العلم هو المدعى وفي الجملة هذا الرجل لا يعرف ما يقول وهو كالناقة العشواء يرعى كل حشيش انتهى **واقول** اولا واخذ العلم م
من شنع المص في صدر الكتاب في بحث عدم جواز الحلول على الله تعالى هم جمهور المتصوفة مقرونا بنفي الفعل المقصود منه التكلف في الامر والمراد بهم
صوفية الجمهور من اهل السنة كما مر فلا منافاة بل قد وافق المص في ذلك شارح منهاج الفقه للنووي حيث قال في بحث الوصايا من شرحه

المسمى بنجم الوهاج ومن كان من هؤلاء الصوفية كابن العربي والقطب اللونوي والعفيف التلمساني فهؤلاء جهال خارجون عن طريقة الاسلام
فضلا من علماء الاعلام انتهى وثانيا ان المراد بالخرقة ههنا العلوم اللدنية والحقائق الالهية المخصوصة لعلي ع دون غيره من الاولياء من
الازل الى الابد كالنبوة بالنبي ص وقد صرح بذلك الغزالي والشيخ محيي الدين الاعرابي في تصانيفهما وقال السيد المتاله حيدر بن علي الحسيني الجنيد
الاملي قدس سره في كتاب جامع الاسرار ومنبع الانوار ان السر المنقول من امير المؤمنين ع واولاده المعصومين ع الى تلامذتهم ومريديهم وهو عند
العوام من الصوفية وغيرهم موسوم بالخرقة وعند الخواص بسر الولاية فالذي قال العوام ان خرقة التصوف كانت لادم ع وهو لبس من يد جبرئيل
باذن الله تعالى ولده وكان من جنس الصوف وغيره فوصل منه الى ولده شيث ع بالارث الصوري ومن شيث الى اولاده ومنهم الى نوح ع ومن نوح
الى اولاده ومنهم الى ابرهيم ع ومن ابرهيم الى اولاده ومنهم الى محمد ص ومنهم الى علي ع ومن علي الى اولاده وتلامذته ومنهم الى تلامذتهم ومن بعدهم
على الترتيب ليس بصحيح ولا بمعقول لان الخرقة عند الخواص هي سر الولاية الذي كان للنبي ص بالاصالة لقوله كنت نبيا وادم بين الماء والطين
وانتقل منه الى ادم بطريق العارية على سبيل الوصية ومن ادم الى ولده شيث بالارث الحقيقي المعنوي ومن شيث ع على الترتيب المذكور الى
محمد ومنه الى علي ومن علي الى اولاده المعصومين وتلامذته وكذلك فانتقل من بعضهم الى بعض واما الخرقة الصورية من الصوف والقطن
او غيرهما التي تلبسها فمادخل في حصول سر الولاية في الشخص فكانه استعارة ومجاز لتفهيم اهل الصورة واهل الظاهر والا نسبة هذا المعنى الى
الخرقة كنسبة لباس التقوى المعبر عنه في قوله تعالى وريشا ولباس التقوى وكذلك حال الفتوة والعقد المنسوب الى امير المؤمنين ع
لانه ايضا معنوية ولكن اهل الصورة اخذوا بالصورة ويعملون عليها غافلين عن معناها واكثر الاوضاع المشهورة في العالم عند التحقيق هذا
حاله انتهى واقول من تلك الاوضاع صفق اليد عند بيعة النبي ص والامام ع فقد علم مما ذكرنا ان الناصب الجافي الفلاح لا يعرف شيئا من السر
والاصطلاح ولا يفرق بين الانساب والاصطلاح المعنوي كالكلب الكلبي على ولد ابي عبد المطلب وكانه لم يسمع توهم نحن بنو عبد المطلب ما عابنا
انا بيت الا وقد خرب وما علوا انا كلب الا وقد جرب وقد جربنا ان الناصب قد جرب بل خرب واستعد الفرار واضطرب فباع بنعمة ضيعها
بالغرب واغرب الى نجا ابلهرب وهنالك بنجم الشوم قد غرب شعر جزى الله ذا الرجس فيما فعل جزاء كلاب لعاويا وقد فعل
قال المصنف رفع الله درجته وانه جميع الصحابة رجعوا اليه في الاحكام واستفادوا منه ولم يرجع هو الى احد منهم في شيء البتة وقال
عمر بن الخطاب في عدة مواطن لولا علي لهلك عمر حيث رده عن خطاء كثير انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول رجوع الصحابة اليه في الفتوى غير
بعيد لانه كان مفتي الصحابة والرجوع الى المفتي من شان المستفتين وان رجوع عمر اليه كرجوع الائمة والولاة العدل الى علماء الامة
وما ذكره من قوله لولا علي لهلك عمر فهو من فضائل عمر في عدله وصدقه وانصافه وتواضعه انتهى **واقول** ايهام من كلام الناصب الشقي ان الصحابة
بعد استوائهم مع علي ع في العلوم الاستنباط والافتاء فوضوا منصب الافتاء اليه تسهيلا على انفسهم وعلى العامة كما عينوا شريحا وامثاله للقضاء
لذلك كما يتعارف في البلاد الحنفية والشافعية والمالكية من تعيين واحد في الافتاء ولاخر للقضاء مع وجود من هو اعلم منهما واكثر احتياطا
وكلا بل الاستفتاء والافتاء منه ع انما كان في غوامض المسائل التي لم يكن من شان ضعف غيره من الصحابة ولو ارتقوا الى السماء التهوا لاستنباطها
والعلم بحقايقها كما اشار اليه المص بعيد ذلك بقوله من الاحكام الغريبة التي يستحيل ان يهتدي اليها من سئل عن الكلالة والاب فلم يعرفهما
واما ما ذكره في توجيه قول عمر لولا علي لهلك عمر فان اراد به انه قد صدر عنه تلك الكلمة في مواطنها على وجه التواضع من غير ان ردها على الحق
له واقلاع جهله وخطائه عنه بل كان الحق في ذلك المقام مع عمر فهذا التواضع حرام وان اراد ان ذلك التواضع كان لا فادة الحق له والتنبيه
على مواضع جهله وخطائه فقد ثبت الافضلية وصار تواضع الناصب لغوا انتهى **قال المصنف** رفع الله درجته في مسند احمد بن حنبل
لم يكن من احد من الصحابة ان النبي ص يقول سلوني الا علي بن ابي طالب ع وفي صحيح مسلم ان عليا قال على المنبر سلوني قبل ان تفقدوني سلوني عن كتاب الله
عز وجل فما من اية الا واعلم حيث نزلت بحضيض جبل او سهل ارض وسلوني عن الفتن فما من فتنة الا وعلمت كبشها ومن يقتل فيها وكان
يقول سلوني عن طرق السماء فاني اعرف بها من طرق الارض وقال علي ع علمني رسول الله ص الف باب من العلم في كل باب الف باب وقضاياه العجيبة اكثر
من ان تحصى كقسمة الدراهم على صاحبي الارغفة وبسط الدية على القامصة والقارصة والواقصة والحاق الولد بالقرعة وصوبه النبي ص والامر بشق الولد نصفين
حتى رجعت المدعية الى الحق والامر بضرب عنق العبد حتى رجع الى الحق وحكمه في ذي الراسين بايقاظ احدهما واستخراج حكم الخنثى واحكام
البغاة قال الشافعي عرفنا احكام البغاة من علي ع وغير ذلك من الاحكام الغريبة التي يستحيل ان يهتدي اليها من سئل عن الكلالة والاب فلم
يعرفهما وحكم في الحد بما تقتضيه انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ما ذكره من الاقضية والاحكام التي قضى فيها امير المؤمنين حق فهو
لا ارتياب فيه وهذا شانه وهو مشتهر فيه واما قوله سلوني فهذا من وفور علمه كالبحر الزاخر الذي يتموج بما فيه ويريد القاءه على الساحل
وهذا ليس من باب التزايع حتى يقيم فيه الدلائل واما قوله من سئل عن الكلالة والاب فلم يعرفهما فهو من المطاعن وسنعرض جوابه في محله انشاء الله تعالى
اقول ههنا مقامان احدهما ما ذكره المص من تفرد علي ع بحل المسائل التي لا يهتدي اليها غيره والثاني جهل غيره بالمسائل التي لا
يجهلها ادنى عالم من اهل الدين المجتهد بها فضلا عن المتصدي لخلافة المسلمين والناصب اغمض عن جواب الاول راسا واحال الجواب الثاني على ما

سيدلّ كومّى في المطاعن ونحن ايضا نعمل في رد جوابه بمثله فنتنظر قال المصنف رفع الله درجته المطلب الثالث في الاخبار بالغيب وقد حصل منه في عدة
مواطن فمنها انه قال في خطبة سلوني قبل ان تفقدوني فوالله لا تسألوني عن فئة تضل مائة وتهدي مائة الا انبأتكم بناعقها وسائقها وقائدها
الى يوم القيمة فقام اليه رجل فقال اخبرني كم في راسي ولحيتي من طاقة شعر فقال علي ع والله لقد حدثني خليلي رسول الله ص بما سألت عنه وان
على كل طاقة من شعر راسك ملكا يلعنك وان على كل طاقة من شعر لحيتك شيطانا يستفزك وان في بيتك لسخلا يقتل ابن رسول الله ولولا ان
الذي سألت عنه يعسر برهانه لاخبرتك ولكن آية ذلك ما نبأت به من لعنتك وسخلك الملعون وكان ابنه في ذلك الوقت صغيرا وهو الذي
تولى قتل الحسين ع واخبر بقتل ذي الثدية من الخوارج وبعدم عبور الخوارج النهر بعد ان قيل له قد عبروا وعن قتل نفسه وبقطع يدي جويرية بن
مسهر وصلبه فوقع في ايام معاوية وبصلب ميثم التمار وطعنه بحربة عاشر عشرة واراه النخلة التي يصلب على جذعها ففعل به ذلك عبيد الله
بن زياد وبقطع يدي رشيد الهجري ورجليه وصلبه ففعل ذلك به وقتل قنبر وقتله الحجاج وبافعال الحجاج التي صدرت عنه وجاء رجل اليه فقال
ان خالد بن عرفطة قد مات فقال ع انه لم يمت ولا يموت حتى يقود جيش ضلالة صاحب لوائه حبيب بن جماز فقام رجل من تحت المنبر فقال يا امير المؤمنين
اني لك شيعة ومحب فقال ومن انت قال انا حبيب بن جماز قال اياك ان تحملها ولتحملنها وتدخل بها من هذا الباب واومى بيده الى باب الفيل فلما
كان زمان الحسين ع جعل ابن زياد خالد بن عرفطة على مقدمة عمر بن سعد وحبيب بن جماز صاحب رايته فسار بها حتى دخل من باب الفيل وقال للبراء بن
عازب يقتل ابني الحسين ع وانت حي لا تنصره فقتل الحسين ع وهو حي ولم ينصره ولما اجتاز بكربلا في وقعة صفين بكى وقال هذا والله مناخ
ركابهم وموضع قتلهم واشار الى ولده الحسين واصحابه واخبر بعمارة بغداد وملك بني العباس واحوالهم واخذ المغول الملك منهم وبواسطة هذا
الخبر سلمت الحلة والكوفة والمشهدان من القتل في واقعة هلاكو لانه لما ورد بغداد كاتبه والدي والسيد ابن طاوس والفقيه ابن ابي العز
وسألوا الامان قبل فتح بغداد فطلبهم فخافوا فمضى والدي اليه خاصة فقال كيف قدمتم على المكاتبة قبل الظفر فقال له والدي لان
امير المؤمنين ع اخبر بك ايه وقال انه يرد الترك على الآخر من بني العباس يقدمهم ملك يأتي من حيث بدا ملكهم جهوري الصوت لا يمر بمدينة
الا فتحها ولا ترفع له راية الا نكسها الويل الويل لمن ناواه فلا يزال كذلك حتى يظفر والاخبار في ذلك كثيرة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول
من ضروريات الدين ان علم الغيب مخصوص بالله تع والنصوص في ذلك كثيرة وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو ويعلم ما في البر والبحر الاية ان الله
عنده علم الساعة وينزل الغيث الاية فلا يصح لغير الله تع ان يقال انه يعلم الغيب لهذا لما قيل عند رسول الله ص في الرجز وفينا نبي يعلم ما في غد انكر
على قائله وقال دع هذا وقل غير هذا وبالجملة لا يجوز ان يقال لاحد فلان يعلم الغيب نعم الاخبار بالغيب بتعليم الله تع جائز وطريق هذا التعليم اما
الوحي او الالهام عند من يجعله طريقا الى علم الغيب فان صح ان امير المؤمنين ع اخبر بالمغيبات فلا بد ان يقال انه كان بتعليم من الله تع اما بالالهام
كما يكون للاولياء او بالسماع من رسول الله ص وبعض الناس على انه كان يعلم بالعلم الموسوم بالجفر الجامع وهو ايضا من تعليم الله تع فكان ينبغي
له ان يبين حقيقة هذا ولا يطلق القول بالاخبار بالغيب فانه يوهم ان البشر يمكن له الاخبار بالغيب واما ما ذكر من الاخبار بوقايع خروج الترك
وخراب بغداد فقد جاء في بعض الاحاديث الاخبار عنه وهو بتعليم الله تع كما يقتضيه نصوص الكتاب وضروري الدين انتهى واقول ما ذكره
الناصب يرجع الى المناقشة لفظية ومع هذا لم يقل المص ان امير المؤمنين ع يعلم الغيب حتى يكون منافيا لمدلول الاية بل قال انه اخبر بالغيب لتشعر بعد
عن تلك الى ان المراد الاعلام بذلك بتعليم الله تع والهامه وبالجملة انا لم ندع انه كان يعلم الغيب بل ندعي انه كان لنفسه القدسية استعداد
ان ينتقش بالامور الغيبية عن افاضة جود الله تع او ان يطالع اللوح المحفوظ كما ذكره الشيخ ابن حجر العسقلاني في شرح صحيح البخاري في شان ابنه الحسن
في حالة الرضاع او يخبر بالاستنباط من الجفر والجامعة الذي اختص به دون غيره وفرق بين علم الغيب الذي لا يعلم الا الله تع وبين ما ادعيناه
فان المراد بعلم الغيب هو العلم الذي لا يكون مستفادا من سبب يفيده وذلك انما يصدق على الله تع اذ كل ما علم من عداه تع فهو مستفاد من جوده
اما بواسطة او بغير واسطة فلا يكون علم غيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول الاية فلينظر الناصب الشقي ان صاحب هذا التعسير
هل كان عليا ع او من كان اشرما اليه السؤال والحمد لمحدث الجال قال المص رفع الله درجته المطلب الرابع في الشجاعة وقد اجمع كافة الناس على ان عليا ع
كان اشجع الناس بعد النبي ص لما تكرر من حملاته وفضل النبي ص قتله لعمرو بن عبد ود على عبادة الثقلين ونادى جبرئيل لا سيف الا ذو الفقار
وروى الجمهور ان المشركين كانوا اذا ابصروا عليا ع في الحرب عهد بعضهم الى بعض انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول شجاعة امير المؤمنين ع
امر لا ينكره الا من انكر وجود الرمح السماك في السماء او حصول درع السمك في الماء مقدام اذ الابطال يحجم لبأس اذا الملاحم يهجم وهذا مما يسلمه الجمهور
وليس هذا محل النزاع حتى يقام عليه الدليل انتهى واقول كلام المص كما صرح في اختصاص امير المؤمنين ع بالاشجعية الموجبة لتفضيله على
غيره دون اصل الشجاعة وقد اقام الدليل عليها فان سلمه الجمهور كما قال هذا الناصب فقد ثبت المدعى والحمد لله على الوفق وان لم يسلموا ذلك
وعاندوا افضحوا انفسهم بالمكابرة على الضروريات والمتواترات والاجماعيات وسيجيء في كلام المص من تفاصيل مجاهداته في غزوات النبي ص ما يسد
عليهم باب المكابرة وطريق المنازعة والمشاجرة قال المص رفع الله درجته المطلب الخامس في الزهد لا خلاف في انه كان ازهد اهل زمانه طلق
الدنيا ثلثا قال قبيصة بن جابر ما رأيت في الدنيا ازهد من علي بن ابي طالب ع كان قوته الشعير غير المادوم لم يشبع من البر ثلثة ايام قال عمر بن عبد العزيز

ما علمنا

لانه قد شوهدت آثار لحيته قويا ضعيفا بحيث لا يحيل شبهة لصاحبها الغيرة او النقصان من المعاندين بالزيادة و عهد ۱۲۱

الاخير

قصة هذه المكاتبة مذكورة في تاريخ الوصاف للفاضل الشيرازي ره

هذا مناف لما قد ذكروه في كتب احاديثهم نقلا عن النبي ص من دوام دولة بني عباس وعدم انقراضهم واستقرارهم الى زمن نزول عيسى من السماء والحمد لله الذي نعشهم بافناء بني عباس اجمعين ۱۲

وان كان اطلاعا على امر غيبي لا يتأهل للاطلاع عليه كل الناس بل يختص بنفوس خصت بعناية الالهية كما قال تع عالم الغيب صح

ما علمنا ان احدا كان في هذه الامة بعد النبي ص ازهد من علي بن ابي طالب ع وروى اخطب خوارزم عن عمار بن ياسر قال سمعت رسول الله ص يقول يا علي
ان الله تبارك وتعالى زينك بزينة لم يزين العباد بزينة هي احب اليه منها زهدك في الدنيا وبغضها اليك وحبب اليك الفقراء فرضيت بهم اتباعا ورضوا بك
اماما يا علي طوبى لمن احبك وصدق عليك والويل لمن ابغضك وكذب عليك اما من احبك وصدق عليك فاخوانك في دينك وشركاؤك في جنتك واما
من ابغضك فكذب عليك فحقيق على الله ان يقيمه مقام الكذابين انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول اما زهد امير المؤمنين فهو مسلم
عند الجمهور ولو اخذنا في الحكايات الدالة على زهده مما رواه جمهور اصحابنا لطال الكتاب وهذا الرجل يزعم ان اهل السنة والجماعة ينكرون
فضائل امير المؤمنين ع حاشاهم عن ذلك انما ينكرون فضائل الشمس في الضحى فتأمل انتهى واقول الكلام في الازهدية المستلزمة للافضلية لا في
اصل الزهد الذي وصفوا به سائر فقراء اهل الصفة حتى ابي هريرة فان صح ما ذكره الناصب من عدم انكار اهل السنة لذلك فنعم الوفاق قال المصنف
رفع الله درجته المطلب الثاني عشر في الكرم والاخلاق انه ع كان اسخى الناس حتى جاد بنفسه فانزل الله في حقه ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضات
الله وتصدق بجميع ماله في عدة مرات وجاع هو واهله ثلاثة ايام وكان يعمل بيده حديقة حديقة ويتصدق بها انتهى وقال الناصب خفضه الله
اقول جود امير المؤمنين ع اشهر من سخاء البحر والسحاب واظهر من موج القاموس بالعباب فهو اسخى من مدرار الهواطل اذ فاض على الارامل والجود
من سهل دمث يسيل بين الجبال انتهى واقول الظاهر ان من كان اسخى من مدرار الهواطل كان اسخى من ابي بكر وعمر وعثمان وامثالهم ايضا
لا يجحد فان ضمن الناصب عدم جحده بهذا كما يقتضيه طريق الاولى فنعم الوفاق والا فقد اثبت المصنف كونه اسخى على رغم انف هذا الناصب
المرتاب لم يف كلامه بالجواب قال المصنف رفع الله درجته المطلب الثالث عشر في استجابة دعائه كان رسول الله ص قد استسعد به وطلب تامينهم على
دعائه يوم المباهلة ولم يحصل هذه المرتبة لاحد من الصحابة ودعا ع على انس بن مالك لما استشهده على قول النبي ص من كنت مولاه فعلي مولاه واعتذر
بالنسيان فقال اللهم ان كان كاذبا فاضربه ببياض لا تواريه العمامة فبرص ودعا على المغيرة بالعمى لاجل نقل اخباره الى معوية فعمي وردت الشمس
عليه مرتين لما دعا به ودعا في زيادة الماء لاهل الكوفة لما خافوا الغرق فنقص حتى ظهرت الحيتان فكلمته الا الجري والمارماهي والزمار
وتعجب الناس من ذلك قال وله من احسن الخلق وبلغ فيه الغاية حتى نسبه اعداؤه الى الدعابة وكذا الحلم قال رسول الله ص لفاطمة ع اني قد زوجتك من اقدم الناس
سلما واكثرهم علما واعظمهم حلما انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول اما ما ذكره في هذا المطلب من استجابة دعاء امير المؤمنين فهو امر لا ينبغي
ان يتردد فيه واذا لم يكن دعاء سيد الاولياء مستجابا فمن يستجاب له الدعاء واما ما ذكر ان النبي ص استسعد بدعائه فقد ذكرنا سر هذا الاستسعاد
والاشراك في الدعاء في المباهلة ان هذا من عادات اهل المباهلة ان يشاركوا القوم والنساء والاولاد في الدعاء ويفهم منه ان النبي ص استسعد
بدعائه لاحتياجه الى ذلك الاستسعاد وهذا باطل عقلا ونقلا اما عقلا فلان النبي ص لا شك انه كان مستجاب الدعوة ومن كان مستجاب الدعوة
فلا يحتاج الى استسعاد الغير واما نقلا فلان الاشراك في الدعاء في المباهلة لم يكن للاستسعاد بل لما ذكرنا واما ما ذكر ان امير المؤمنين ع استشهد
من انس بن مالك فاعتذر بالنسيان فدعا عليه فالظاهر ان هذا من موضوعات الروافض لان خبر من كنت مولاه فعلي مولاه كان في غدير خم وكان لكثرة
سماع السامعين كالمستفاض فاي حاجة الى الاستشهاد من انس وان فرضنا انه استشهد ولم يشهد انس لم يكن من اخلاق امير المؤمنين
ان يدعو على صاحب رسول الله ص ومن خدمه عشر سنين بالبرص ووضع الحديث ظاهر انتهى واقول استجابة دعوة النبي ص مخصوص في مرتبة
مخصوصة لا ينافي عند العقل توقفه على شروط كاجتماع غيره معه ولولا مدخليتهم ع في اجابة الله تعالى لدعائه لما طلب تامينهم بقوله
اذا انا دعوت فامنوا اي قولوا آمين ومعنى آمين اللهم افعل ذلك واستجب هذا الدعاء واما ما ذكره من النقل فقد اثبتنا عليه سابقا
وافق العقل كما مر لكن ما ذكره من عدم الاحتياج الى الاستشهاد مدفوع بان اكثر السامعين كانوا قريشا واتباعهم وقد اتفقوا على انكار
حقه والنص الوارد في شانه واخذ الخلافة منه كما مر فكيف لا يحتاج الى الاستشهاد من انس وهو من الانصار ويؤيد هذا ما نقله الشهرستاني
الاشعري في كتاب الملل والنحل عن النظام من قدماء المعتزلة انه قال لا امامة الا بالنص والتعيين ظاهرا مكشوفا وقد نص النبي ص على علي ع في
مواضع واظهره اظهارا لم يشتبه على الجماعة الا ان عمر كتم ذلك وهو الذي تولى بيعة ابي بكر يوم السقيفة انتهى فتامل واما استبعاد دعاء
امير المؤمنين ع ان يدعو على صاحب رسول الله ص وخادمه بظهور البرص عليه فهو تصوف بارد لانه اذا لم يشهد انس لاظهار حق ذي القربى
بما علم به يقينا فقد اخل بما وجب عليه من محبتهم بنص القرآن المجيد وخلع ربقة عهد ما بعثه النبي ص ولحبط الله عمله وخدمته فاقل مرتبة
جزائه في الدنيا الدعاء عليه بالامراض الشاقة وسيذوق وبال امره في الآخرة قال المصنف رفع الله درجته القسم الثالث في
الفضائل البدنية وفيها مطالب الاول في العبادة لا خلاف في انه ع كان اعبد الناس ومنه تعلم الناس صلوة الليل والادعية في الاوقات
الشريفة والاماكن المقدسة وبلغ في العبادة الى انه كان يؤخذ النشاب من جسده عند الصلوة لانقطاع نظره من غير الله تعالى بالكلية وكان
مولانا زين العابدين ع يصلي في اليوم والليلة الف ركعة ويدعو بصحيفته ثم يرمي بها كالمتضجر ويقول اني لي بعبادة علي ع قال الكاظم ع ان قوله
تعالى تريهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله ورضوانا سيماهم في وجوههم من اثر السجود نزلت في امير المؤمنين ع وكان يوما في حرب صفين
مشتغلا بالحرب وهو بين الصفين يراقب الشمس فقال ابن عباس ليس هذا وقت الصلوة ان عندنا لشغلا فقال علي ع على ما نقاتلهم

على الصلاة
انما قاتلهم فهو الذي عبد الله تعالى حق عبادته حيث قال والله ما عبدتك خوفا من نارك ولا شوقا الى جنتك لكن رأيتك اهلا للعبادة فعبدتك انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول عبادة امير المؤمنين لا يقاربه العابدون ولا يدانيه الزاهدون والملائكة عاجزون عن تحمل عباداتها واهل القدس معترفون
من تجاه صفاتها وكيف لا وهو من اعرف الناس بجلال القدس وجمال الملكوت واعشق النفوس الى فضاء عالم الجبروت واما ما ذكر انه عبد الله حق
عبادته فهذا لا يصح لان النبي قال مع كمال العبادة ما عبدناك حق عبادتك واتفق العارفون ان الله لا يقدر احد ان يعبده حق عبادته والدلائل على هذا
مذكورة في محاله انتهى واقول كلام المصنف صريح في ان المراد ان عليا عبد الله تعالى حق عبادته من الوجه الخاص حيث جعل قوله ما عبدتك
خوفا من نارك الخ تفسيرا وتعليلا لذلك ولم يرد انه عبده حق عبادته من جميع الوجوه كما وكيفا انواعا واشخاصا على ان ذلك ليس بابعد مما صدر
منهم على ما ذكره ابن حجر المتأخر في رسالته الموسومة بخيرات الحسان من انه لما حج ابو حنيفة دخل الكعبة وقال يا رب عرفتك حق معرفتك
وما عبدتك حق عبادتك الخ فاذا قال ابو حنيفة عرفتك حق معرفتك مع ما نسب الى النبي سبحانك ما عرفناك حق معرفتك امكن للمصنف قدس سره ان
يدعي لعلي عبادته تعالى وان كان المراد العبادة اللائقة بشأن مصنفه من الاولياء فافهم قال المصنف رفع الله درجته **المطلب الثاني في الجهاد**
انما تشيدت مباني الدين وتثبتت قواعده وظهرت معالمه بسيف مولانا امير المؤمنين وتعجب الملائكة من شدة بلائه في الحرب ففي غزاة بدر وهي
الداهية العظمى على المسلمين واول حرب ابتلوا بها قتل صناديد قريش الذين طلبوا المبارزة كالوليد بن عتبة والعاص بن سعيد بن العاص الذي احجم
المسلمون عنه ونوفل بن خويلد الذي قرن ابا بكر وطلحة بمكة قبل الهجرة واوثقهما بحبل وعذبهما وقال رسول الله لما عرف حضوره في الحرب اللهم
اكفني نوفلا ولما قتله علي قال رسول الله الحمد لله الذي اجاب دعوتي فيه ولم يزل يقتل في ذلك اليوم واحدا بعد واحد حتى قتل نصف
المقتولين وكانوا سبعين وقتل المسلمون كافة وثلثة آلاف من الملائكة المسومين النصف الاخر وفي غزاة احد انهزم المسلمون عن النبي ورمي
رسول الله وضربه المشركون بالسيوف والرماح وعلي يدافع عنه فنظر اليه النبي بعد افاقته من غشيته وقال ما فعل المسلمون فقال نقضوا
العهد وولوا الدبر فقال اكفني امر هؤلاء فكشفهم عنه وصاح صائح بالمدينة قتل رسول الله فانخلعت القلوب ونزل جبرئيل قائلا لا سيف
الا ذو الفقار ولا فتى الا علي وقال للنبي يا رسول الله لقد عجبت الملائكة من حسن مواساة علي لك بنفسه فقال النبي ما يمنعه عن ذلك وهو مني
وانا منه ورجع بعض الناس لثبات علي ورجع عثمن بعد ثلثة ايام فقال له النبي لقد ذهبت بها عريضا وفي غزاة الخندق احدق المشركون بالمدينة
كما قال الله تعالى اذ جاؤكم من فوقكم ومن اسفل منكم ونادى المشركون بالبراز فلم يخرج سوى علي وقتل امير المؤمنين عمرو بن عبد ود
قال ربيعة السعدي اتيت حذيفة اليمان فقلت يا ابا عبد الله انا لنتحدث عن علي ومناقبه فيقول اهل البصرة انكم لتفرطون في علي فهل
تحدثني بحديث فقال حذيفة والذي نفسي بيده لو وضع جميع اعمال امة محمد في كفة الميزان منذ بعث الله محمدا الى يوم القيمة ووضع عمل
علي في الكفة الاخرى لرجح عمل علي على جميع اعمالهم فقال ربيعة هذا الذي لا يقام له ولا يقعد فقال حذيفة يا لكع وكيف لا يحمل وان
كان ابو بكر وعمر وحذيفة وجميع اصحاب النبي يوم عمرو بن عبد ود وقد دعا الى المبارزة فاحجم الناس كلهم ما خلا عليا فانه نزل اليه فقتله
والذي نفس حذيفة بيده لعمله ذلك اليوم اعظم اجرا من عمل اصحاب محمد الى يوم القيمة وفي يوم الاحزاب تولى امير المؤمنين قتل الجماعة وفي
غزاة بني المصطلق قتل امير المؤمنين مالكا وابنه وسبى جويرية بنت الحرث فاصطفاها النبي وفي غزاة خيبر كان الفتح فيها لامير
المؤمنين قتل مرحبا وانهزم الجيش بقتله واغلقوا باب الحصن فعالجه امير المؤمنين ورمى به وجعله جسرا على الخندق للمسلمين وظفروا
بالحصن واخذوا الغنائم وكان يقله سبعون رجلا وقال علي والله ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية بل بقوة ربانية وفي غزاة الفتح
قتل امير المؤمنين الحويرث بن نقيل بن كعب وكان يؤذي النبي وقتل جماعة وكان الفتح على يده وفي غزاة حنين حيث استظهر النبي بالكثرة
فخرج بعشرة آلاف من المسلمين فعانهم ابو بكر وقال لن نغلب اليوم من قلة فانهزموا باجمعهم ولم يبق مع النبي سوى تسعة من بني هاشم فانزل
الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين يريد عليا ومن ثبت معه وكان علي يضرب بالسيف بين يديه والعباس عن يمينه والفضل عن يساره
وابو سفيان بن الحرث ممسك بسرجه ونوفل وربيعة ابنا الحرث وعبد الله بن الزبير بن عبد المطلب وعتبة ومعتب ابنا ابي لهب وقتل امير المؤمنين
جمعا كثيرا فانهزم المشركون وحصل الاسر وابلى علي بجميع الغزوات وقاتل الناكثين والقاسطين والمارقين وروى ابو بكر بن الانباري
في اماليه ان عليا جلس الى عمر في المسجد وعنده ناس فلما قام عرض واحد بذكره ونسبه الى التيه والعجب فقال عمر حق لمثله ان يتيه والله
لولا سيفه لما قام عمود الاسلام وهو بعد اقضى الامة وذو سابقتها وذو شرفها فقال له ذلك القائل فما منعكم يا امير المؤمنين عنه فقال
كرهناه على حداثة السن وحبه بني عبد المطلب وحمل سورة براءة الى اهل مكة وكان النبي انفذ بها مع ابي بكر فنزل عليه جبرئيل وقال ان الله
يقرئك السلام ويقول لك لا يؤديها الا انت او واحد منك وفي هذه القصة وحدها كفاية في شرف علي وعلو مرتبته باضعاف كثيرة
على من لم يوثق على اداءها وهذه الشجاعة مع خشونة ماكله فانه لم يطعم البر ثلثة ايام بل كان يأكل الشعير بغير ادم يختم على جريشه لئلا يؤدمه
الحسنان عليهما السلم وكان كثير الصوم كثير الصلوة مع شدة قوته حتى قلع باب خيبر وقد عجز عنه المسلمون وفضائله اكثر من ان تحصى انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول ما ذكر من بلاء امير المؤمنين في الحروب مع رسول الله فهذا امر لا شبهة فيه وكان في اكثر الحروب صاحب الظفر وهذا

البلاء يقال ابتليته خبرته وامتحنته بلواء وبلاء الاسم البلوى البلية والبلوة بالكسر ونزلت بلاء الحكام اي البلاء ق

خويلد خال معوية بن ابي قتله مبارزة وكان شجاعا جريا فاتكا وقاما تهابه الا بطال ...

المعنى المعلم

المهلع المخش الجريء ص

الاحداق كرد چيزي درآمدن تاج

قوله لقد ذهبت بها عريضا ... لقد ذهبت بها عريضا

رجل لكع اي لئيم ص

معالجة

مشهور

مشهور مسلم لا كلام لاحد فيه وما ذكر من بلائه يوم بدر وانه قتل ابطال المشركين من صناديد قريش فهو صحيح وهو اول من بارز الصف يوم بدر حين خرج عتبة وشيبة والوليد بن عتبة وطلبوا المبارزة فخرج اليهم فتية من الانصار فقالوا نحن الانصار لا نبارزكم ثم نادوا يا محمد فليخرج الينا اكفائنا من قريش فقال رسول الله صلى الله عليه وآله يا عبيدة يا حمزة يا علي اخرجوا فخرجوا وبارز عبيدة بن الحارث عتبة وحمزة شيبة وعلي الوليد فقتل علي الوليد وحمزة شيبة واختلفا الضرب بين عتبة وعبيدة فعاونه علي وحمزة وقتلوا عتبة وهذا اول مبارزة وقعت في الاسلام وكان امير المؤمنين على فرسه واما ما ذكر من بلائه يوم احد فهو صحيح ولكن كان للصحابة في ذلك اليوم ايضا بلاء وكان طلحة بن عبيد الله صاحب البلاء في ذلك اليوم وكذا سعد بن ابي وقاص وابي دجانة وجماعة من الانصار واما ما ذكر من بلائه يوم حنين وان ابا بكر وعمر فرا فهذا من كاذب به وكيف يفر ابو بكر صاحب رسول الله وكان هو في ذلك اليوم شيخ المهاجرين وصاحب ثباتهم ولكن رجل من المسلمين اعجبه الكثرة فانزل الله تلك الآية واما ما ذكر ان عتبة ومعتبا ابني ابي لهب وقفوا عند النبي يوم حنين فهذا من عدم علمه بالتاريخ الم يعلم ان عتيبة دعا عليه رسول الله ان يسلط الله عليه كلبا من كلابه فافترسه الاسد وذلك قبل الهجرة ومات في الكفر فكيف حضر مع رسول الله في غزوة حنين وهذا من جهله باحوال السابقين واما قصة سورة البراءة فقد ذكرنا حقيقتها قبل هذا وانه كان لاجل انه يعتبر العرب على نبذ العهد الا انه لم يكن ابو بكر موثوقا به في اداء سورة براءة وهذا الامر لا ينبغي كلام لاحد من المسلمين ان يقول في ابي بكر وكان شيخ المهاجرين وامين رسول الله لا يثق عليه رسول الله في نبذ العهد وقراءة سورة براءة وهذا من غاية تعصبه وجهله باحوال الصحابة انتهى واقول اما ما ذكره من انه خرج الى الابطال الثلثة الكفرة فتية من الانصار فقالوا نحن لا نبارزكم فالظاهر انه اراد بذلك تمهيد عذر لتوقف ابي بكر وعمر وعثمان عن الخروج اليهم وفيه انهم لو كانوا راغبين الى الجهاد في سبيل الله لكانوا من حيث انهم شيوخ المهاجرين اولى بالمبارزة الى الخروج من فتية الانصار واما ما ذكره بقوله ولكن كان للصحابة ذلك اليوم ايضا بلاء كطلحة الخ ففيه ان الكلام في تفضيل علي في الشجاعة والمجاهدة على الخلفاء الثلثة الذين فروا ذلك اليوم وانهم لم يعدوا عليه من غير الصحابة ثبات الشجاعة كطلحة وسعد لا يسمن ولا يغني من جوع كما لا يخفى ولو قال لكان لابي بكر وعمر ايضا في ذلك اليوم بلاء الخوف والوجل لكان اولى من ذلك وبالجملة بلاء هؤلاء وقتالهم انما كان كحركة المذبوح حركة فانما يصد عنهم ذيا وجهلة كما قال تعالى في سورة الاحزاب هو اقوم قيلا ولو كانوا فيكم ما قاتلوا الا قليلا واما ما ذكره من تكذيب ما اصر في خبر فرار ابي بكر للقوم بالعين فهو عين الكذب بالمين كيف وقد ساعد على ذلك ابن ابي الحديد المعتزلي بقوله تعريضا الى ابي بكر على ما بدل عليه سياق كلامه شعر واعجب انسانا من القوم كثرة فلم يغن شيئا ثم هرول مدبرا وضاقت عليه الارض من بعد رحبها وللنص حكم لا يدافع بالمرء وقال في ذلك بعض الفضلاء ابو بكر عابهم وعلى اعانهم وقد يلائم ذلك تبقه ما نقلت الشارح الجديد للتجريد بقوله فقال وقد سار النبي في عشرة الآف من المسلمين فتعجب ابو بكر من كثرتهم وقال لن نغلب اليوم لقلة فانهزموا باجمعهم انتهى ومن البين ان الاصابة بالعين انما يتفرع على مثل هذا التعجب كما لا يخفى وايضا الاصابة بالعين ليس من الاختيار بل يمكن ان يتفق ممن صاحبه بالاختيار سواء كان شيخا او شابا فلا وجه لتعجبه عن صدور ذلك من ابي بكر بقوله وكيف يعين ابو بكر اصحاب رسول الله وهو ذلك اليوم شيخ المهاجرين وبالجملة الاصابة بالعين انما يكون من رذالة الطبع وضيق العين الحاصل من ضيق حوصلة الطبع وكان ابو بكر كذلك لانه مع كونه تيميا من ارذل طوايف قريش كما اشرنا اليه سابقا كان في الجاهلية معلم الصبيان وفي الاسلام كرباسيا خياطا وكان ابوه صياد القماري والدباسي وبعد ما صار اعمى ولم يكن يقدر ولده ابو بكر على قوته كان ياخذ الاجرة من عبد الله بن جدعان احد رؤساء مكة على ان ينادي الاضياف الى مائدته ولهذا روي انه لما وصل خبر خلافة ابي بكر الى ابيه ابي قحافة استبعد ذلك وقال اللهم لا واضع لما رفعت ولا رافع لما وضعت واما ما ذكره من ان عتيبة بن ابي لهب دعا عليه رسول الله ان يسلط الله عليه كلبا الخ فهو شيء رواه القاضي عياض المالكي في باب استجابة دعائه من كتاب الشفاء مرسلا ولبس بمذكور في صحاح القوم وقد صرح ابن عبد البر بخلافه في كتاب الاستيعاب موافقا لما في هذا الكتاب حيث قال في ترجمة عتبة ان عتبة ابن ابي لهب واسم ابي لهب عبد العزى بن عبد المطلب بن هاشم القرشي الهاشمي اسلم هو واخوه معتب يوم الفتح وكانا قد هربا فبعث العباس فيهما فاتى بهما فاسلما فسر رسول الله باسلامهما ودعا لهما وشهدا معه حنينا والطائف ولم يخرجا من مكة ولم ياتيا المدينة ولهما عقب عند اهل النسب انتهى وقال في ترجمة معتب معتب بن ابي لهب بن عبد المطلب بن هاشم القرشي له صحبة اسلم عام الفتح وشهد حنينا مسلما مع رسول الله هو واخوه عتبة وفقئت عين معتب يوم حنين واسم ابي لهب عبد العزى بن عبد المطلب بن هاشم وام معتب هذا ام جميل بنت حرب بن امية وهي حمالة الحطب امرأة ابي لهب انتهى واما ما ذكره من تحقيق قصة سورة براءة قبل هذا فقد سبق منا بطلان حقيقته وانه في علم الثبوت وهن من نسج العنكبوت واما تجوز حسن ظنه بابي بكر وتعبيره عنه بشيخ المهاجرين وامين رسول رب العالمين فلا يسمن ولا يغني من جوع مع علم ملائكة الملكوت قد طرد عن قدس ساحة الله هو وبلعم صاحب موسى قد ذل قدمه بعد الثبوت فالظن بعلم الصبيان من صحب النبي لاغراض دنيته سبق لها البيان والتبيان والله المستعان قال المصنف رفع الله درجته القسم الثالث في الفضائل الخارجية ومنه مطالب الاول في نسبه لم يلحق احد امير المؤمنين في شرف النسب قال النبي نحن اهل بيت لا يقاس بنا احد قال الجاحظ وهو من اعظم الناس عداوة لامير المؤمنين صدق علي في قوله نحن اهل البيت لا يقاس بنا احد كيف يقاس بقوم منهم رسول الله

عليه

و در هذا شرح المقاصد الشارح الجديد منه نور الله قبره

والاطيبان علي وفاطمة والسبطان الحسن والحسين والشهيدان اسد الله حمزة وذو الجناحين جعفر وسيد الوادي عبد المطلب وساقي الحجيج عباس وحليم البطحا
والنجدة والخير فيهم والانصار من نصرهم والمهاجرين من هاجر اليهم ومعهم والصديق من صدقهم والفاروق من فرق بين الحق والباطل فيهم والحواري حواريهم
وذوا الشهادتين لانه شهد لهم ولا خير الا فيهم ولهم ومنهم ومعهم وابان رسول الله صلعم اهل بيته بقوله اني تارك فيكم الخليفتين كتاب الله حبل
ممدود من السماء الى الارض وعترتي اهل بيتي نبأني اللطيف الخبير انهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض ولو كانوا كغيرهم لما قال عمر لما طلب مصاهرة علي ع
اني سمعت رسول الله يقول كل سبب ونسب منقطع يوم القيمة الا سببي ونسبي فاما علي ع فلو اوردنا لايامه الشريفة ومقاماته الكريمة ومناقبه السنية
بحث
لافنينا في ذلك الطوامير الطوال العرق صحيح والمنشا كريم والشان عظيم والعمل جسيم والعلم كثير والبيان عجيب واللسان خطيب والصدر رحيب واخلاقه
وفق اعراقه وحديثه يشهد لقديمه هذا قول عدوه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ما ذكر من كلام الجاحظ صحيح لا شك فيه وفضائل امير
المؤمنين اكثر من ان يحصى ولو اني تصديت لبعضها لا غرقت فيها الطوامير واما ما ذكر ان الجاحظ كان من اعدائه فهذا كذب لان محبة السلف لا شك انهم
الامن ذكر فضائلهم ولعمري هذا المحبة امر يشبه بالطبع وكل من ذكر فضائل احد من السلف فنحن نستدل من ذلك لذكر علي وفور محبته اياه وقد ذكر
الجاحظ امير المؤمنين بالمناقب المنقولة وكذا ذكر في غير هذا من رسائله فكيف يحكم بانه عدو لامير المؤمنين وهذا يجيء على راي الروافض فان
الروافض لا يحكمون بالمحبة الا بذكر مثالب الغير فعندهم محب علي من كان مبغض الصحابة وبهذا المعنى يمكن ان يكون الجاحظ عدوا انتهى واقول
قد علم عداوة الجاحظ من كلماته الاخر ومن بعض عقائده الدالة على ان ما صدر عنه من قبيل ما اشار اليه تعالى بقوله يقولون بالسنتهم
ما ليس في قلوبهم وبقوله ومن الناس من يعجبك قوله في الحيوة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو الد الخصام واقل ما صدر عن الجاحظ مما
يدل على عداوته لامير المؤمنين ع ومخالفته لاجماع المسلمين انه اظهر في سنة عشر ومائتين من الهجرة القول بان الامامة بالميراث وان وارث النبي ص
هو عمه العباس دون علي ع وكان ذلك منه تقربا الى الخليفة المامون العباسي فباع دينه بدنياه ونظيره ابليس اللعين فانه كان يصف عليا ع عند خواص
اصحابه ويجاريه ويامر بسبه على رؤس المنابر والشيطان يسبح الله ويقدسه بل يزعم في دعوى اخلاصه ان سجدة آدم ع شرك مع الله ومع ذلك فالمخالفة
الامر بها عدو الله ملعونا مطرودا وبهذا يعلم بطلان ما سنده للمذكور على المحبة ويفهم انه لم يدر قط معنى المحبة وبالجملة قد علم ان الجاحظ
وهو ابو عثمن عمرو بن بحر كان عثمانيا مروانيا ومع هذا قد اعترف بفضل بني هاشم واهل بيت النبي ص وتقدمهم وفضل علي ع وتقدمه في بعض
رسائله فان كان هذا منه فذلك لا لفقد انطقه الله بالحق واجرى لسانه بالصدق لما يكون حجة عليه في الدنيا والاخرة ونطق بما
خفية
لو اعتقد غيره لكان خصمه في محشره فان الله تعالى ينشد لسانا كل قائل فليستنظر قائل ما يقول واصعب الامور واشقها ان يذكر الانسان شيئا يستحق به الجنة
ثم يكون ذلك موجبا لدخوله النار نعوذ بالله من ذلك واما ما ذكره من ان الروافض لا يحكمون بمحبة علي ع الا بذكر مثالب الغير فان اراد
الغير مطلقا فكذبه ظاهر وان اراد الغير المبائن المعاند له ع فمسلم وهذا ليس مما ينكره العقل السليم والطبع المستقيم فلا يجتمع ما وجب علينا من مودة
ذوي القربى مع محبة من غصب حقهم ونازع منصبهم وحمل الناس على اكتافهم كما سبقت الاشارة اليه مرارا وقد اشار اليه ايضا الشيخ العارف محي الدين
الاعرابي في فتوحاته المكية وقد بلغنا ان رجلا قال لامير المؤمنين ع انا احبك واتولى عثمن فقال له اما الان فانت اعور فاما ان تعمى واما ان تبصر
ولعمري ما ودك من توالى ضدك ولا احبك من صوب غاصبك ولا اكرمك مكرم من هضمك ولا اعظمك معظم من ظلمك ولا اطاع الله فيك مفضل ظالمك
ولا افتك البك مضلا مواليا لهما فاضح والمنار واضح ولنعم ما قيل شعر تود عدوي ثم تزعم انني صديقك ان الراي عنك لعازب قال المصنف
لان اخذ كلام
رفع الله درجته المطلب الثاني في زوجته واولاده كانت فاطمة ع سيدة نساء العالمين زوجته قال ابن عباس لما زفت النبي ص فاطمة ع كان قدامها
وجبرئيل عن يمينها وميكائيل عن يسارها وسبعون الف ملك من ورائها يسبحون الله ويقدسونه حتى طلع الفجر فانظر ايها العاقل كيف يروي الجمهور هذه
الروايات ويظلمونها ويأخذون حقها ويكسرون ضلعها ويجهضون ولدها من بطنها فليحذر المقلد من اتباع هؤلاء فانه اخذ دينه منهم قطعا
انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ما ذكر من فضائل فاطمة ع معلوم محقق ثابت وما ذكر ان الجمهور يروون فضائلها ويظلمونها فكلام لا يربط
قطعا لانه على تقدير صحة الظلم عليها فان الظالمين عليها كانوا جماعة غير الراوين لفضائلها فكلامه غير مربوط ولا معقول كاكثر كلامه في هذا الكتاب
انتهى واقول ليس مقصود المصنف ان راوي هذا الفضل من الرواة الواحدة حتى يقال ان راويه هو ابن عباس وهو ليس بظالم لفاطمة بل المراد
ما روي سابقا ولاحقا من ان الظالمين لها الاخذين حقها وهذا قال كيف يروي الجمهور هذه الروايات بصيغة الجمع فظهر ان كلام المصنف مشتمل على
كمال الربط وان هذا الشقي بالغ في الخبط على ان الظاهر ان ما وقع في زفاف فاطمة ع من الكرامة التي رواها ابن عباس قد شاهدها جمع من الصحابة لا
زيادة م
سيما الذين هم اخص المجالس للنبي ص فاتحد الراوي والظالم الغاوي فافهم هذا ومما ينبغي ان نعلم ههنا ان المصنف قدس سره بقوله يكسرون ضلعها و
يجهضون ولدها من بطنها اشارة الى ما نقله الشهرستاني في كتاب الملل والنحل عن النظام من انه قال ان عمر ضرب بطن فاطمة ع يوم البيعة حتى القت المحسن من بطنها وكان
يصيح احرقوا الدار بمن فيها وما كان فيها غير علي وفاطمة والحسن والحسين انتهى قال المصنف رفع الله درجته وكان سبطاه الحسنان اشرف الناس بعده
ذكر اخطب خوارزم مسندا الى ابن مسعود قال قال رسول الله الحسن والحسين سيدا شباب اهل الجنة وعن البراء بن عازب قال رأيت رسول الله حاملا
الحسن وهو يقول اللهم اني احبه فاحبه قال ابو هريرة رأيت النبي ص يمص لعاب الحسن والحسين كما يمص الرجل التمرة وعن اسامة بن زيد قلت يا رسول الله

ما هذا الذي

ما هذا الذي انت مشتمل عليه فاذا هو حسن وحسين على كبتيه فقال هذان ابناي وابنا ابنتي اللهم انك تعلم اني احبهما فاحبهما ثلث مرات وعن جابر
قال دخلت على النبي وعلى ظهره الحسن والحسين وهو يقول نعم الجمل جملكما ونعم العدلان انتما وذكر صاحب كفاية الطالب وغاية السؤل الحنبلي
باسناده الى ابن عباس قال كنت عند النبي وعلى فخذه الايسر ابنه ابرهيم وعلى فخذه الايمن الحسين وهو يقبل هذا تارة وذا اخرى اذ هبط جبرئيل
فقال يا محمد ان الله تعالى يقرء عليك السلم وهو يقول لست اجمعهما لك فافد احدهما بصاحبه فنظر الى ابنه ابرهيم وبكى ونظر الى الحسين وبكى ثم قال ان
ابرهيم امه امة اذا مات لم يحزن عليه غيري وام الحسين فاطمة وابوه علي ابن عمي لحمي ودمي ومتى مات حزنت عليه ابنتي وحزن ابن عمي وحزنت
انا واوثر حزني على حزنهما يقبض ابرهيم فقد فديت الحسين به فقبض ابرهيم بعد ثلث وكان النبي اذا راى الحسين مقبلا قبله وضمه الى صدره ورشف ثناياه
ورشف ثناياه وقال فديت من فديته يا بني ابرهيم وفي صحيح مسلم في قوله فما بكت عليهم السماء والارض قال لما قتل الحسين بكت السماء وبكاؤها
حمرتها وفي مسند احمد بن حنبل ان من دمعت عيناه بقتل الحسين دمعة او قطرت قطرة بوأه الله عز وجل الجنة وفي تفسير الثعلبي باسناده قال مطرنا دما
ايام قتل الحسين وكان مولانا زين العابدين علي بن الحسين ع اعبد اهل زمانه وازهدهم بحيث ما شاء والمحامل تشبه اسمه وولده الباقر سلم عليه
رسول الله قال لجابر انك تدرك ولدي محمد الباقر ع انه يبقر العلم بقرا فاذا رايته فاقرئه مني السلم والصادق ع اعلم اهل زمانه وازهدهم وكان يخبر
بالغيب ولا اخبر بشيء الا وقع فلهذا سموه الصادق وكان الكاظم ع ولده ازهد اهل زمانه واعلمهم وكذا ولده الرضا ع والجواد والهادي
والعسكري والمهدي عليهم افضل الصلوة والسلم فهؤلاء الائمة الاثنى عشر لم يسبقهم ناس ولا يلحقهم لاحق اشتهر تقدمهم وفضلهم بين المخالف
والموالف واقروا لهم بالعلم ولم يؤخذ عليهم في شيء البتة كما اخذ على غيرهم فلينظر العاقل بعين البصيرة هل يستوي هؤلاء الزهاد المعصومون العاملون الى
من يسعى في المحارم ولا يفعل الطاعات انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ما ذكر من فضائل فاطمة صلوات الله على ابيها وعليها وعلى سائر آل محمد وسلم
امر لا ينكر فان الانكار على البحر برحمته وعلى البر بسعته وعلى الشمس بنورها وعلى الانوار بظهورها وعلى السحاب بجوده وعلى الملك بسجوده انكار لا
يزيد المنكر الا الاستهزاء به ومن هو قادر على ان ينكر على جماعة هم اهل السداد وخزان معدن النبوة وحفاظ آداب الفتوة صلوات الله وسلامه عليهم
ونعم ما قلت فيهم منظوما نظم سلام على المصطفى المجتبى سلام على السيد المرتضى سلام على ستنا فاطمة من اختارها الله خير النسا
سلام من المسك انفاسه على الحسن الالمعي الرضا سلام على الاورعي الحسين شهيد يرى جسمه كربلا سلام على سيد العابدين علي بن الحسين
المجتبى سلام على الباقر المهتدى سلام على الصادق المقتدى سلام على الكاظم الممتحن رضي السجايا امام التقى سلام على الثامن المؤتمن
علي الرضا سيد الاصفيا سلام على المتقي التقي محمد الطيب المرتجى سلام على الاريحي النقي علي المكرم هادي الورى سلام على السيد
العسكري امام يجهز جيش الصفا سلام على القائم المنتظر ابي القاسم الغرم نور الهدى سيطلع كالشمس في غاسق ينجيه من سيفه
المنتضى ترى يملأ الارض من عدله كما ملئت جور اهل الهوى سلام عليه وآبائه وانصاره ما تدوم السما واقول ونعم ما قال
فيهم من حيث اشتماله على تلك اساميهم والا ففيه رخاوة وبرودة يفهم منه انه قد تكلف به على نفسه وانه اول مدحهم الذي قصد به اخفا
مضنه عن اقرانه لكن ذلك من جنا حاله وفلتات لسانه قال المصنف رفع الله درجته المطلب الثالث في محبته قال رسول الله في مسند
احمد بن حنبل وقد اخذ بيد حسن وحسين ومن احبني واحب هذين واحب اباهما وامهما كان معي في درجتي يوم القيمة وعن حذيفة قال قال
رسول الله من احب ان يتمسك بقضبة الياقوت التي خلقها الله تعالى ثم قال لها كوني فكانت فليتول علي بن ابي طالب من بعدي وقال رسول الله لو اجتمع
الناس على حب علي بن ابي طالب لما خلق الله النار وقال حب علي حسنة لا يضر معها سيئة وبغض علي سيئة لا ينفع معها حسنة وقال رجل لسلمان ما اشد
حبك لعلي قال سمعت رسول الله يقول من احب عليا فقد احبني ومن بغض عليا فقد ابغضني ومن المناقب لخطيب خوارزم عن ابن عمر قال قال رسول الله
من احب عليا قبل الله منه صلوته وصيامه وقيامه واستجاب دعائه الا ومن احب عليا اعطاه الله بكل عرق في بدنه مدينة في الجنة الا ومن احب
آل محمد امن من الحساب والميزان والصراط الا ومن مات على حب آل محمد فانا كفيله بالجنة مع الانبياء الا ومن ابغض آل محمد جاء يوم القيمة مكتوب
بين عينيه آيس من رحمة الله والاخبار في ذلك اكثر من ان تحصى وآيات القرآن دالة عليه قال الله تعالى قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة
في القربى جعل مودة علي وآله ع اجر الرسالة رسول الله وفي الجمع بين الصحاح الستة عن ابن عباس قال قال رسول الله احبوا الله تعالى لما يغذوكم من
نعمه ولما هو اهله واحبوني لحب الله تعالى واحبوا اهل بيتي لحبي وفي مناقب الخوارزمي عن ابي ذر قال قال رسول الله من ناصب عليا الخلافة بعدي فهو كافر
وقد حارب الله تعالى ورسوله ومنه عن معوية بن وحيدة القشيري قال سمعت النبي يقول لعلي ع لا ابالي من مات وهو يبغضك مات يهوديا او نصرانيا
ومنه عن انس بن مالك قال قال رسول الله لعلي ع يا علي كذب من زعم انه يبغضك ويحبني وعن ابي هريرة قال نظر النبي الى علي وحسن وحسين وفاطمة
فقال انا حرب لمن حاربكم وسلم لمن سالمكم ومنه عن ابن عباس قال قال النبي لعلي انت سيد في الدنيا وسيد في الآخرة من احبك فقد احبني ومن
احبني احبه الله عز وجل وعدوك عدوي وعدوي عدو الله وويل لمن يبغضك انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ما ذكر في هذا المطلب من
وجوب محبة اهل بيت النبي سيما علي بن ابي طالب فهو امر لا منازع فيه والاخبار والآثار والدلائل على هذا المقصد عند اهل السنة والجماعة
كثيرة ولكن ذكر في هذا المطلب اخبارا منكرة موضوعة ظاهر عليها اثر الوضع والنكارة والمجهولية ولكن ما تعلق بذكر الفضائل لا يعترض

لكونه موضوعاً او مجهولاً لان ذكر الفضائل مقصوده ولا يتعلق بالمذهب ولا يتوجه اليه رد واما ما ذكره من مناقب الخوارزمي نقلاً عن الجد انه
قال من ناصب علياً الخلافة بعدي فهو كافر وهذا حديث موضوع منكر لا يرتضيه العلماء واكثر ما ذكر من كتاب مناقب الخوارزمي فكذلك وهذا
الخوارزمي رجل كان شيعي مجهول لا يعرف بحال ولا يعده العلماء من اهل العلم بل لا يعرفه احد ولا يعتد ابرواياته واخبارها انتهى واقول اما ما ذكره من
ان المص ذكر في هذا المطلب اخباراً منكرة موضوعة فمردود بان من جملة الاخبار التي ظن الناصب آثار الوضع والنكر فيها الحديث الذي مر
عن النبي ص بقوله لو اجتمع الناس على حب علي بن ابي طالب لم يخلق الله النار وهذا الناصب لم يتعرض له بخصوصه راى ان صاحب كشف الغمة
ان كان يدفع ما يتوهم امثال الناصب القدح فيه ولقد انجلى لذلك حجة قال اقول لقد وقف على هذا الحديث بعض من يميل الى العناد طبعه ويتسرع
في الخلاف والنصب ورعه فيزد عليه منه ما يهونه لدعه فيجره بخفض منا عندما يعنيه رفعه ويسارع الى القدح في راويه ومعتقده وينكر
على ناقله ملبساً وغلبه وبده وهو لا يعلم انه انما الصعب من طبعه من قبل من جهة تصور السقيم ووجه تبيينه ان محبة علي عم فرع محبة النبي ص
تصديقه في جميع ما جاء به النبي ص وتصديقه فرع على معرفة الله تعالى ووحدانيته والعمل باوامره واجتناب نواهيه والاخذ بكتابه وسنة نبيه ص
ومن المعلوم ان الناس كافة لو خلقوا على هذه الفطرة لم يخلق الله النار وكيف يحب علياً من خالف مذهبه في علمه وحلمه وزهده وورعه وصلوته
وصيامه ومسارعته الى طاعات الله وانقياده والاخذ بكتاب الله في تحليل حلال الله وتحريم حرامه مجاهداً في ذات الله شارعاً لرمحه سالاً حسامه
وقناعته بخشونة ملبسه وخشونة ماكله وانتصابه في محرابه يقطع الليل بصالح عمله وهذه الاوصاف لا تستطيعه غيره من الصحابة ولكنه قال العشق يوقع
واجتهاد وقد وصف شيعته فقال انهم خمص البطون من الطوى عمش العيون من البكاء انتهى واما حكمه بجهالة الخوارزمي فمردود بان الخوارزمي رجل فاضل
معروف مشهور ومن جملة من يعرفه ابن حجر المتاخر الذي روى عنه في كتابه الموسوم بالصواعق المحرقة وكنيته ابو بكر وقد اشتهر به وكان اخطب الخطباء
في دياره ويعلم من كنيته الشريفة انه من اهل خوارزم لا من شيعة سبزوار وقم وكاشان فلا وجه لانكار معرفته والشك في كونه من اهل السنة فان رواية
هذا الحديث مما اجراه الله تعالى على لسانه اظهاراً للحق ولو طعن في الحديث بوقوع ابي ذر الشيعي الخالص من اصحاب علي عم في سلسلة اسناده لكان اولى من القدح
في ابي بكر المذكور واما ما ذكره من انه موضوع فلا يسمع منه لما مر من الاتفاق على ان الطعن الاجمالي لا يسمع عن ائمة الحديث فضلاً عن هذا الفضولي الجاهل
بالحديث وبكل شيء وما ذكره من انه منكر مردود بان هذا لا يقدح في صحة الحديث فان كثيراً من الاحاديث الصحيحة عند الجمهور لم يروها الا من طريق واحد
كحديث نحن معاشر الانبياء لا نورث فان راويها ابو بكر فقط كما لا يخفى واما ما ذكر من انه لا يرتضيه العلماء فمع ما فيه من ظهور ان عدم الارتضاء انما هو لاجل
اصلاح حال الخلفاء الثلثة مردود بانه ان اراد به علماء الفريقين فبطلانه ظاهر وان اراد به جماعة علماء اهل السنة فقولهم وبولهم في مقام الخلاف سواء
بل الحديث الذي رواه واحد من اهل السنة ووافق في صحته علماء الشيعة يكون من المتفق عليه بين اهل الاسلام وقدح بعض اهل السنة فيه خصوصاً المتاخرين منهم
الذين التزموا الحكم بوضع كل ما يخالف غرضهم وان كان الراوي منهم غير مسموع والوجه ولعل الجماعة الذين لم يرتضوا بمضمون الحديث المذكور زعموا مخالفته
مزار ق م
لما ذهبوا اليه من الامامة من الفروع او اشتبه عليه الخلاف عبارتهم لكن ما ذهبوا اليه فاسد مردود بما صح عنه عم من قوله من مات ولم يعرف امام زمانه
مات ميتة جاهلية فان الجاهل بشيء من الفروع اذا مات على الجهالة لا يموت كافراً وقد مر الكلام فيه مفصلاً فمذكور قال المص رفع الله درجته المطلب الرابع
في انه صاحب الحوض واللواء والصراط والاذن روى الخوارزمي عن ابن عباس قال قال رسول الله ص علي يوم القيمة على الحوض لا يدخل الجنة الا من جاء بجواز
من علي بن ابي طالب وعنه قال قال رسول الله اذا كان يوم القيمة امر الله تعالى جبرئيل ع ان يجلس على باب الجنة فلا يدخلها الا من معه براءة من علي بن ابي طالب
وعن جابر بن سمرة قال قيل يا رسول الله من صاحب لوائك في الاخرة قال صاحب لوائي في الاخرة صاحب لوائي في الدنيا علي بن ابي طالب ع وعن عبد الله بن مسعود
قال رسول الله ص اذا كان يوم القيمة ونصب الصراط على شفير جهنم لم يجز عليه الا من معه كتاب بولاية علي بن ابي طالب ع والاخبار في ذلك اكثر من ان تحصى
فلينظر العاقل اذا كانت مثل هذه الاخبار واضعافها اضعافاً مضاعفة يرويها السنة وهي في صحاح الاخبار عندهم والايات ايضاً موافقة لها ثم يتركونها
فهل يجوز تقليدهم ومع ذلك فلم ينقلوا عن ائمة الشيعة منقصة ولا رذيلة ولا معصية البتة والتجاوا في التقليد الى قوم رووا عنهم كل رذيلة ونسبوهم
الى مخالفة الشريعة في ما كثيرة ولنذكر ههنا بعضها في مطالب انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول من ضروريات الدين ان النبي ص صاحب الحوض المورود
والشفاعة العظمى والمقام المحمود يوم القيمة واما ان علياً صاحب الحوض فهذا من مخترعات الشيعة ولم يرد به نقل صحيح وهذا الرجل الذي ينقل كل
مطالبه من كتب اصحابنا لم لم ينقل هذا منهم وذلك لانه لم يصح فيه نقل عندنا ولكن ما ذكره لما كان من الفضائل والمناقب لمولانا علي بن ابي طالب
فخبر لا ننكره لان كل ما نقل من فضائله وفضائل اهل بيت النبي ص مما لم يكن سبباً الى الطعن في افاضل الصحابة نتسلمه ونوافقه فيه لان فضائلهم لا
تحصى ولا ينكره الا منكر نور الشمس في الظهر واما ما ذكره ان امثال هذه الاخبار يرويها السنة وهي في صحاح الاخبار عندهم والايات ايضاً موافقة لها ثم
يتركونها فهل يجوز لهم تقليدهم فان اهل السنة يعملون بكل حديث وخبر صح عندهم بشرائطها ولكن كما صح عندهم الاحاديث الدالة على فضائل علي بن ابي طالب
واهل بيت رسول الله كذلك صح عندهم الاحاديث الدالة على فضائل الخلفاء الراشدين فهم يجمعون بين الاحاديث الصحاح وينزلون كلاً منزلته الذي
انزله الله ولا ينقصون احداً ممن صح فيه هذا الحديث والشيعة ينقلون الاحاديث من كتب اصحابنا مما يتعلق بفضائل اهل البيت ويسكتون عن فضائل
الخلفاء واكابر الصحابة ليتمشى لهم الطعن والقدح وهذا غاية الجهل في الدين وانه يتخيل اعظم من ان رجلاً ذكر بعض كلام احد مما يتعلق بشيء وترك المعتبر

الاهر

الاخر بما يتعلق بتعيين ذلك الشيء ليتمسك به من هبه ومعتقده ونعوذ بالله من هذه العقائد الفاسدة ثم ما ذكره ان اهل السنة لم ينقلوا عن زيد
ائمة الشيعة منقصة ولا رذيلة ولا معصية البتة فجوابه ان نقول ايها الجاهل الضال العاصي الشيعة ينسبوا انفسهم الى الائمة الاثنى عشر اترى ائمة
اهل السنة والجماعة ايها الجاهل الضال العامي الشيعة ينسبوا انفسهم الى الائمة الاثنى عشر العامي اترى ائمة اهل السنة يقدحون في اهل بيت النبوة والولاية
انزلهم يا اعمى القلب انهم يفترون مثلك ومثل اضرابك على الائمة ويفترون المطاعن والمثالب مما لم يصح به خبر بل ظاهر عليه آثار الوضع والبطلان كما
كظهور البدر ليلة الاضحيان ثم ما ذكروا انهم التجاوا الى النقليد الى قوم رووا عنهم كل رذيلة وينسبوهم الى مخالفة الشريعة فجوابه انهم نزهوا ائمتهم الذين نقلوا عنه
رذيلة اصلا بل هو مفترى الكذب عليهم ومن هيهنا يريد ان يشرع في مطاعن الخلفاء ويبدا بابي بكر الصديق ونحن نقول له انك لا تروي شيئا
تعتمد به الا من صحاحنا وها نحن قبل شروعك في مطاعن ابي بكر الصديق نذكر شيئا يسيرا من فضائله المذكورة في صحاحنا وصحاحنا ليس ككتب الشيعة
التي اشتهر عند السنة انها من موضوعات اليهود كان يريد تخريب بناء الاسلام فعملها وجعلها ودسها عند الامام جعفر الصادق فلما توفي حسب الناس
انه من كلامه والله اعلم بحقيقة هذا الكلام وهذا من المشهورات ومع هذا لا ثقة لاهل السنة بالمشهورات بل لا بد من الاسناد الصحيح حتى يصح الرواية
واما صحاحنا فقد اتفق العلماء ان كل ما عد من الصحاح سوى التعليقات في الصحاح الستة لو حلف بالطلاق انه من قول رسول الله صلعم او من فعله وتقريره
لم يقع الطلاق ولم يحنث وها نحن نشرع في بعض فضائل الصديق اظهارا للحق الحقيق بالتحقيق فنقول اول خلفاء الاسلام ابو بكر عبد الله بن
ابي قحافة من اولاد تيم بن مرة ونسبه يتصل برسول الله في مرة كان له ولدان تيم وكلاب وكلاب هو ابو قصي والقصي جد رسول الله صلعم وتيم هو جد
ابي بكر الصديق وكان ابو بكر الصديق قبل البعثة من اكابر قريش واشرافها وصناديدها وكان قاضيا حكما بينهم وكان صاحب اموال كثيرة
حتى اتفق جميع ارباب التواريخ انه لم يبلغ مال قريش مبلغ مال ابي بكر وكان رسول الله صلعم يصاحبه ويحبه ويجالسه في مكانه وكان يحب رسول الله
محبة شديدة لا يفارقه ليلا ونهارا وكان يعين رسول الله صلعم بماله واشباهه فلما بعث رسول الله كان لا يظهر دعوة نبوته في اول الامر الا
لذكر لابي بكر فصدقه وقال رسول الله صلعم ما دعوت احدا الى الاسلام الا ظهر تردد ما خلا ابي بكر كما قال فاخذ ابو بكر يدعو الناس الى رسول الله
فاخذ فكان اليوم الذي اسلم ابو بكر اتي بعبد اشراف قبائل قريش مما كانوا يصاحبونه في مكة وهم عثمن بن عفان من بني امية وسعد ابي وقاص من اشراف
بني زهرة وطلحة بن عبيد الله من اشراف تيم والزبير بن عوام من اشراف بني اسد عبد العزى وغيرهم من الاشراف فبايعوا رسول الله صلعم على الاسلام ثم اخذ
في الدعوة ولا يقدم رسول الله صلعم على امر الا بمشاورته وهو يدعو الناس وكان عاقلا لبيبا مدبرا مقبول القول وكان يبذل ماله في اعانة المسلمين
وفي تشهير الاسلام وروي في الصحيح ان رسول الله قال ان من امن الناس علي في صحبته وماله ابو بكر ولو كنت متخذا خليلا من امتي لاتخذت ابا بكر
ولكن اخوة الاسلام ومودته لا تبقين في المسجد خوخة الا خوخة ابي بكر وفيه ايضا عن عبد الله بن مسعود عن النبي صلعم انه قال لو كنت متخذا خليلا
لاتخذت ابا بكر خليلا ولكنه اخي وصاحبي وقد اتخذ الله صاحبكم خليلا وفي الصحاح عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلعم ما لاحد عندنا يد الا
وقد كافيناه ما خلا ابا بكر فان له عندنا يدا يكافيه الله يوم القيمة وما نفعني مال احد قط ما نفعني مال ابي بكر ولو كنت متخذا خليلا لاتخذت
ابا بكر خليلا الا وان صاحبكم خليل الله ثم لما اخذ الكفار في ايذاء المسلمين وتعذيبهم قام ابو بكر باعانتهم اذ يتهم القريش واعانة المعذبين
والذب عن رسول الله صلعم بما هو مشهور معلوم لا يحتاج الى بيانه وكان يشتري المعذبين من الكفار واشترى بلال بن ابي رباح وفدى غيره من الصحابة
وابتلي بلاء حسنا لا يكون فوقها مرتبة حتى جاء وقت الهجرة فصاحب رسول الله صلعم في الغار وانزل الله تعالى فيه ثاني اثنين اذ هما في الغار اذ يقول
لصاحبه لا تحزن واثنى الله عليه في كتابه العزيز في مواضع عديدة مما يطول ذكرها ولولا ان الكتاب غير موضوع لذكر التفاصيل لفصلنا منه انسانا
في عشر مجلدات ثم بعد الهجرة اقام بحفظ الدين والجهاد ولم يقدر احد من الشيعة ان يدعي ان رسول الله صلعم غزا غزوة وتخلف عنه ابو بكر حتى توفي
واجماع الامة على ان رسول الله صلعم كان يقدمه على اصحابه ويفضله عليهم وهو لم يفارق رسول الله صلعم قط في غزاة ولا سفر ولا في غزوة ومن
ادعى خلاف ذلك فهو مفتر كذاب مخالف الضرورات الذي ذكر في صحيح البخاري عن محمد بن الحنفية قال قلت لابي اي الناس خير بعد النبي صلعم قال ابو بكر
قلت ثم من قال عمر قال خشيت ان يقول عثمن قلت ثم انت قال ما انا الا رجل من المسلمين انظر يا معاشر العقلاء ان امير المؤمنين علي هكذا يذكر الخلفاء
ثم جاء ابن المطهر الاعرابي البوال على عقبه ويضعهم باب المطاعن قاتله الله من رجل سوء بطاط واخرج عن عبد الله بن عمر قال كنا في زمن النبي صلعم لا
نعدل بابي بكر احدا ثم عمر ثم عثمن ثم نترك اصحاب النبي صلعم لا نفاضل بينهم وفي رواية كنا نحن نقول ورسول الله صلعم حي افضل امة النبي صلعم بعده ابو بكر
ثم عمر ثم عثمن وفي الصحاح عن ابن عمر عن رسول الله صلعم انه قال لابي بكر انت صاحبي في الغار وصاحبي في الحوض وفيها عنه قال قال رسول الله صلعم انا اول
من ينشق عنه الارض ثم ابو بكر ثم عمر ثم ياتي اهل البقيع فيحشرون معي ثم انتظر اهل مكة حتى يحشر بين الحرمين وفي الصحاح عن ابي هريرة قال قال
رسول الله صلعم اتاني جبريل فاخذ بيدي فاراني باب الجنة الذي يدخل منه امتي فقال ابو بكر يا رسول الله وددت اني كنت معك حتى انظر اليه
فقال رسول الله صلعم اما انك يا ابا بكر اول من يدخل الجنة من امتي والاخبار في هذا اكثر من ان يحصى ثم لما قرب وفات رسول الله صلعم جعله في مرضه
اماما للناس ليكون دليلا على الخلافة وهذا كالمتواتر عند المسلمين ولا يتردد احد في ان ابا بكر في ايام مرض رسول الله صلعم كان يؤم الناس
وفي الصحاح عن عائشة قالت قال رسول الله صلعم في مرضه ادعي لي ابا بكر اباك واخاك حتى اكتب كتابا فاني اخاف ان يتمنى متمن ويقول قائل انا اولى ويابى الله

[illegible]

لم يذكره سمرة في جامع الاصول ١٢

فهو المؤمنون الا ابا بكر وفي الصحاح عن جبير بن مطعم قال اتت النبي امرأة فكلمته في شيء فامرها ان ترجع اليه قالت يا رسول الله ارأيت ان جئت ولم اجدك
كانها تريد الموت قال ان لم تجديني فأتي ابا بكر والاخبار الدالة على الاشارة بخلافته كثيرة وهي تعارض الاخبار الدالة على خلافة علي على تقدير
فضل ... دليل تام على صحة خلافته ثم ان الرجل السويدي كمثل هذا الرجل المطاعن لعن الله كل مخالف طاعن وكنت حين بلغت باب المطاعن اردت ان اطوي
عنه كشحا ولا اذكر منها شيئا لانها تؤلم خاطر المؤمن ويفرح بها المنافق الفاسد الدين لان من المعلوم ان الذي قام في خلافة هؤلاء الخلفاء
الراشدين ولما سمع المنافق ان هؤلاء مطعونون فرح بان الذي احتمل لا اعتداد به لان هؤلاء المطعونين حاشاهم كانوا مؤسسي هذا الدين
وهذه ثلمة عظيمة في الاسلام وتقوية كاملة للكفر اقدم به الروافض لا افلحوا ولكن رايت لو اني اترك هذا الباب لم اجاوبه فيظن الناس ان
ما اوردوه من الاباطيل كان كلاما متينا ونقلا صحيحا لا يقدر على مجاوبته فعزمت ان اجري على وفق ما جريت في هذا الكتاب من ذكر كلامه
والرد عليه والله الموفق **واقول** فيه نظر من وجوه **اما اولا** فلان ما ذكره المص من رواية الحوض قد رواها الخوارزمي وهو من حفاظ
اهل السنة كما مر تنبيها ورواه ابن حجر في صواعقه عن احمد قال النبي اعطيت في علي خمسا هن احب الي من الدنيا وما فيها اما واحدة فهو بين
يدي الله حتى يفرغ من الحساب **واما الثانية** فلواء الحمد بيده آدم ومن ولده تحته **واما الثالثة** فواقف على حوضي يسقي من عرف
من امتي الحديث انتهى وانما لم يذكر الاثنين الاخيرين لما فيهما من التعرض بخلافة الثلاثة فظهر ان ما ذكره المص ليس من مخترعات الشيعة كما ظنه
الناصبي بل قد ساعد على ذلك من مشاهير اهل السنة عمر بن محمد الخضر الملا مؤلف كتاب وسيلة المتعبدين الى متابعة سيد المرسلين في سير النبي
في المجلد الخامس في فضل الصحابة حيث روى في جملة حديث خاطب النبي به عليا انت في الحوض خليفتي وممن ساعد ايضا على
صحته ابن المغازلي الشافعي في المناقب برفعه بسنده الى مجاهد قال قال رسول الله ص علي يوم القيمة على الحوض لا يدخل الجنة الا من جاء بجواز من علي
بن ابي طالب ع وان امام هذا الشقي وشافعيه قد اعترف بذلك في شان علي ع في شعره المشهور **رباعية** رب هب لي من المعيشة سؤلي واعف
عني بحق آل الرسول واسقني شربة بكف علي سيد الاولياء زوج بتول وقال العلامة الدواني في مدحه **رباعية** نقد طلب حبيب ساقي كوثر كشتي
و ساغر وحکایت نجم وجعل در کش لا يظمأ اصلا ابدا شاربها در نهج در این می ار توانی در کش وقال المولوی المعنوی قدس سره در رسالة
خویش چند کرزن مندابش که ان سر تاچه دارد عمر نیز بدو عمر رفتی در بین بپر بکر خلا چه دارد **واما ثانيا** فلان ما ارتكبه
اهل السنة من اشتراط الشرائط انما كان بعد فشو الكذب واشتداد الوثاقة بين متفقهيهم مثالب الثلاثة في الكتب والاوراق ونشرها في
الآفاق فلا يعالج بذلك ان ساعدهم طبيب حاذق وانما الجاهم الى احداث تلك الشروط الفاسدة ضيق الخناق واخراج الشيعة بالازعاج
[illegible] دمهم عن الاحداق وما اشبه حالهم في ذلك بحال المريض الذي قد مسه الضر والسقم والنقم فيضع راسه في كل لحظة الى موضع
سواه ويزعم ان ما تحت راسه خال عن الاستواء فان اصل مطلبي [illegible] التلثة اجوف معتل وهم يزعمون ان الحديث ضعيف محتمل والحاصل ان تدوين
اهل السنة للاحاديث الضعيفة وتاليف الكتب المشتملة عليها في فضائل اهل البيت والصحابة المستحقين للتعظيم كما في فضائل سور القرآن الكريم
له وجه لا يخفى على الطبع السليم وكذا تدوين الاحاديث الضعيفة المتعلقة بالاعمال فان له فائدة هي ترجيح بعض الاحاديث الصحيحة المعارضة بمثله
بما يناسبه من الاحاديث الضعيفة وايضا يجوز العمل عند الاكثرين في الاعمال بالحديث الضعيف اذا خلا عن معارض واما تدوينهم [illegible]
احاديث مثالب الصحابة فلا وجه له سوى علمهم بصحتها المانع لهم عن طرحها او خروجهم عن دائرة الاسلام كما صرح به المولى العارف قطب الدين
الشيرازي الشافعي في مكاتيبه المشهورة حيث قال حكم شيعي وخارجي كه شبهه برا ومستولي شده يا بر تشبيه در عقايد كه او را با آباء نسبت داده
ثلثة سو صحابه را نا بايست گويد وحکم دیگری که از اهل سنت خود را داند مکسا بیست چه ایشان در دین [illegible] اهل سنت كالملازمين اند
سنتی که ایشان را دشمن دارد [illegible] **واما ثالثا** فلان ما نسبه الى اصحابه من الجمع بين ما رووه في
فضائل علي ع وبين ما رووه في فضائل الثلثة غير مطابق لقواعد الاصول لان ما روي من فضائل علي ع مما اتفق عليه الفريقان وما روي
في فضائل الثلثة لم يتفق عليه فرقة الشيعة ومع هذا قد عورض ما رواه اهل السنة من احاديث فضائلهم بما رووه هم ايضا من احاديث مثالبهم و
مطاعنهم فالحق المطابق للاصول ان تتعارض احاديث المناقب والمثالب ومن البين ان التعارض يوجب التساقط فيبقى احاديث مناقب علي سالمة عن
المعارض كما اراد الله ورسوله وبهذا اندفع ايضا تشنيع الناصب على الشيعة بانهم يشكون مما روي في فضائل الخلفاء ووجه الدفع ان الحديث الذي ليس
غير معتبر متفقا عليه بين الفريقين واتصل المعارض مما نقله الشيعي عن اهل السنة من احاديث مثالب الصحابة احاديث منافيهم وحصل التساقط كما ذكرنا كان
ذكر ذلك المنافي لغوا عبثا وجب السكوت عنها كما لا يخفى **واما رابعا** فلانا نقول في دفع ما ذكره بقوله يجوز ان نقول انها الجاهل ايها الشقي الغبي
الوجه لما رد الغوي قد نقلتم في شان خلفائكم الذين تعتقدونهم على اهل البيت مثالب لا تحصى ومطاعن لا تستقصى كما سيجيء بيان منها في كلام
المصنف حتى استبعتموها من نقلكم مثالب اهل البيت لو وجدتم اليه سبيلا وان كان اضعف قيلا واهون دليلا **واما خامسا** فلان ما اجاب به بقوله ثم
ان اهل السنة لم يرووا ممن يتهمونه بالرفض [illegible] اصلا آه مدفوع بان الموعد [illegible] المناظر في باب المطاعن ان ابن [illegible] كذاب ابن امه مصيب وله
من الصدق نصيب [illegible] لمناصبه [illegible] في ذلك المص لا يروي شيئا يعتقد به الا من صحاحنا ولنعم ما قيل ان الكذوب قد يصدق

ودما [illegible]

وأما سادساً فلأن قوله ونحن نقول إنا لا نروي شيئاً نعتد به إلا من صحاحنا ليس فيه اعتراض على المصنف قدس سره لظهور أنه إنما يروي تلك الأحاديث من
صحاح أهل السنة ليقوم حجة عليهم لا لاحتياجه في تصحيح ما اعتقده إلى التشبث بتلك الأحاديث وأما سابعاً فلأن ما ذكره من أن صحاحنا ليس ككتب الشيعة
التي اشتهر عند السنة أنها من موضوعات اليهود كان يريد تخريب بناء الإسلام اه فمما اخترعه الناصب عن غلو أهل نحلته ما ذكره الشيعة من أن أكثر المذكور في
كتب أهل السنة المسماة بالصحاح تسمية للشيء باسم ضده من موضوعات الشجرة الملعونة الأموية القاصدين لمحو آثار النبي وأهل بيته وهم الذين
خربوا بناء الإسلام وصنعوا سب علي عليه السلام على منابر الأيام وقتلوا وسبوا ذريته خير الأنام وهذا كما لا يخفى على أهل الإسلام لا يخفى على اليهود والنصارى
وعبدة الأصنام وإنما احتججنا عليكم بنقل ما فيها تحصيلاً للإلزام لا لاعتقاد اتصافها بالصحة والإحكام وأما ما ذكره من وضع اليهود
كتاباً ونسبته عند الإمام الصادق اه فهو كذب صريح مخالف لأصول الإمامية فضلاً عن أئمتهم فلاحظ كتب أهل الضلال والركون إليهم في شيء
من الأقوال والأعمال غير جائز أصلاً كما صرحوا به في كتبهم المتداولة وإنما يستقيم مثل ذلك لأهل السنة الذين يمشون مع اليهود والنصارى ويحكمون
بطهارتهم ويأكلون ويشربون معهم ومن آنيتهم ويلتمسون من فضلائهم وأساطيرهم على أن ذلك إنما يصح في المعصوم لو كان أفتيا بين من الأئمة
منحصراً في كونه من الصادق أو كل عامي سمع بالأئمة الاثني عشر وأهل البيت يعلم أنه ليس كك فلعل هذا بعد تسليم حال ذلك الكتاب على اختلاف
كمن مكن الاشتباه على وصيه المعصوم المنصوص بعده وهو موسى الكاظم وقد ذكر صاحب جامع الأصول في حديث من يجدد مذهب الإمامية في المائة
الثانية كان علي بن موسى الرضا ومن البين الذي لا يجحده إلا الشقي أن المذهب الذي يكون تجديده مثل ذلك الإمام المعصوم يكون حقاً البتة
ولعل هذا الشقي المارد أراد بافتراء هذه القصة الانتقام عن الشيعة بما ذكره مشبهة المغرب في شأن شيخ أهل السنة أبي الحسن الأشعري حيث حكوا
أن أبا الحسن المذكور كان نصرانياً ولما أراد تخريب دين الإسلام وتضييع عقائد المسلمين في شأن النبي جاء بين المسلمين وأظهر الإسلام
فابتدع ما مر من المسائل والأحكام التي تشنع عليها عقلاء الأنام وأما ثامناً فلأن ما ذكره من اتفاق أصحابه وشهادتهم على صحة ما في
صحاحهم من قبيل شهادة ابن آوى بذنبه وقد أصاب في ذلك أن أصح تلك الكتب بعد كتاب الله تعالى عندهم هو الذي جمعه البخاري وقد
عرفت فيما سبق حال كتابه وحال صاحبه بما لا مزيد عليه فكيف يجوز أن يسمى كتابه صحيحاً وأما ما نقله عن علمائه من اتفاقهم على أنه لو حلف أحد بالطلاق أن ما في
تلك الكتب صحاح لم يقع الطلاق ولم يحنث فمردود بأن وقوع الطلاق بالحلف مبتدع عندهم من أحكام الله تعالى ورسوله فهو ضائع في حد الحنث وأيضاً
سنبين أن نكاح أهل السنة باطلة فلا يحصل الحنث لهم بالطلاق أبداً وأما تاسعاً فلأن ما ذكره من انتساب أبي بكر برسول الله في الأب الثامن
فلا يوجب شرفه وخروج بني تيم عن ما اشتهر من كونهم أرذل طوائف قريش لما علم أن الله تعالى قد ضرب ذلة الرقية والعبودية على بعض أولاد الأنبياء وجعل
أولاد بعضهم أنبياء وملوكاً وأما عاشراً فلأن ما ذكره من أن أبا بكر كان قبل البعثة من أكابر قريش وأشرافهم فمما وضع بما اشتهر من قول أبي سفيان
قال لعلي أرضيتم يا بني عبد مناف أن يلي عليكم تيمي رذل وقول أبي قحافة في شأنه لما سمع أنهم جعلوه خليفة بعد النبي اللهم لا رافع لما وضعت ولا
واضع لما رفعت وقول فاطمة عليها السلام في بعض كلماتها أنه من أعجاز قريش وأذنابهم وأنا أقول إنه من ذوي الأذناب وأما الحادي عشر فلأن ما ذكره من أنه
كان قاضياً حكماً بينهم مما سوّله الناصب له والأنسب المشهور المذكور على لسان الجمهور ما مر من أنه كان في الإسلام خياطاً وفي الجاهلية معلم الصبيان
وقد قيل شعر كفى المرء نقصاً أن يقال بأنه معلم أطفال وإن كان فاضلاً وأما الثاني عشر فلأن ما ذكره من أنه كان صاحب أموال كثيرة اه فقد كذبه
البكري المصري الشافعي في شرحه حيث قال قيل إنه لما بلغ النبي سنة ثلث عشرة من الفيل خرج مع عمه أبي طالب إلى الشام فأقبل سبعة من الروم
فقتلهم فاستقبلهم بحيرا ونبأهم بأنه رسول من الله تعالى فبايعوه وأقاموا معه ورده أبو طالب وبعث معه أبو بكر بلالاً ورتبه وفيها الأول أنا نقول على
أي شيء الثاني أبو بكر لم يكن حاضراً ولا كان في حال من تملك الأملاك بلالاً إلا بعد ذلك بنحو ثلثين عاماً انتهى والعجب دعواهم الإنفاق لو صح فكل
من كان بالفقر وسوء الحال ومن اطلع على النقل والآثار وأشرف على السير والأخبار لم يخف عليه فقر أبي بكر وصعلكته وحاجته ومسكنته وضيق
معيشته وضعف حيلته وأنه كان في الجاهلية معلماً وفي الإسلام خياطاً وكان أبوه سيء الحال ضعيفاً بكا يد فقر أهلكا ومعيشته من الكسب
أكثر عمره من صيد القماري والدباسي لا يقدر على غيره فلما عمي وعجز ابنه عن نفقته التجأ إلى عبد الله بن جدعان من رؤساء مكة فنصبه ينادي
على مائدته كل يوم لإحضار الأضياف وجعل له عوض ذلك ما يقوته من الطعام فمن أين كان لأبي بكر هذا المال ومن حاله وحال ابنه في الفقر و
الإخلال ما بينهم فقد ذكر أن بنته أسماء كانت تنقل النوى من أرض الزبير التي أقطعه رسول الله صلى الله عليه وآله على رأسها وهي من مكة على قدر فرسخ كما أخرجه البخاري
ابنه فهو أولى بها الصدقة والنفقة التي ذكروها عن أبي بكر للمسلمين إذ لا صدقة وذو رحم محتاج والحاصل أن أبا بكر لو كان ذا مال لراعى صلة الرحم بجعل
خال ابنه وبينه وليس فليس إلا أن يقال إنه لم يجد ذلك فنقول أيضاً يحتاج إلى دليل كإخراج العبيد إلى المسلمين وأيضاً ما ذكروه من حمل أبي
بكر بلالاً أو ذويه من يهلكه من يجوى النبي كما مر سابقاً وأما الثالث عشر فلأن ما ذكره من أنه كان يعين رسول الله بماله وأسماء الخ
فمدخول بما ذكر في الثاني عشر ومن عجيب ما نصبه ما رووه بقولهم عن عبد الله بن عباس في تفسير قوله تعالى ووجدك عائلاً فأغنى قال ابن
عباس أغناك بأن جعل عونه من صحابته قلوتشا أن يصير الخيار ذهب الصلاة بأن الله تعالى من يكون كذلك كيف يحتاج إلى أبي بكر وكيف يقال في تفسير
تفسيرهم لصدق الآية أن أبا بكر أغناه وأيضاً يتوجه عليهم أن من ينفق من المال العظيم على رجل حاله أن لا يعرف موطنه حتى تقضه ولسانهم

ان رسول الله موطنا غير مكة والمدينة فان زعموا ان ابا بكر انفق هذا المال بمكة قبل الهجرة فنطالبهم على ما انفق هذا المال وفيم صرفه هل كان لرسول الله
بمكة من الحشم والعيال ما انفق عليهم هذا المال كله ما اسلم ابو بكر الى وقت هجرته فهذا من ابين المحال ثم يقولون ان رسول الله جهز الجيوش بمكة
بذلك المال فظهر فضاحتهم انه كان رسول الله باجماع الامة لم يشهر سيفا بمكة ولم يأمر به ولا اطلق لاصحابه محاربة احد من المشركين بها وانما كان اسلم معه
نفر يسير وجلهم لما اشتد عليهم الاذى من قريش وشكوا ذلك الى رسول الله ولى عليهم جعفر بن ابي طالب واخرجهم معه الى ارض النجاشي ملك الحبشة
فكانوا هناك الى ان هاجر رسول الله وفتح كثيرا من فتوحه فقدموا عليه بعد سنين من الهجرة ولقد كان رسول الله بشهادة الخاص والعام اغنى
قريش بعد تزويجه بخديجة رضي الله عنها وكانت خديجة باقية عنده الى سنة الهجرة لا يحتاج معها الى مال غيرها حتى لقد كان من استظهاره بذلك ان ضم
علي بن ابي طالب الى نفسه تخفيفا بذلك عن ابي طالب في المؤونة وما وجدنا في شيء من الاخبار ان رسول الله بعد تزويجه بخديجة احتاج الى احد
من الناس فان اهل الاثر مجمعون على ان خديجة كانت ايسر قريش واكثرهم مالا وتجارة واما بعد الهجرة الى المدينة فقد علم اهل الاثر ان ابا بكر ورد
المدينة وهو محتاج الى مواساة الانصار في الدور والمال وفتح الله تعالى على رسوله عن قريب من غنائم الكفار وبلادهم ما كان به ذلك اغنى
العرب على ان ابا اسحق من اكابر محدثي اهل السنة قد ذكر ما يكذب به تلك الحشوية وهو ان النبي لم يركب ناقته حتى دفع ثمنها من ماله فمن لم يستحل ركوب
ناقة غيره من غير اعطاء ثمنها فكيف يستحل غيرها واما الرابع عشر فلان ما رووا عن النبي انما كان لما ذكرناه سابقا من ان سكنا قد صرف
اياما قبل ذلك باثبات حقية النبي ووعده باحسان النبي اياه عند ظهور شوكة الاسلام واما الخامس عشر فلان ما ذكروه من ان ابا بكر اخذ يدعو
الناس الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لا يجدي نفعا اذ ليس الكلام في انهم يظهرون من ابي بكر اثر في الاسلام اصلا وانما الكلام في انه لم يكن ذلك عن صدق
نيته واخلاص طويته بل كان لطمعه في جاه النبي لما سمع من الاحبار والرهبان من استيلائه على اقطار الارض وملوك الامم وان فرض
صدور ذلك على وجه الصدق والاخلاص فقد صدر عنه بعد النبي من غصب الخلافة وغيره من آثار الغواية والجلافة ما احبط عمله في الآيات
واما السادس عشر فلان قوله وطلحة بن عبيد الله من اشراف تيم محل تامل ولئن كان من تيم شريف حتى يكون طلحة من اشرافهم واما السابع عشر
فلان الحصر المأخوذ في قوله ان رسول الله لا يتقدم على امر الا بمشاورته مجازان يكون ذلك لتأليف قلبه وتطييب خاطره لا للحاجة الى ولو سلم
رايه كما ستعرف به الناصب في دفع ما سيجيء من الطعن بقول ابي بكر ان لي شيطانا يعتريني الخ فلا فضيلة فيه غايته ان يكون من مؤلفة القلوب والحاصل
ان النبي المؤيد بالوحي الالهي والنفس القدسية التي تمكن من مطالعة اللوح المحفوظ اعلى شأنا من ان يحتاج الى مشورة رعيته سيما من مضى اكثر عمره
في الكفر والجاهلية وبالجملة المشاورة لا تستلزم الاطلاع والانتفاع برأي احد والعمل به ولهذا ورد في مشاورة النساء شاوروهن وخالفوهن وفي الاستظهار
الآية التي امر الله تعالى بالمشاورة اشارة الى ذلك حيث قال تعالى فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم فيها
وشاورهم في الامر فاذا عزمت فتوكل على الله ان الله يحب المتوكلين فانها تدل على ان الضابط للخاطبين فيها والجامع لهم على نبوته لين جانبه ولطفه
بهم دون حكم النبوة وطاعة الرسالة وانه لولا ذلك لما حصلت الالفة والمتابعة وقوله تعالى لو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك دليل على
انه لو كان كذلك ما صبروا على نبوته ولا قاموا على حكم رسالته وقوله تعالى فاعف عنهم واستغفر لهم دليل على انهم قد فعلوا ما لم يرضه الله ولا
رسوله منهم وان كونهم بتلك الصفة من جملة الجناية التي يحتاج الى العفو عنهم وقوله وشاورهم في الامر تطييبا لنفوسهم وضعف دينهم والمقصود من
المؤلفة الذين يحتاجون الى التأليف وقوله فاذا عزمت فتوكل على الله ولم يقل فاذا توليت دليل على ان اعتماده عم في مقام المشورة على ما ظهر له
من الوحي والالهام لا على اقوال هؤلاء الانام بل هو شاهد عليهم بمخافة الراي وضعف الاحلام ومن كان بهذه الصفة لا يصلح لان يكون مشيرا
للرسول في الوقايع والاحكام ولعرض الفاضل التفتازاني في التلويح بما حاصله انه كان ذلك لتطييب قلوبهم فان لم يعمل برايهم كان ذلك ايذاء
واستهزاء لا تطييبا وان عمل فقد ثبت المط واقول فيه نظر لانا نختار الشق الاول ونقول ان الاستهزاء انما يحصل لو صرح لهم بعدم العمل برايهم
واما بدون ذلك فلا وابقاء الغالب عند تامل جمع كثير في استخراج سر من الامور وترجيحه على ما عداه انه لا يوافق راي بعضهم بعضا فيجوز ان يكون راي البعض
الصحيح مؤديا الى ما علمه النبي بالوحي وراي الآخرين مخالفا فيظهر لهم ان النبي اختار الراي الموافق للوحي وليس في ذلك استهزاء والا لزم ان يكون القرار
في مقام المشورة على راي البعض الآخر استهزاء لذلك البعض الآخر وهذا لو قاله احد لاستهزئ به ويمكن ان يكون المشاورة لامتحان باطن حالهم وتمييز الناصح
من الغاش والمخلص من المنافق ولا يتوجه اعتراض الفاضل التفتازاني على هذا الاحتمال ولقد شيد اركانه شيخنا المفيد قدس سره في بعض مجالسه
حيث قال اعلم ان الله تعالى اعلم نبيه ان في امته من يبتغي له الغوائل ويتربص به الدوائر ويسر خلافه ويبطن مقته ويسعى في هدم امره وينافقه في دينه
ولم يعرفه اعيانهم ولا دله عليهم باسمائهم فقال تعالى ومن اهل المدينة مردوا على النفاق لا تعلمهم نحن نعلمهم سنعذبهم مرتين ثم يردون الى
عذاب عظيم وقال جل اسمه واذا ما انزلت سورة نظر بعضهم الى بعض هل يريكم من احد ثم انصرفوا صرف الله قلوبهم بانهم قوم لا يفقهون وقال
تعالى يحلفون لكم لترضوا عنهم فان ترضوا عنهم فان الله لا يرضى عن القوم الفاسقين ويحلفون بالله انهم لمنكم وما هم منكم ولكنهم قوم يفرقون
وقال جلت عظمته واذا رايتهم تعجبك اجسامهم وان يقولوا تسمع لقولهم كانهم خشب مسندة يحسبون كل صيحة عليهم هم العدو فاحذرهم قاتلهم الله انى
يؤفكون وقال عز من قائل ولا ينفقون الا وهم كارهون وقال جل ذكره واذا قاموا الى الصلاة قاموا كسالى يراؤون الناس ولا يذكرون الله الا قليلا

قال الناصب

بما رأى تعالى بعد أن بيّنا عنهم في الجملة ولو نشاء لأريناكهم فلعرفتهم بسيماهم ولتعرفنهم في لحن القول ثم أمر بمشورتهم لتصل بما يظهر منهم إلى العلم بالمنهم
فإن الناصح يبدو ويتمحّضه في مشورته والغاش المنافق يظهر ذلك في مقالته فاستشارهم لذلك ولأن الله تعالى جعل مشورتهم الطريق إلى معرفتهم
الأترى أنهم لما أشاروا ببدر على النبي في الأسرى فصدرت مشورتهم عن نية مشوبة في نصيحتهم كشف الله تعالى ذلك وذمهم عليه وأبان عن إدغالهم فقال
جل وعلا ما كان لنبي أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة والله عزيز حكيم لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما
أخذتم عذاب عظيم فوجه التوبيخ إليهم والتعنيف على رأيهم وأبان لرسوله صلى الله عليه وآله حالهم فيعلم أن المشورة لهم لم تكن للفقر إلى آرائهم وإنما كانت لما ذكرنا
هذا وأما ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله من أنه قال في يوم بدر لو نزل علينا عذاب لما نجا منه إلا عمر فهو من جملة موضوعاتهم كما بيّنه صاحب كتاب الاستغاثة في بدع الثلاثة
حيث قال لا أظن عند ذوي الفهم أجهل ولا أضل ولا أعمى قلبا ممن استجاز وأثبت هذا واستحسن نقله بينهم إذ كان ذلك يوجب هلاك الرسول بالعذاب ونجاة ابن الخطاب
الذي يقول لولا علي لهلك عمر ولولا معاذ لهلك عمر فكيف يسلم من الهلكة من كان يزعم هالك بالعذاب دونه ومع هذا من قولهم المنكوس [illegible] أبا بكر أفضل من
عمر فهذا وجبوا هلاكه لو نزل العذاب ونجاة عمر فالذي كان يسلم وينجو من العذاب لو نزل يجب أن يكون أفضل ممن يهلك به وهذا الخبر يوجب أن يكون عمر
أفضل من الرسول ومن أبي بكر ومن جميع الخلق فلما كان أولياؤه هما متخالفين لذي تفضيل أبي بكر عليه كانوا قد صرحوا بتكذيب علمائهم المتخرصين لهم هذا الخبر
وما يشاكله من أخبار الملحدين ولا يبعد الله إلا من ظلم وقال لا يعلم وأما الثالث عشر فلأن ما ذكره من قوله لو كنت متخذا خليلا لاتخذت [illegible] مع أنه
ليس بمتفق عليه مدفوع بما مرّ من أن الزكاة لو [illegible] على أنهم جمع فكيف يقابل بما روي اتفاقا من المؤاخاة [illegible] أخا والأخوة أفضل من الخلة وأما الرابع
عشر فلأن ما ذكره من حديث خوخة أبي بكر فليس بمتفق عليه بل قد روي من طريق أهل السنة أيضا ما يدل على نفيه وتكذيبه كما مرّ بيانه ومع هذا فخبر
الخوخة لا يوازي فتح الباب المتفق عليه بين الخصم والأصحاب وأما الخامس عشر فلأن ما ذكره بقوله ثم لما أخذ الكفار في أذى المسلمين قام أبو بكر [illegible]
إذ تر قريش والذب عن رسول الله وأنه ابتلى بلاء حسنا كلها كلمات مموهة لا حقيقة لها إلا أنه يريد بلاء [illegible] إذ [illegible] قريش [illegible] من أن نوفل بن خويلد
قد أوثقه مع طلحة بحبل وعذبهما أو ما [illegible] من أنهم [illegible] الحبشة [illegible] فلم يكن له قدرة على [illegible] إذ [illegible] قريش [illegible] كما
[illegible] الناصبي [illegible] وكذا ذب عن رسول الله يعني دفع الخصم عنه بالسيف والسنان [illegible] لكن يصرح لا يخفى على من تتبع الآثار [illegible]
إلا أنه يريد بالذب [illegible] النظر [illegible] الكف عن إيذائه كما وقع منه [illegible] وكذا الكلام في قوله وابتلى بلاء
حسنا فإن هذه العبارة إنما تستعمل في من قاتل في معركة الجهاد لا في من [illegible] وسكنه ويدعي [illegible] على ذلك وأما الحادي والعشرين
فإن ما ذكره من أن أبا بكر كان يشتري المعذبين من الكفار واشترى بلالا مولى أبي رباح وقد [illegible] من الصحابة فكلها أيضا [illegible] كما [illegible] كلام
صاحب الاستيعاب في ترجمة بلال الحبشي ذكر عن عبد الله بن مسعود أنه قال كان أول من أظهر الإسلام سبعة رسول الله وأبو بكر وعمار وأمه سمية وصهيب
وبلال والمقداد فأما رسول الله صلى الله عليه وآله فمنعه الله بعمه أبي طالب وأما أبو بكر فمنعه الله بقومه وأما سائرهم فأخذهم المشركون فألبسوهم أدراع الحديد وصهروهم
في الشمس فما منهم إنسان إلا وقد أتاهم على ما أرادوا إلا بلالا فإنه هانت عليه نفسه في الله وهان على قومه وكانوا يطوفون به الحبل في عنقه [illegible]
الخبر وهو صريح في أن أبا بكر لم يشتر بلالا [illegible] الكفار المعذبين له بل يدل على أنه قد [illegible] قبل ذلك فوقع الإسلام [illegible] عذابهم ولم يكن يقدر أبو بكر
على خلاصه منهم ولو كان أبو بكر ممن [illegible] المسلمين لفدى عمارا وأمه ومقدادا وصهيبا أو فدى [illegible] ابن مسعود بل كلامه صريح في أنهم أعطوا
عن عذابهم ما [illegible] بما أرادوا [illegible] وما رواه صاحب الاستيعاب بعد ذلك عن سعيد بن المسيب فلا وثوق به لأن سعيدا كان شقيا ناصبيا كما أوضحنا
سابقا وأما الثاني والعشرون فلأن ما ذكره من مصاحبة أبي بكر لرسول الله في الغار لا يدل على فضيلة لأنه قد لقيه في الطريق فاستصحبه خوفا من أن
يظهر سرّه على الأعداء وفي هذا المعنى قال المتنبي في بعض قصائده وتستصحب الإنسان من لا يلائمه وقد ساعد على المقدمة الأولى محمد بن جرير
الطبري الشافعي في الجزء الثالث من تاريخه حيث روى أن أبا بكر أتى عليا فسأله عن رسول الله فأخبره أنه لحق بالغار من ثور وقال إن كان
لك فيه حاجة فالحقه فخرج أبو بكر مسرعا فلحق رسول الله في الطريق فسمع جرس أبي بكر في ظلمة الليل فظنه من المشركين فأسرع رسول الله
في المشي فقطع شراك نعله فانفلق إبهامه بحجر فكثر دمها وأسرع المشي فخاف أبو بكر أن يشق على رسول الله فرفع صوته وتكلم فعرفه رسول الله
فقام حتى أتاه فانطلقا ورجل رسول الله تسيل دما حتى انتهى إلى الغار مع الصبح انتهى وكان ذلك الدم كما قال بعض الأكابر أول دم سفك من رسول الله بعد الهجرة بجناية أبي بكر عليه ولو
كان قد توصل في ذلك بإشارة يعرفه بها رسول الله أنه صاحبه لما أسرع في المشي ولا خاف منه ولا جرى دمه وأما المقدمة الثانية فقد ساعد
عليها أبو القاسم بن الصباغ من مشاهير علماء أهل السنة في كتاب النور والبرهان فقال في باب ما أنزل الله تعالى عن [illegible]
والضجع بما تؤمرونا ضمن رسول الله لمن أجابه صدقة رفع الحديث عن محمد بن إسحاق قال الحسن فدس مكة معتمرا أناس من قريش يعدون أصحاب
رسول الله فقال الحسن ما هذا الفعل فأمر رسول الله عليا فنام على فراشه وخشي من ابن أبي قحافة أن يدلهم عليه فأخذه معه ومضى إلى الغار انتهى
والحاصل أن ابن الغار لا يوجب فضلا لأبي بكر بل هي شاهدة عليه بالنقص واستحقاق الذم وظنهم أن النبي أخذه معه للأنس به من بعض الظن إن
بعض الظن إثم لأنه بالملائكة أنس [illegible] اعتقاده أنه يجزيه جميع ما وجد [illegible] لأنه لقيه في طريقه فخاف أن يظهر سره من جهته فأخذه احتياطا
في تمام ستره فكيف يتوهم حصول منقبة له في حضور الغار وقد ظهر في الغار خطاؤه ونفاقه لأنه لما دخل في ذلك الحجرة الحزين والمكان الموحش

بأمن الله تعالى على نبيه صلى الله عليه وآله مع ما ظهر له من الآيات من تعشيش الطائر ونسج العنكبوت على بابه بحيث يثق بالسلامة ولا يصدق بالآية واظهر الحزن والمخافة حتى
غلب بكاؤه ونزا به قلقه وانزعاجه وبلى النبي صلى الله عليه وآله في تلك الحال الى مقاساته ودفع الى مداراته ونهاه عن الحزن وزجره ونهي النبي لا يتوجه في الحقيقة
الا الى الوجه من القبيح ولا سبيل الى صرفه الى المجاز بغير دليل لا سيما وقد ظهر من جزعه وبكائه ما يكون من مثله في مثل الحال في الا الخوف فهو انما نهى عن
استدامة ما وقع منه ولو سكن نفسه الى ما وعد الله نبيه صلى الله عليه وآله وصدقه فيما اخبر به من نجاته لم يحزن حتى يحتاج الى ان تكون امنة ولا انزعج قلبه في الموضع
الذي يقتضي سكونه فاي فضيلة في الغار يفتخر بها لابي بكر لولا المكابرة ولله در هذا وقال شيخنا المفيد قدس سره في بعض مجالسه ان الله سبحانه
لم ينزل السكينة قط على نبيه صلى الله عليه وآله في موطن كان معه فيه احد من اهل الايمان الا عمهم بنزول السكينة وشملهم بها بذلك كما في قوله تعالى ويوم حنين اذ
اعجبتكم كثرتكم فلم تغن عنكم شيئا وضاقت عليكم الارض بما رحبت ثم وليتم مدبرين ثم انزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين ولما لم يكن
مع النبي صلى الله عليه وآله في الغار الا ابو بكر افرد الله سبحانه نبيه صلى الله عليه وآله بالسكينة دونه وايده بجنود لم تروها فلو كان الرجل مؤمنا لجرى مجرى المؤمنين في عموم السكينة
لهم ولولا انه احدث بحزنه في الغار منكرا لاجله توجه النهي اليه من الرسول ما حرمه الله تعالى من السكينة ما تفضل به على غيره من المؤمنين الذين
كانوا مع رسول الله في المواطن على ما جاء في القرآن ونطق به محكم الذكر بالبيان وهذا بين لمن تأمله وفيما ههنا زيادة تدقيق وتحقيق ذكرناها
في كتابنا الموسوم بمصائب النواصب واما الثالث والعشرون فلانه لا دلالة في قوله تعالى ثاني اثنين اذ هما في الغار على فضيلة الرجل اذ ليس فيه اكثر من لقوله
الحكاية عن عدد فقد يكون ثانيا الغير من لا يشاركه في ايمان ولا فضل ولأن فيه بيان حال الرسول باعتبار دخوله الغار ثانيا ودخول ابي
بكر اولا كما نقل في السير فجعل ذلك وصفا لابي بكر والنداء به على رؤوس المنابر من فعل اوهام العوام انه ثاني اثنين للنبي في الفضل والشرف
ايهم كما غالط به فخر الدين الرازي ايضا في تفسيره ووهم على وهم لما عرفت من انه كان متقدما على النبي في دخول الغار وان المراد بثانوية النبي
تأخره عنه في الدخول واما التفاوت بحسب الفضل والرتبة فلم يشتمل الآية عليه ولا هو لازم منها والا لكان اولى بالصحة ان يقال ان النبي ثاني
اثنين لابي بكر في الفضل والشرف وهذا كفر صريح كما لا يخفى وقد عملنا في تفسير الآية وتحقيقها رسالة منفردة فليطالعها من اراد الزيادة على
ما ذكرناه ههنا واما الرابع والعشرون فلان ما ذكره من ان الله تعالى اثنى على ابي بكر في كتابه العزيز في مواضع عديدة ان اراد به انه اثنى عليه
في ضمن العموم الذي اثنى فيها على عامة المؤمنين وطائفة منهم كقوله تعالى ولقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة الآية فهذا
بعد تسليم كونه داخلا في المؤمنين يشترك معه فيه كثير من المؤمنين فلا يفيد افضليته على غيره حتى يستحق بذلك تقدمه على غيره بالخلافة
وان اراد به اختصاصه بالثناء فذلك مبني على ما افتراه ورواه اولياؤه في شان نزول تلك الآيات وتلك الروايات ليست بمتفقة عليها بين
اهل الاسلام مع انهم قد خالفوا لذلك بانفسهم بذكر روايات اخرى دالة على خلافه فان اشهر ما زعموا نزولها في شان ابي بكر قوله تعالى في سورة الليل وسيجنبها
الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى وما لاحد عنده من نعمة تجزى الا ابتغاء وجه ربه الاعلى وقد ذكر بعضهم انها نزلت في شان ابي ذر رضي الله عنه وبعضهم انها
نزلت في ابي الدحداح وقد ذكر هذا ابو الحسن علي بن احمد الواحدي في تفسيره الموسوم باسباب النزول باسناده المرفوع الى عكرمة وابن عباس وهذا حال
اختلافهم في شان نزول الآية واما دلالة الآية على مطلوب القوم منها فقد عملنا في دفع استدلالهم بها سيما ما ذكره فخر الدين الرازي في تفسيره رسالة
منفردة ضمنا ما من الله به فيها جاء عفوا واذا رأيت ثم رأيت نعيما وملكا كبيرا واما الخامس والعشرون فلان ما ذكره من انه لولا ان الكتاب غير
موضوع لذكر المناقب لفصلنا مناقبه في عشر مجلدات فظاهر لان المذكور في جامع البخاري ومسلم على زعمهم من صحاح الاحاديث المروية
في ابواب العقائد الدينية والاحكام الشرعية من الاوامر والنواهي والقصص والاخبار والمواعظ والزواجر والوعد والوعيد والمناقب والمثالب
الغير ذلك قد جمعها مجلدان مع دخول اكثر ما في احد الجامعين في الآخر فمن اين يتأتى للناصب تفصيل مناقب ابي بكر وحده في عشر مجلدات مع انه لا يعتبر
الاسناد الا على شيء من المطالب الا بان في الكتابين كما ستعرفه مرارا فلعله اراد عشر مجلدات من الموضوعات وح هو مقصر في اقتصاره على العشر كما
لا يخفى واما السادس والعشرون فلان قوله ولم ينقل احد من الشيعة ان تخلف رسول الله صلى الله عليه وآله غزوة وتخلف عنه ابو بكر مسلم لكنهم
يقولون كما قال ابن ابي الحديد المعتزلي انه هرب يوم كذا ويوم كذا وبهذا يظهر ان ما ذكره بعيد ذلك من انه كان قرانه في غزوة فيها مرتبة من غير مرتبة كيف وقد اعترف بذلك
امام اهل السنة فخر الدين الرازي في كتابه الموسوم بالاربعين وغيره من الكتب الكلامية سيما في فتح خيبر فانه سلم في كتاب الاربعين ما روي من ان النبي بعث
ابا بكر الى خيبر فرجع منهزما ثم بعث عمر فرجع منهزما فبلغ ذلك رسول الله فبات ليلة مهموما فلما اصبح خرج الى الناس ومعه الراية فقال لاعطين الراية
رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله كرارا غير فرار الى آخر الحديث فليطالع هناك واما السابع والعشرون فلان ما ادعاه من اجماع الامة
على ان رسول الله كان يقدم ابا بكر على اصحابه فلعله اراد به اجماع النواصب وقد عرفت حال دعوى اجماعهم على اصل خلافة ابي بكر فاذا يكون حال هذا
الاجماع مع التزامهم لمفضوليته في مواضع عجزوا فيها عن اثبات افضليته وتجويزهم لتفضيل المفضول على خلاف المعقول وبهذا يعلم حال ما رواه البخاري
عن محمد بن الحنفية فان المعلوم من طريقة اهل البيت عليهم السلام خلافه ولا غلو فيما رواه وسيجيء واما الثامن والعشرون فلان وصفه ههنا المصنف ابن المطهر الاعرابي
البوال على عقبيه في الغار ووصفه به سابقا بالنبطي مع صد الطعن على فصاحته فقابله الله من كذب وبلا حافظة له ومن حكى البوال في فم البيت
يتمنى من بوله الحبالى البنات ابقاء ما ومنه انه سلالة الملعونين بكتب وكتبه واما التاسع والعشرون فلان ما رواه عن عبد الله بن عمر في شان تفضيل ابي بكر وعمر

شرذمة

فمع كونه مردودا بانها متهمة جلب النفع لنفسه ولابيه وشيخه معارض بنفصيل اشارة وتقدم علم اشتغل بذلك قوله هو متقدم ونقديمه متفق عليه متواتر وذلك لما اذن قبل ان يكون تقديمه عليهم في ذلك الجيش بكونه اعلم بقيادة الجيش فلما كانت الامور هي الحكم في جميع الامور بالنسبة الى الجمهور فيجب ان يكون اعلم في كل امر من كل احد لم يكون حكمه على نهج الحق امر قيادة الجيش فانه على طريقة المخالفين من اهم توابع ما واعظمها وقد اعترف الناصب بذلك في اوايل هذا المبحث فاذا لم يكونوا في امر الجيش اعلم من كل احد لا يجوز كونهم حاكمين على الكل في هذا الامر فلا يكونوا اماما كل **قال** **واما الثالث** فلان ما ذكره من انه لما مرض فاقر رسول الله صلى الله عليه وسلم جعل ابا بكر في مرضه اماما للناس يكون محالا لخلافته اه **اقول** روى الحسن البصري عن عايشة وقال انه نص خفي على امامة ابي بكر والحسن البصري ممن قدح فيه الشيعة والشافعي حيث نقل عنه ابو المعالي الجويني انه قال فيه كلام واما عايشة فمع ظهور عداوتها لامير المؤمنين عليه السلام وكونها عند الشيعة متهمة في خصوص هذه الرواية لما فيها من جر نفع لها ولابيها وبالجملة الشيعة لا يسلم ان النبي صلى الله عليه وسلم امر بذلك وانما امر به عايشة فقالت للمؤذن مرها ابا بكر فليصل بالناس فظن ان النبي صلى الله عليه وسلم امرها بذلك ولما تفطن النبي صلى الله عليه وسلم بذلك خرج متكيا على علي عليه السلام وفضل بن العباس ونحى ابا بكر عن المحراب وصلى مع الناس قد صرح بذلك ابن ابي الحديد المعتزلي في قصيدته الكبيرة المشهورة حيث قال في مدح علي عليه السلام تعريضا بابي بكر شعر ولا كان معزولا غداة برائة ولا في صلوة ام فيها مؤخرا واهل السنة يوافقون في خروج النبي صلى الله عليه وسلم على الوجه المذكور لكن يقولون انه صلى خلف ابي بكر وقد صرح بذلك الشارح الجديد للتجريد حيث قال واستخلفه في الصلوة في مرضه وصلى خلفه انتهى وفيه ان النبي لو عجز عن الصلوة فكيف خرج وصلى خلفه ولو لم يعجز فلم استخلفه اللهم الا ان يقال لا دلالة له على خلافته كما لوح به الناصب تذكيرا فساهد الدلالة سابقا وذكرنا ان الامامة الصغرى بمعزل عن الامامة الكبرى بدليل انها يجوز خلف قريش وغيرهم اتفاقا والامامة الكبرى لا يصح في غير قريش على قول اهل السنة عندهم انه يجوز الصلوة خلف كل مفضول بل كل بر وفاجر **واما الحادي والثلثون** فلان ما ذكره ثانيا رواية عن عايشة انه قال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم ادعي لي ابا بكر اماما اه مردود بمثل ما مر في ردايتها السابقة من ظهور عداوتها لامير المؤمنين عليه السلام وكونها عند الشيعة متهمة فيما يجر النفع والفخر لابيها ولنفسها في خصوص هذه الرواية وايضا لو كان المقصود من الحديث الوصية بخلافة ابي بكر كما فهمه الناصب لعلم ذلك عايشة ولسعت في دعوايها وبالغت في اظهار ذلك عند الحاضرين ولاحتج به ابو بكر يوم السقيفة وما بعده ولم ينقل ذلك على انه يحتمل ان يكون قوله صلى الله عليه وسلم ويابى الله والمؤمنون مقولا لقوله ويقول قائل يعني اخاف ان يقول قائل يابى الله والمؤمنون الا ابا بكر ويجوز ان يكون المراد من التمني ابا بكر وبالقائل عمر وموافقيه ومشاوريه لاخذ الخلافة لابي بكر فالحديث حجة لنا لا علينا فافهم **واما الثاني والثلثون** فلان ما ذكره من ان الاخبار المروية في شان خلافة ابي بكر تعارض الاخبار الدالة على خلافة علي مدخول بما مر من ان الاخبار المروية في شان خلافة علي عليه السلام مما اتفق عليها اهل الاسلام دون المروية في شان خلافة ابي بكر فان الشيعة لا يقبلها ويحكم بوضعها واختلاقها فكيف يثبت المعارضة بين المتفق عليه والمختلف فيه واما قوله والاجماع فصل نابه فهو فضل لغو لا فائدة في ذكره لما عرفت من اعتراف علماء اهل السنة بعد ثبوت الاجماع في خلافة ابي بكر وان خلافته انما ثبت بالاختيار فتذكر **واما الثالث والثلثون** فلان ما ذكره من انه لما سمع المنافقون ان هؤلاء الخلفاء الثلثة مطعونون فرح بان الذي الحجة لا اعتداد به مدفوع بان المنافقين لا يفرحون بطعن جماعة اخرى من المنافقين ولا يقع بذلك ثلمة في الكل لانهم يعلمون ان هذا القبيل قد وقع كثيرا في الاسلام وقبله كون بان خلله قد جرى في دين موسى من ارتداد اصحابه من بني اسرائيل ومتابعتهم للسامري الحمار وعبادتهم للعجل الذي له خوار ومع ذلك لم يقدح في نبوته وحقيته دينه فكذلك ما جرى على دين الاسلام من ارتداد بعض اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم واخذ الخلافة من اهل بيته الطهر الكرام ولنعم ما قيل مثنوي نقصى نرسد بكمال ابدال كو از فضولى ناقصى بر مسند حيد نشست برگ الان سلسلة نبايد منقصت چند روزى ديو اگر بر جا النبوة نشست ولقد ظهر بحمد الله تعالى مما قررنا لو ترك الناصب المتعصب ما اجاب في جميع الابواب لكان اقرب الى ستر عوار ذوي الاذناب وسلامة اذنابهم والاذناب فانه ما دام بذلك الاجواد ما اذاقهم اقداحا من الملام الا اقداحا **قال المصنف** رفع الله درجته **المطلب الاول في** المطاعن التي رواها السنة في ابي بكر قال لو انه سمى نفسه خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم وكتب الى الاطراف بذلك وهذا كذب صريح لان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يستخلف الناس فيه فالامامية قالوا انه مات عن وصية وانه استخلف امير المؤمنين عليه السلام اماما وقالت السنة كافة انه مات بغير وصية ولم يستخلف احدا وان امامة ابي بكر لم يثبت بالنص اجماعا بل بالبيعة عمر بن الخطاب برضا اربعة لا غير وقال عمر لم يستخلف فان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يستخلف وان استخلف فان ابا بكر استخلف وهذا تصريح منه بعدم استخلاف النبي صلى الله عليه وسلم احدا وقد كان الاولى ان يقال انه خليفة عمر لانه هو الذي استخلفه انتهى **وقال الناصب** خفضه الله **اقول** ما اجهل هذا الرجل باللغة فان الخليفة فعيلة بمعنى الخالف وخليفة الرجل من ياخلفه ولا يتوقف اطلاق الخليفة المضاف الى شخص باستخلافه اياه فمعنى خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي تولى الخلافة بعده سواء كان استخلفه ولم يستخلفه فلو سلمنا ان ابا بكر هو سمى نفسه هذا الاسم فانه لا يكون كذبا بالماذكرنا ثم انه لا شك ان علينا خاطبه في ايام خلافته بخليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم ولو كان كذبا لما تكلم ولا خاطبه به ولكن للشيعة في امثال هذه المضايق سعة من التقية والظاهر ان القوم خاطبوه بذلك او انه سمى نفسه بهذا صح كما ذكرنا فلا طعن انتهى **واقول** ما اعبى هذا الناصب الشقي الجاهل بالعرف الشايع المستفيض من ان الخليفة وان سلم انه كان في اصل اللغة من يخلفه غيره لكن العرف خصوصا عرف الشرع قد خصص هذا الاسم بمن استخلفه من له الامر وجعله خليفة له سواء كان هو الله تعالى والنبي صلى الله عليه وسلم او غيرهما الا ترى في قوله تعالى في شان ادم عليه السلام اني جاعل في الارض خليفة وفي شان داود انا جعلناك خليفة وفي شان هرون من موسى اخلفني في قومي وفي شان المنصوص من خلفاء نبينا وليستخلفنهم كما استخلف

الذين من قبلهم وكذا الحال في معاملة العامة حتى انه لا يطلق اسم الخليفة على من يعيد صبيان المكتب ويرسمهم اليه الا اذا استخلفه معلم الصبيان ولهذا روي
انه لما جاء اعرابي وقال لابي بكر انت خليفة رسول الله انطق الله لسانا بالحق حتى قال لا قال فما انت قال انا الخالفة بعده والخالفة هو الذي لا غناء عنده
ولا خير فيه وكذا الخالف وقيل هو الكثير الخلاف كذا قال صاحب النهاية في تفسيره لا توفد تدبره وبالجملة اذا استخلف واحد رجلا او اجتمع على استخلافه
جماعة او تعهد ان يصير ذلك الرجل المستخلف خليفة حاكما عليهم وهل هذا الا مثل ان يشتري واحد عبدا فاذا اشتراه صار مولاه والمشتري عبدا له
ويدل على تخليطهم في ذلك المقام ما رواه ابن حجر في صواعقه من ان ابا بكر كان يكتب من ابي بكر خليفة رسول الله ص فلما كان عمر بن الخطاب ارادوا
ان يقولوا لخليفة خليفة رسول الله فقال عمر هذا يطول الى اخر الرواية ووجه التخليط انه لو لم يعتبر في اطلاق الخليفة تعيين السابق له كما ذكرنا
بل كان يطلق على كل من يخلف غيره لما احتيج الى ان يقولوا لعمر انه خليفة خليفة رسول الله ص كما لا يخفى ومن لطايف هذا المقام انه لا يبعد ان يفسر
الامامية من ههنا على ان امر الخلافة يتعلق بالله تع وباختياره وبالنص منه وليس لغيره الخيرة في ذلك فان الله تع كلما ذكر امر الخلافة في كتابه الكريم نسبها
الى نفسه واشار الى كونه من عنده كما عرفت والحاصل ان مضمون الايات التي ذكرناها فيبطل به ترديد القائلين بان الخلافة يثبت بالاختيار من الناس بل ان اختيار
رجل او جماعة منهم كما مر ثم تمثيل صاحب المواقف لذلك بثبوت خلافة ابي بكر باختيار عمر انه قبل من الخلافة الواقعة باختيار الامة راجعة الى الخلافة من الله تع
لان الكل واقع بقضاه وقدره قلنا الكلام في فعل الفاعل اللغوي وهو من له الفعل في الظاهر فانه المعنى الحقيقي للفظ اتفاقا واما ما عليه بالمعنى الذي
ذهب اليه المجبرة فهو مجاز اتفاقا والمصير اليه خلاف الاصل وابقاء البناء على راي المجبرة مع ما عرفت من انهدام اساسها يستلزم ان لا يحصل الفرق بين خلافة
الثلاثة وخلافة يزيد والوليد المستشهد للمصحف المجيد بل وكل جبار عنيد وهذا نقض وهو ان ليس عليه مزيد واما ما ذكره الناصب من ان عليا ع
خاطب ابا بكر في ايام خلافته بخليفة رسول الله ص اه فيجاب بانه ع كان يخاطبه بذلك لكن بالمعنى الذي ذكره الناصب وهو من يخلف غيره ويجلس في مكانه
بعده ولو كان بالغصب والتغلب فانه لا نزاع في صدق الخليفة بهذا المعنى على كل من تقمص الحكومة بعد غيره ولو كان متغلبا كعبد الله بن زبير ونحوه
من الاموية والعباسية لانه لا دلالة للخليفة بهذا المعنى على قرب وفضيلة من الله تع ورسوله وانما المعنى المتنازع فيه الذي يدل على الفضيلة
وبنا فرعيه المنافسة كون الشخص خليفة لله تع ولرسوله باستخلافهما اياه وتعيينهما له وهو المعنى العرفي الذي عرفت على ان الخطاب بالخليفة
رسول الله كان نادرا وانما كان المتعارف الخطاب بامير المؤمنين وكان علي ع يخاطبهم بذلك مرادا به اصل معناه التركيبي الصادق على المتغلب ايضا لا معناه
العلمي الغالب على الامام الحق النايب عن رسول الله ص **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه تخلف عن جيش اسامة وقد انفذه رسول الله صلعم وكرر
النبي ص تكرار الامر بالخروج ويقول جهزوا جيش اسامة لعن الله المتخلف عنه انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول كان رسول الله ص بعث جيش اسامة
طلبا للقصاص من يد ولتبليغ خبر قوة الاسلام الى ملوك الشام فلا يقصدوا المدينة بعد وفاته ولهذا كان يبالغ في بعث جيش اسامة واما قوله لعن الله من تخلف
عن جيش اسامة فهذا من ملحقات الروافض فلما بلغ امر الخلافة الى ابي بكر لم يكن ملايما لامر الاسلام ان يذهب الخليفة بنفسه سيما وقد ارتد جميع العرب
فانفذ ابو بكر جيش اسامة امتثالا لامر النبي ص وهو بنفسه قام بتجهيز باقي الجيوش وقتال اهل الردة وحفظ الحوزة ومع ذلك استاذن عن اسامة ومن معه
في التخلف فاذن له فيا معشر المسلمين من كان يعلم هذه الاحوال هل يجعل تخلف الخليفة القائم بتعبية الجيوش وجر العساكر واقامة وظايف الدين طعنا
فيه هذا وقد صح ان ابا بكر لم يكن في جيش اسامة وقد قال الشيخ ابن الجزري من ادعى ان ابا بكر كان في جيش اسامة فقد اخطأ لان النبي ص بعدما انفذ جيش
اسامة امر ابا بكر فليصل بالناس فلو كان مامورا بالرواح مع اسامة لم يكن رسول الله ص يامره بالصلوة بالامامة **واقول** ان اراد بقوله ولهذا كان يبالغ
الخ ان ما ذكره من بلوغ خبر قوة الاسلام من جملة وجوه المبالغة فمسلم ولا يفيد لانه لا يصير عذرا لابي بكر ولغويته في التخلف وهو ظ وان اراد انه ينحصر
فيه فممنوع عدم كونه مفيدا لهم ايضا ثم بل كان الغرض المهم الاصلي من تنفيذ جيش اسامة وجعل الثلثة تحت رايته بعدهم عن المدينة عند وفات النبي ص لئلا يتوثبوا
على الامامة بعد النبي ص ولهذا جعل الثلاثة في الجيش ولم يجعل عليا ع واما قوله ع ولعن الله من تخلف عن جيش اسامة فقد ذكره رئيس الاشاعرة محمد
عبد الكريم الشهرستاني في كتاب الملل والنحل عند ذكر الاختلافات الواقعة حال مرض النبي ص حيث قال الخلاف الثاني في مرضه انه ص قال جهزوا جيش اسامة
لعن الله من تخلف عن جيش اسامة فقال قوم يجب علينا امتثال امره واسامة قد برز من المدينة وقال قوم قد اشتد مرض النبي ص فلا تسع قلوبنا المفارقة
والحالة هذه فنصبر حتى نبصر اي شيء يكون من امره انتهى فليطالع ثمة حتى يعلم انه من الاصول المسلمة لا من الملحقات ثم لا يخفى ان حاصل استدلال المص بالحديث
ان الخلفاء الثلاثة تخلفوا عن جيش اسامة وكل من تخلف عنه يكون ملعونا فيكونوا الثلاثة ملعونين غير لايقين بخلافة سيد المرسلين ويمكن الاستدلال
منه على بطلان خلافة الثلاثة بوجوه اخر الاول ان انكار كل ما علم بالضرورة انه مما امر به النبي ص سيما في الامور الدينية كفر بالاتفاق وصرح به
صاحب المواقف وقد تخلف الثلثة عن امر النبي ص لهم بمتابعة اسامة فيكونون كفارا والكافر يستحق اللعن والملامة دون الخلافة والامامة والثاني ان النبي ص
لا ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فما امر به من متابعة اسامة يكون وحيا وكل من خالف الوحي يكون كافرا لقوله تع ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك
هم الكافرون وقد تخلف الثلثة فلا يكونون مستحقين للامامة الثالث انه رد كلام النبي ص يكون ايذاء له قطعا وايذاؤه يوجب استحقاق اللعنة من الله
تع لقوله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخرة فلا يكونوا صالحين للامامة الرابع ان النبي ص قد جعلهم تابعا لاسامة بالانقياد
طوعا لامرهم به فما لم يتم ذلك الامر كان جعلهم ان يكونوا تابعا محكوما لاسامة فحكومتهم على اسامة في ذلك الوقت لم يكن مشروعا واذا لم يكونوا حاكما

على اسا

قال المصنف في كتاب الالفين انما سمي الخليفة لله خليفة لانه يحكم في الخلق بحكم من يخلفهم عليه امره ونهيه فهو خليفة لله وهذا قول ابن مسعود وابن عباس والسدي وذلك في قوله تعالى انا جعلناك خليفة في الارض فاحكم بين الناس بالحق وفايدته لا يحصل الا مع العصمة

قال الرازي في تفسيره هذه الآية انما سماه تعالى الله خليفة لانه يخلف في الحكم بين خلقه وهو مروي عن ابن عباس وابن مسعود والسدي وهذا الرأي يتأكد بقوله انا جعلناك خليفة في الارض فاحكم بين الناس بالحق الظاهر ان المراد بالخليفة من يخلف غيره ويقوم مقامه الخ ١٢

على اسامة فلا يكون لهم الخلافة التي هي الحكم على عامة المكلفين في الحالات فاذا بكر قبل اتمام ذلك الجيش جلس على مسند الخلافة وطلب البيعة من اسامة فرد عليه اسامة
ودعا الى متابعة النبي ومتابعته نفسه والدخول تحت رايته واذا بطل خلافة ابي بكر بطل خلافة اخويه لئلا يلزم خلاف الاجماع المركب فتامل والتماد
الناصب له فلما بلغ امر الخلافة الى ابي بكر لم يكن ملائما لامر الاسلام انتهى من تخلفه بنفسه اه فمنه ان الكلام والطعن والملام في تخلفه في زمان
النبي وعند شدة الفتنة في ايام مرضه بتجهيز جيش اسامة كما صرح به الشهرستاني لا على تخلفه بعد وفاة النبي فقط وعند اداركه للخلافة التي كان تخلفه
ومتاصلة لاجلها والقاقوله سيما وقد ارتد جميع العرب اه فكذب صريح ولو كان كذلك لكان تجهيز النبي للجيش عليهم اولى لقربهم من المدينة وتوقع
سرعة فسادهم بل لم يكن هناك ارتداد كما سبق بيانه انفا وانما كان هناك طوائف قليلة باقية على كفرهم الاصلي لا ضلال مسيلمة الكذاب وسجاح وامثاله
من الطوائف الاخر الذين سموهم ايضا اهل الردة فهم الذين منعوا الزكوة عن ابي بكر لانكارهم استحقاقه للخلافة النبي كما مر وهم لم يكونوا في زمان رسول الله
في مقام المخالفة ولا في ايام اشتغال ابي بكر بالخلافة حتى يحتمل خوفهم عذرا في تخلفه عن جيش اسامة فلا معنى لقول الناصب وهو بنفسه قام بتجهيز
الجيوش وقتال اهل الردة اه واما ما نقله عن الشيخ الجزري من ان ابا بكر لم يكن في جيش اسامة فهو بظاهره كلام صادق لا يبعد الناصب ولا يضرنا لان اسامة
واكثر اهل العسكر قد خرجوا عن المدينة قبل وفاة النبي بايام وكانوا ينتظرون لحوق ابي بكر وعمر وعثمن واخوانهم وهم كانوا متخلفين متوقفين في المدينة
يترقبون حال النبوة فيصدق قوله ان ابا بكر لم يكن في جيش اسامة ولو سلم النقل وسلم ان الجزري اراد ما فهمه الناصب من انهم لم يكونوا داخلين في ذلك الجيش
بحسب النبي فهو مناقض لما جزم به الناصب قبل ذلك في قوله ومع ذلك الشاء ارتداده اسامة عن امامته وهو الامر في التخلف فانه له انتهى مع ان ذلك معارض
بما ذكره خاتم المحدثين قدس سره في كتاب روضة الاحباب حيث نص على ان الثلثة كانوا داخلين في جيش اسامة ويما مر من شعر ابي الحديد المعتزلي في قصيدته
المشهورة مادحا لعلي ومعرضا على ابي بكر بقوله ولا كان في بعث بن زيد مؤمرا عليه فاضحى لابن زيد مؤمرا واما الاستدلال على عدم دخول ابي
بكر في جيش اسامة بان النبي بعدما انفذ جيش اسامة قال مروا ابا بكر فليصل بالناس اه فمردود بانه اراد بانفاذ الجيش خروج جميع من كان داخلا
في ذلك الجيش لتحت راية اسامة فكذبه ظ من كلام الشهرستاني وغيره وفيه ان اراد الانفاذ في الجملة مع بقاء ابي بكر واخوانه في المدينة فلا ينافي
حضوره في مسجد المدينة وصيرورته ماموراً بالصلوة فيها على ان كونه ماموراً بالصلوة من جانب النبي بعلم من النبي انه حاضر في المسجد غير خارج
معسكر اسامة ثم عند الشيعة كما مر انما المسلم عندهم ان الرعية بمخالفة كان يحضر المسجد خفية لاستعلام حال النبي فامرت عائشة بذلك فلما استشعر النبي
بذلك تكلف الخروج الى المسجد فنحى ابا بكر عن المحراب وام بنفسه ولعل تكليفه للسير عن في الخروج وتبعيد ابي بكر عن المحراب انما كان لاجل ما لم يرضه
وغضبه عليه في تخلفه عن جيش اسامة فتفطن قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه قال ان لي شيطانا يعتريني فان استقمت فاعينوني وان زغت فقوموني
وكيف يجوز نصب من يرشد العالم من يطلب الرشاد منهم وقال الناصب خفضه الله اقول هذا ليس من روايات اهل السنة بل من روايات الروافض وان
سلمنا صحته فان لكل انسان شيطانا كما قال رسول الله ما منكم من احد الا وله شيطان فقالوا وانت يا رسول الله فقال وانا الا ان الله اعانني عليه فاسلم وهذا
باب انصاف الصديق واما طلب الرشاد فهو من طلب المشورة وقد امر رسول الله بهذا في قوله تعالى وشاورهم في الامر ولم يكن هذا استرشادا بل استشعارا
في الرأي وما ليفا اللفو التابعين وكلام الصديق ان صح الرواية من هذا الباب واقول اولا ان الحديث مما اتفق عليه الفريقان فلا محل لمنع
صحته ويشعر بتسليمه عجز الناصب عن تعليل ذلك بقوله فان لكل انسان شيطانا اه وثانيا انا لو سلمنا ما ذكره من ان لكل انسان شيطانا فهذا لا يقدح
مقصود المصنف لان استدلال المصنف باعتراف ابي بكر باعتراء الشيطان له والاعتراء انما يتحقق بصدور المعصية فهذا اعتراف من ابي بكر بان شيطانه سلط عليه بايقاعه اياه
في المعصية وهكذا فهمه كاهما عنه مع ان القول بان لكل انسان شيطانا مناقض للقول بان بعضا منهم مسلم لان الشيطان في الحقيقة من كان كافرا بالله
غالبا على من حصل كما كان لابي بكر وقد اشتبه في ذلك على الناصب حال الشيطان وحال الجن فان من الجن من يكون مسلما كما نطق به القران وهو لا يوصف
بالشيطان كما لا يخفى ولما جعله الشارح المذكور من انما يحتج منه من طلب المشورة وطلب الرشاد فمع ما مر من ان استدلال المصنف ليس عليهما مردود بان طلب
الاشارة والاستشارة في احكام الحلال والحرام الذي يجب فيها استقلال الامام بدل على هبوط ابي بكر عن تلك المرتبة والمقام خصوصا اذا صدر ذلك
الاسلوب الكلام الذي ينادي على قائله بالعجز التام قال المصنف رفع الله درجته ومنها قول عمر كانت بيعة ابي بكر فلتة وقى الله المسلمين شرها فمن عاد
الى مثلها فاقتلوه ويلزم منه خطأ احد الرجلين لانه تكاب احدهما ما يوجب القتل انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول لم يصح عند نا رواية
هذا الخبر وان صح كان تحذيرا من عمر ان ينفرد الناس بلا حضور العامة بالبيعة ولهذا اسماه فلتة وكان ذلك لضرورة داعية اليه وذلك ان النبي
توفي من غير ان يستخلف احدا وانما استخلف النبوة ليعلم ان نصب الامام ليس من اصول الشرايع بل هي من الواجبات على الامة فاوجب عليهم ان ينصبوا ابعد
وفاته او كل الامر الى اختيارهم فلما توفي رسول الله اراد الانصار في سقيفة بني ساعدة ان ينصبوا بينهم اميرا منهم وكان هذا سبب الاختلاف الذي
كان وقوعه سببا لذهاب الاسلام لضعف القلوب في قربها عن الاسلام بسبب فقد رسول الله وارتداد العرب فسارع ابو بكر وعمر الى السقيفة
لرفع الاختلاف ووقع البيعة ولو كانوا يتوقفون في البيعة الى حضور جميع الناس لاتفاق كل الاراء لكان يخاف منه وقوع الفتنة والاختلاف
فتسارعوا الى عقد البيعة واكتفوا باجماع اهل الحل والعقد وهم كانوا في ذلك اليوم الانصار لانهم كانوا العسكر واهل الحل والعقد في الخلافة
هم العسكر والمراد انه من الضرورة دعت الى التعجيل في البيعة فلما تم هذا الامر اراد عمر ان يبين للناس ان بيعة ابي بكر كانت فلتة دعت اليها

الضرورة فعلا فعادوا الى مثله ولا يخلو مدلبلا فلا ينصرف في هذا الكلام طعن لا في ابو بكر ولا عمر واما قوله يلزم خطا احد الرجلين لارتكاب
احدهما ما يوجب القتل فهذا كلام باطل لان الارتكاب حال الضرورة لا ينافي تركه في غير حالها انتهى **واقول** يتوجه عليه اولا ان الرواية في جميع الكتب
هو الفلتة بالفا والتاء واللام لا بالقاف والتاء والنون وانما ارتكب الناصب تبديل الحروف وخالف النقل ليبني عليه ما يشاء من المقال وثانيا ان قوله ان النبي توفي
من غير استخلاف ثم اما عند الشيعة فلما بينا من نصه على خلافة علي ع واما عند اهل السنة فلما مر نقلا عن فخر الدين الرازي انه قال ان النبي ص وان لم يستخلف
احدا بالتعيين ولكنه قد استخلف بذكر الوصف والامر بالاختيار فافهم وثالثا ان قوله نصب الامام ليس من الاصول مدخول من وجوه ذكرنا سابقا
ومن جملتها اعتراف القاضي البيضاوي في بحث الاخبار من منهاجه في الاصول بانه من عظم مسائل الاصول ومن ههنا نعلم توجه المنع على قوله لما اصيب وهذا وكل
امرها اليهم آه ورابعا انه من اين تعلم الناصب ان الانصار لو امروا على انفسهم اميرا كان ذلك سببا لذهاب الاسلام وكيف علم انه لو صار سعد بن عبادة من كبار
اصحاب النبي ص ورئيس الانصار خليفة لوجب تلك المفسدة مع ان الناصب ضعوا العسكر واهل الحل والعقد في الانصار ومن البين انهم اذا رضوا بامير لم يقدر غيره على
على المخالفة واثارة الفتنة والفساد فظهر ان مسارعة ابي بكر الى السقيفة انما كانت لحب الجاه والطمع في الخلافة لا لتحصيلات تكلفها له اهل الجلالة واي فساد كان
يتصور في انه بعدما سارع الى السقيفة لمنع الانصار ان تفرد معهم انتظار حضور بني هاشم وغيرهم من اصحاب النبي ص واما افشا مخالفة بعض طوايف العرب فانما
نشا الانكار منهم خلافة ابي بكر وطعنهم في استحقاقه لذلك كما قدمنا بيانه عند اسناد الا المصطفى على امامة امير المؤمنين ع بقوله تعالى يا ايها الرسول بلغ
ما انزل اليك الاية فلو انصفوا اعترفوا بانه كان لو اجتماعهم ثم ذلك اليوم اجتمعوا في دار النبي ص مشتغلين بمصيبته وتجهيز اهل بيته الى ان يفرغوا للنظر
في حال الامام على تقدير عدم النص من النبي ص وايضا المبادرة الى تعيين الامام بحيث تركوا اهم الاشياء كتجهيز النبي ص وتعزية اهله ذكر عمر عند مرض النبي ص
حيث قال حسبنا كتاب الله بل نقول لو كان مسارعا في قوله هذا لكان الواجب عليه ان لا يذهب الى سقيفة بني ساعدة لمدافعة الانصار ويجوز ان يكون مسارعة عمر
اليها كان الموافق لما اعترف به من كفاية كتاب الله ان يقول لهم لا حاجة لنا ولكم الى تعيين امير حسبنا كتاب الله لا ان يقول حسبنا ابو بكر لحسن الشمائل فان هذا
ويوم احد من خوارق هذا التغليظ وهو بذل للحق وايضا كيف لم يسارعوا الاجل الذي يوم بدر ويوم حنين وغيرهما من ايام غزوات النبي ص وقد فروا يوم الاحزاب
في خيامهم وعمرو بن عبد ود يناديهم ويطلبهم للبراز فصمتوا وخمدوا وجبنهم فلم يقم اليه احد منهم وكذلك يوم مرحب انهزموا قهقريتهم فلما لم يظهر
منهم المسابقة والمسارعة في تلك المشاهد لنصرة الدين علم ان مسارعتهم يوم السقيفة انما كانت لنيل الرياسة طلبا للجاه وحبا للدنيا وحسدا لال محمد ص
كما صرح به الغزالي في كتابه الموسوم بسر العالمين ولله در القائل في شان علي ع ومن سبقه بالخلافة وعلى الخلافة سابقوا وما سبقوا الى احد ولا بدر وفي نحو
ومقاربه الكلام ان كل من يستحق ان يخاطب يعلم ان اهل السقيفة لو اتفقوا مع اهل البيت في دفنهم وتوافقوا فيما اصابهم من مصيبتهم حتى يدفن رسول الله ص ويسكن
فاترة حرقتهم في تجهيزه ويجتمع المهاجر والانصار من اهل الحل والعقد وافاضل القرابة واكابر الصحابة مثل علي وعباس وعقيل وسلمان وابي ذر والمقداد وحذيفة بن
اليمان رضوان الله عليهم لكان خيرا لهم واصوب والى الصلاح والرشاد اقرب ومن الشبهة والريبة ابعد لان الامر كان امرا عظيما وخطبا جليلا وحادثة لم يسبق بمثلها
في العالم فلما ذا تعجلوا ولم يصبروا ولم يلتفتوا اليهم مع قرابتهم ومنزلتهم من رسول الله بل لغاية حرصهم على الملك صاروا عن مصيبة رسول الله غافلين وعن
موافقة اهل بيته في تجهيزه ذاهلين كان لم يقدح في الاسلام وقبحه ولم تنزل لهم مصيبته فلا جرم ظهر الفساد وكثر العناد ووقع الخلاف والاختلاف والنفاق
والشقاق حتى قال لهم بايعوا عمر او ابا عبيدة وقال عمر هل نبايع ابا بكر وقال ابو بكر اقيلوني فلست بخيركم وعلي فيكم وقال بعضهم منا امير ومنكم امير وقال
اخرون نحن الامراء وانتم الوزراء وقال احدهم قتلتم سعدا وقال الاخر قتله الله وسل الزبير سيفه وقال لا ارضى بخلافة ابي بكر وقال ابو سفيان ارضيتم يا بني
هاشم ان يليكم تيمي ذليل الى غير ذلك وكان قول عمر كانت بيعة ابي بكر فلتة وقى الله شرها اشارة الى هذه الفتن الممتدة والرواة المشهدة النطق
القائمة باهلها على ساق فصارت هذه الفلتة في البيعة حجة لامير المؤمنين ع حجة على اهل النكث حتى احتج عليهم وقال لهم لم يكن بيعتكم اياي فلتة ولم يكن امري
وامركم واحدا اني اريدكم لله وانتم تريدونني لانفسكم ايها الناس اعينوني على انفسكم وايم الله لانصفن المظلوم ولاقودن الظالم بخزامته حتى اورده منهل الحق
وان كان كارها مع ان رسول الله ص قضى ما عليه وبلغ ما انزل اليه وبصرهم ثم بشرهم وانذرهم ثم حذرهم واتخذ عليهم الحجة واوضح لهم المحجة وقد اتهم
المعوض سره بالوعيد وانذرهم بين يدي عذاب شديد كما علم من حديث وغيرهما وقع فيه الخوض وخامسا انه اذا اسلم الناصب الشقي في تاويل كلام عمر ان بيعة ابي بكر
كانت فتنة دعت اليها الضرورة فكان مثل ذلك ما دعت اليه الضرورة ايضا فاي معنى لمنع المعاودة اليه معللا بان الارتكاب حال الضرورة لا ينافي
تركه في حال غيرها فظهر ان ما ذكره من الطامات انما كان للمغلطة وتفويت حقيقة المرام عن الناظر في الكلام كما هو شان البهوت اللجوج الذي ابتلى نفسه بما اختل
نظامه بل نقول ان حضور الثلاثة في المدينة وتخلفهم عن جيش اسامة منشا الاختلاف بين المسلمين كما صرح به صاحب الملل والنحل فان النبي ص كان قد علم
بعاقبة الامر بعيدا وانهم لو لم يتخلفوا وساروا مع اسامة لا يتوجه خارج ولا يحدث فتنة بين اهل المدينة وان توجه يندفع باهل بيته وبالمهاجرين
والانصار فالقول بان الضرورة دعت الى الاستعجال في امامة ابي بكر تعسف وتمحل لا يخفى على اولي النهى ومن مضحكات ما وقع من الكلام عمر هذا ما نقله
الشارح الجديد للتجريد حيث قال واجيب بان المعنى انها كانت فجاءة وبغتة ووقى الله شر الخلاف الذي كاد يظهر عندها من جدال العشيرة المخالفة الموجبة
لتبديل الكلمة فاقتلوه انتهى ولا يتكلم بهذا القدر من المطول في معاني التاويل تماما لا يصدر الا عن المتحير البهوت او عن ملاحدة الموت **قال المص** رفع الله درجته
ومنها قول ابي بكر اقيلوني اقيلوني فلست بخيركم وعلي فيكم فان كان صادقا لم يصلح للامامة والا لم يصلح لها ايضا انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول صح هذا

الكلام

الكلام فهو من باب التواضع وتاليف القلوب لما تبعين وحق الامام ان لا يفضل نفسه على الرعية ولا يتكبر عليهم وقد يحتمل انه قال هذا بعد ما شكى بعض اصحاب
رسول الله ما استبشاره للخلافة من غير انتظار لحضورهم فقال اقيلوني فاني لا اريد الخلافة ولبس هي عندي شيء لا اقدر على طرحها وهذا من باب الاستظهار
الامالة والحكومة كما روي ان امير المؤمنين كان يقول لا يسوى الخلافة عندي نعلا مخصوفا ومن حمل امثال هذا الكلام على خلاف ما ذكرناه وجعلها من المطاعن
فهو جاهل لا يعرف الكلام انتهى واقول يرد عليه اولا ان الرواية صحيحة رواها ابو عبيد القاسم بن سلام مصنف كتاب الاموال عن هشام بن عروة عن ابيه وهي
مذكورة في التجريد مسلمة عند شارحه من اهل السنة وفيما نقله الناصب بمنافي وجه قول ابي بكر لذلك لا له على ثبوتها عند بعض اصحابنا وفيما سيأتي
في ذيل شرح قول المصنف ومنها انه طلب هو وعمر احراق بيت امير المؤمنين ما من نسبة رواية هذا القول الى اصحابنا الصحاح قد جزم بصحته وثبوته عند النقاد
لا بد من التشكيك في قوله ان صح خبر صحيح ومن خواص هذا التعليق ما سنح لي هاهنا من ان قول ابي بكر هذا يدل على عدم جواز تفضيل المفضول على الافضل ولو ثانيا
المجوز بن له وثانيا ان التواضع وهضم النفس في امر الدين والخلافة غير معقول كيف ولا يتجوح ولوق بكلامه لعدم العلم بقصده وايضا القول المذكور كما
اشار اليه الناصب انما وقع من ابي بكر عند تعريض الناس عليه بانه لا يليق بالامامة مع وجود علي ع فلو كان غرضه التواضع وهضم النفس لما خص الخيرية
بعلي ع بل قال اقيلوني فان كل واحد منكم خير مني كما قال عمر كل الناس افقه من عمر حتى المخدرات في البيوت وان كان هذا منه ايضا اعترافا بالواقع فتدبر
ثالثا ان قوله وقد يحتمل هذا بعد ما شكى الخ مجرد تمويه وتلبيس لترويج باطله لظهور انه لا ربط بين اظهار عدم التعلق بالرياسة والخلافة على
الاطلاق وبين طلب الاقالة والفسخ معللا بان غيره خير وافضل منه وما نقله عن علي ع لو صح فهو من قبيل الاول فلا استشهاد به ولا يصلح الا للمغالطة
والتلبيس اخوان الناصبي اهل العمى ثم من جملة ما فعله من التمويه والتلبيس تغيير قول ابي بكر في لست بخيركم وعلي فيكم بقوله فاني لا اريد الخلافة ولبس
هي عندي شيء لا اقدر على طرحها فان هذا كلام مباين لما قال ابو بكر وانما هذا الكلام اخو صدر عن عمر عند ملاقات ولبيل الفرج رضوا ملاحظة الخير ودفع
نطلطانه فاراد ان يشتبه به في المقال فقال لا ولبس شيء من الذي يشتري في الخلافة بخير واحد فقال او ليس لا يفعل ذلك فانك لا تقيمها الا طرحها
حتى تأخذها من يريد ها هذا حاصل ما ذكره الشيخ العارف فريد الدين العطار قدس سره في كتاب تذكرة الاولياء ولا يخفى ان كلام او ليس صريح
في طعن عمر وانه في ارتكاب الخلافة والعقاجر بالبيع والشرى فيها قد خالف العقل والنقل لان العقل يحكم بان نصب الامام يكون من الله ثم من الى
بكر وبيعه من عثمان مخالف للعقل والنقل وفيه تصريح ايضا بانه لا يجيء منه ترك الخلافة وان تلبسه في ذلك لدعوى لا يو افق لسانه والا فالخلافة
لا يتوقف على بيعها وايضا لو كان صادقا في ارادة بيعها لاشتراها كل من طلحة وزبير ومعوية بجوامع الجنات والاوكا فضلا عن خيرتها لكن لما علم
ان عمر ليس في بيع الخلافة راسخا كما ان ابا بكر لم يكن في اقالتها ساعيا صادقا وان صدر ذلك منهما كان خدعة وريا للناس لا جرم لم يجد احدا الى اشتراها
من عمر فليضحك قليلا وليبك كثيرا قال المصنف رفع الله درجته ومنها قوله عند موته ليتني كنت سالت رسول الله هل للانصار في هذا الامر حق
وهذا شك في صحة ما كان عليه وبطلانه وهو الذي دفع الانصار لما قالوا منا امير ومنكم امير بقوله الائمة من قريش فان كان الذي رواه حقا
كيف حصل له الشك والا فقد دفع بالباطل انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ان صح هذا فهو من باب الاحتياط وزيادة الايقان وانه لما دفع الانصار
عن الخلافة كان تقواه تدعو الى طلب النص فيما حدث الائمة من قريش فلم يروه ابو بكر بل رواه غيره من الصحابة وكان هو لا يعتمد على خبر الواحد وكان تمنى
ان يسمع هو بنفسه عن رسول الله صلعم حقية الانصار في الخلافة وهذا من غاية تقواه وحرصه على تحصيل زيادة العلم والايقان انتهى
واقول قول ابي بكر في ذلك التمني صريح في شكه ولا يفهم طلب زيادة الاطمينان بمثل تلك العبارة كما لا يخفى وما ذكره من ان ابا بكر لا يعتمد
على الخبر الواحد مخالف لاصول اهل السنة فانهم يعتمدون على الخبر الواحد ولا يزال يتهمون الشيعة بتفردهم في مخالفة ذلك وبالجملة قول ابي بكر صريح في
احتمال بطلان خلافته عنده مع ان استحقاقه للخلافة يتوقف على الخبر بذلك الاستحقاق فيكون تقمصه للخلافة تصدرا من غير استحقاق وتروسا لسوء
الاتفاق ثم اقول ان الانصار لم يدعوا الخلافة بل التمسوا الامارة واحدا من قومهم على قومهم فقط كما يدل عليه قولهم منا امير ومنكم امير فلم يكن هناك
وجه للشك في انه هل كان للانصار حق في امر الخلافة والامامة اولا حتى تدعوه تقواه الى طلب النص عليه والسؤال عنه ولعل اظهاره الشك في حق الانصار
انما كان ليوقع في الاوهام انه كان جازما في عدم تعلق حق اهل البيت بذلك لئلا ينازعوا بعده في خلافة عمر وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون
قال المصنف رفع الله درجته ومنها قوله في مرضه ليتني كنت تركت بيت فاطمة لم اكشفه وليتني في ظلة بني ساعدة كنت ضربت يدي على يد
احد الرجلين فكان هو الامير وكنت الوزير انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ان صح هذا فهو من باب التبري عن الامامة والخلافة كما هو داب
العارفين بالله ويكون تحذيرا لمن ياتي بعده ليعلموا ان امر الخلافة صعب ولا يطمع فيه كل مهوس وهذا من باب الشفقة على الامة سيما الخلفاء
واربا الرايات ولا يتصور فيه طعن واما ما ذكر من امر كشف بيت فاطمة فلم يصح بهذا رواية قطعا انتهى واقول تخصيص ابي بكر لضرب اليد على يد احد
الرجلين يدل على انه اعتقد ان المستحق للخلافة كان احد الرجلين دونه ثانيا لكونه وزيرا لاحدهما يدل على انه لم يخرج عن قلبه حب الرياسة لم ما
امر الخلافة صعبا ولم يكن غرضه ما ذكره الناصب تعليما للطالب العارفين في تنبيه من ياتي بعدهم لظهور ان الوزارة اصعب من الامارة لان وزر الامير على
الوزير ايضا كما لا يخفى واما قصة كشف البيت فقد كشف العلماء نقاب الخفاء عنها واعترف بها ابن قتيبة من اهل السنة في كتاب السياسة وابن ابي الحديد
المعتزلي في شرح النهج وغيرهما في غيرهما فلا انكار بما ورد والمنكر دحض بما رد قال المصنف رفع الله درجته ومنها ان النبي لم يوله شيئا من الاعمال وولى غيره

ونفذه لاداء سورة البراءة ثم رده فمن لم يستصلح لاداء ايات كيف يستصلح للرياسة العامة المتضمنة لاداء جميع الاحكام الى عموم الرعايا في سائر البلاد

انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول دعوى عدم توليته دعوى زور باطل يخالف المتواتر فانه لا نزاع بين احد ان ابا بكر كان وزير رسول الله لا يصدر في شيء ولا يقدم على امر الا عن رايه ومشاورته وكان امير المؤمنين علي ع يقول كثيرا ما سمعت رسول الله يقول ذهبت انا وابو بكر وعمر وجئت انا وابو بكر وعمر وفعلنا انا وابو بكر وعمر فلا امر في الاسلام ولا تولية ولا عزل الا برايهما ومشاورتهما ثم انه في معظم الغزوات كان ابو بكر صاحب راية المهاجرين وكان في غزوة تبوك اخر غزوة غزاها رسول الله وما اجتمع له من العساكر في غزوة مثل ما اجتمع في هذه الغزوة وكان صاحب الراية الكبرى ابا بكر الصديق ثم انه تولى الحج في سنة تسع من الهجرة واما بعث علي لقراءة سورة البراءة وبيان العهود فقد ذكرنا سببه ثم نقول لهذا الرجل ايها الجاهل بالاخبار والاثار كان ابو بكر يستصلح لامامة الدين من اول نشو امر الاسلام اه واظهر اثار النبوة انه زعم انه لم يقدر على قراءة عشر من القران على العرب بعد الفتح وهو امير الحاج وقائد رسول الله في الحج ومن غاية جهلك بالاخبار انك تدعي انه لما لحقه علي رجع قبل الحج فيا ايها الجاهل من حج تلك السنة ان رجع ابو بكر اتدعي ان عليا كان امير الحاج تلك السنة فتخالف الخبر المتواتر ام تدعي انه لم يحج في سنة تسع احد وكل هذا من جهلك فنعتذر انما تستحيي من ناظر في كتابك يا سفيه البطالة ثم من تولى الامامة والصلوة بالمسلمين ايام مرض رسول الله ص اتدعي انه لم يصل بالناس او لم يامر رسول الله ص بالصلوة في ايام المرض وكل هذا تمام بدعة بالطل ويخالف الصحاح الاخبار الجارية مجرى المتواتر بل ولا ائمة تم من ولاية الصلوة وقد قال ابن عباس ان رسول الله لم يصل خلف احد من امته الا خلف عبد الرحمن بن عوف في ركعة من السفر الا ابو بكر الصديق ثم انه لم تستصلح لولاية امر من الامور فويل لك ثم الويل ايها الجاهل انتهى واقول فيه نظر من وجوه اما

اولا فلان دعوى انه لا نزاع بين احد في وزارة ابي بكر لرسول الله مدفوعة بنزاع غير واحد من الشيعة في ذلك كيف وقد جرت عادة الانبياء والسلاطين على وحدة الوزير كما ارشد اليه حكاية اصف لسليمان ع ووزارة هرون لموسى ع الى غير ذلك فقد ثبت وزارة علي للنبي ع بقوله ص له انت مني بمنزلة هرون من موسى فمن يدعي مشاركة ابي بكر معه في الوزارة فعليه اقامة الدليل ودونه خرط القتاد وقوله انه ع لا يصدر في شيء ولا يقدم على امر الا عن رايه ومشاورته غير مسلم وانما المسلم انه كان يشاورهم تاليفا لقلوبهم واستعلاما لما في باطنهم من الوفاق والنفاق لا لحاجة الى رايهم واستعانة بتدبير عقولهم كما مر مفصلا

واما ثانيا فلان قوله وكان امير المؤمنين ع يقول كثيرا ما سمعت رسول الله يقول اه كذب من الناصب على النبي ع وعلي ع ومن العجب انه يكذب على رسول الله ثم يروي ذلك عن علي لئلا ينازع فيه الشيعة والدليل على افتعال الناصب هاهنا الكذب والافتراء انه نزل في شان المواضع التي ذكر علي بقوله ع او هاهنا ما اراد ان يوضع الحديث على شان من ذكره بقوله ليظن الناظر ان الناصب حيث اتى بتعظيم علي ع يستبعد ان يكذب عليه وهذا الظن انما يتوقع من حمقاء اهل السنة واما اذكياء الشيعة فحاشاهم ان يذهب عنهم مثل هذه التمحلات ثم ان قصد بذهاب النبي مع ابي بكر وعمر ذهابه معهم الى عيادة مريض او مشايعة جنازة او نحو ذلك فلا اختصاص لمثل هذه المعية بهم وان قصد به ذهابه الى مبارزة عدو ودفع صائل ونحو ذلك فمن البين انهم لم يبارزوا احدا في مدة عمرهم قط لا منفردا ولا مع مشاركة غيرهم نبيا كان او صاحبا او غيرهما وكذا الكلام في قوله جئت انا وابو بكر واما قوله فعلت انا وابو بكر فاشكل من الاولين اذ لا يظهر وجه اجتماع قوله ص مع قولهما في الاحكام الشرعية لانه كان بالوحي الالهي وكذا فيما يتعلق بتلك الاحكام من الامور الدنيوية والمشاركة في غير ذلك مما لا فضيلة فيه وكيف يشارك مع النبي في القول من لا يعرف الكلالة والاب ويعترف بان كل الناس افقه منه حتى المخدرات في الحجال

واما ثالثا فلان قوله في معظم الغزوات كان ابو بكر صاحب راية المهاجرين كاذب كغيره مما تقدم على ما ارشد اليه كتاب روضة الصفا وروضة الاحباب وغيرها من كتب السير والمغازي نعم في بعض الغزوات كخيبر لما امتحنهم النبي باعطاء الراية فروا بها وانهزموا كما عرفت سابقا واما قوله وكان في غزوة تبوك صاحب الراية الكبرى فليس في صحيح البخاري ومسلم عن ذلك عين ولا اثر ولو صح فانما كان لما ذكره صاحب كشف الغمة وغيره من انه لما اخبر النبي ع بانه لا يحتاج فيها الى حرب ولا يعني فيها لعدو وان لا موت فيها له بقي فخرج النبي ع بنفسه مع العسكر الكثير كما وصفه الناصب واستخلف عليا ع في اهله وولده وازواجه ومهاجره في المدينة فلو كان للراية في هذه الغزاة بعد غير علي مجاز ولم يكن فضيلة ولو علم الله ان نبيه يحتاج في هذه الغزوة الى حرب لم ياذن في تخلف علي ع بلبسه عنها

واما رابعا فلان ما ذكره من تولي ابي بكر للحج فقد مر بيانا لكن بين لك مع بيان منشا توهمهم فيه وبيان ان ما ذكره من تبعث علي ع لابي بكر لا طائل ولا يرجع الى حاصل

واما خامسا فلان قوله كان ابو بكر يستصلح لامامة الدين الخ فان اراد بها اقامة الدين وقوته اولا في مكة في بدء الكفر وللجبنة كما توهم فهذا مسلم لكن الظاهر ان امثال ذلك لا يستحق في العرف انه لشيء وان اراد به صرف ماله في سبيل الله فقد عرفت ان هذا ايضا من موضوعاته واوليائه وان اراد به انه كان اماما لعابثين او من جملة سواد عسكر النبي ص فلا تفوق به لذلك بمجرد ذلك لان الانبياء والملوك ربما يكون في الاراذل المصلحة في امثالهم المقاولجا وكونه من سواد العسكر تشترك فيه ابو هريرة ونحوه من مؤلفة القلوب

واما سادسا فلان ما ذكره بقوله انه زعم انه لم يقدر على قراءة عشر من القران اه محمول على انه لا يزعم ذلك الضلال العلم بانه لولا اقتدار ابي بكر على قراءة العربي لما جعله قريش معلما لصبيانهم وانما نعتقد ان الله ورسوله لم يجعلاه اهلا لاداء وعلموا انه ربما خان في الاداء كلا او بعضا مواضعة مع الكفار ولاخلال المصلحة او لانه ربما استخفه قريش لجبنه ولذا لم يقولوا لم يمكنوه من الاداء او لانه ربما سال احد عن معنى بعض تلك الايات فيعجز عن بيانه ويجمجم كما عجز عن بيان معنى الكلالة والاب وغيرهما او كان ذلك موجبا لاهانته بسيد المرسلين

واما سابعا فلان قوله من حج تلك السنة ان رجع ابو بكر اتدعي ان عليا كان امير الحاج مدخول بانا ندعي ذلك ونقوله ونخالف الخبر المتواتر بل نمنع الخبر فضلا عن تواتره وكان الناصب نسي ما ذكرنا سابقا من ان الخبر المتواتر في الدنيا منحصر في واحد واثنين وتوضيح هذا انا قد بينا سابقا ان ما رووا انقطاعا عن جامع

الاصول

نقول له تعالى كان ابن من شر ... فتذكر

بدان ما لا يعرفها ابو بكر ثم قال اقول في الكلالة برايي فان صحت فمن الله فان اخطأت فمن الشيطان وهي ما لا والد له ولا ولد وكل وارث ليس بوالد ولا ولد ١٢ شرح جديد تجريد

الاب هو ما يأكله الانعام توقفه وقيل المشهور للمرء ١٢ شرح التجريد

[illegible]

الاصول وغيره من الروايات المعتبرة صريحة في رجوع ابي بكر عن الطريق ولئن تنزلنا لم يكن ممتنعا الا ادراكه ايام الموسم بعد ذلك لان الاتفاق على ان عليا كان اول
يوم من ذي الحجة واداها علي يوم عرفة ويوم النحر فكيف وصل ابو بكر بعد رجوعه من اثناء الطريق وبعد تسليم ما ذكر قد توهم امارة الحج وفضيلتها فيجوز ان يكون
امير الحج في تلك السنة علي او عتاب بن اسيد الذي كان في السنة السابقة اميرا ثم ما زعمه من ان المصلحة كانت في ان اداء البراءة كان هاهنا بعد فتح مكة مردود بان نقض البراءة
وان وقع بعد فتح مكة لكن المشركين قد استولوا بعد ذلك ونقضوا العهد كما صرح به الرازي في تفسيره حيث قال روي ان النبي لما خرج الى تبوك وتخلف
المنافقون فارجفوا الاراجيف جعلوا المشركون ينقضون العهد انتهى واذا كان الامر على هذا الوجه جاء كما ذكرنا سابقا ان الله تعالى علم ان ابا بكر رجل
ضعيف القلب تما يخاف على نفسه في اداء الايات وعلم بان شأنها هو حق الاداء كغير ذلك من الوجوه التي ذكرناها وليس مراد المص انه استرجع لعدم الوثوق عليه
بمعنى انه كان يسرق بعض الايات كما فهمه الناصب ملوما ثامنا فلان قوله ادعى انه امر بان يصلي بالناس اه تكلم بلسان الامامية فلا وجه لان مسلم الامامية انكاري لما
مر ان صلوة ابي بكر بالناس لم يكن بامر النبي وانما كان بامر عائشة وانما استشعر النبي تكلف للخروج الى الصلوة بنفسه ونحى ابا بكر عن المحراب وقد سبق ما
يدل على هذا تماما رواه شارح المواقف وذكره ابن ابي الحديد في قصيدته المشهورة بقوله شعر ولا في صلوة ام فيها موخرا فتذكر واما روايات صحاح فهي
سقطة عند تامل في نقش الاركما اشبعنا الكلام فيه سابقا واما تاسعا فلان ما ذكره بقوله واي ولاية اتم من ولاية الصلوة مدخول بان المراد من الامامة
الصغرى بمعزل عن الامامة الكبرى بدليل انه يجوز خلف قريش وغيرهم بل عندهم انه يجوز خلف كل بر وفاجر كما مر والامامة الكبرى لا يصح في غير قريش على قول
الخصم وايضا قد صح عند الخصم ان النبي قدم عبد الرحمن بن عوف حين خلفه ومضى ليصلح بين قبيلتين من الانصار فعاد وقد فاتته المغرب وقد قدم الناس
عبد الرحمن بن عوف فلما اتى النبي صلى خلفه وهذا على تقدير صحته ابلغ من تقديم ابي بكر ولم يدع احد الامامة لعبد الرحمن بن عوف وفاقا وايضا فانه
استخلف عليا على المدينة ولم يعزله وهذا اللتنا اسرا دل على الامامة من الصلوة لانها جزئي في ضمن كلي ما يقين قد نقل المص سابقا الرواية المشتملة على ترك مسند
احمد بن حنبل فدل على ان الرواية المخالفة المذكورة في كتب المتأخرين عنه موضوع لان قصة البراءة من المتواترات فلا يجوز ان يكون مخفيا على مثل احمد مع تقدمه
على غيره من المحدثين في الزمان والفضل وبكونه في مدة عمره معتقدا لذلك الرد وبالجملة لو كان الحديث الدال على عدم الرد موجودا لذكره احمد ايضا كما ذكر حديث
الرد وليس فليس واما عاشرا فلان ما رووا عن ابن عباس غير مروي من طريق الشيعة فلا يقوم حجة عليهم كما مر مرارا فتنبه وتعسا للناصب لا يزال الاحمق يحاول
بان يثبت التشخص لا يقوم حجة على خصمه فتامل قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه منع فاطمة ارثها فقالت له يا ابن ابي قحافة اترث اباك ولا ارث ابي
واحتج عليها برواية تفرد بها هو عن جميع المسلمين مع قلة رواياته وقلة علمه وكونه الغريم لان الصدقة تحل عليه فقال لها ان النبي قال نحن معاشر الانبياء
لا نورث ما تركناه صدقة والقرآن مخالف لذلك فانه صريح يقتضي دخول النبي فيه بقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم وقد نص على ان الانبياء يورثون فقال
الله تعالى وورث سليمان داود وقال عن زكريا واني خفت الموالي من ورائي وكانت امرأتي عاقرا فهب لي من لدنك وليا يرثني ويرث من ال يعقوب وناقض فعله ايضا هذه
الرواية لان امير المؤمنين والعباس اختلفا في بغلة رسول الله وسيفه وعمامته وحكم بها ميراثا لامير المؤمنين ولو كانت صدقة لما حلت على علي وكان يجب على المحلت سـ
ابي بكر انتزاعها منه وكان اهل البيت الذين حكى الله تعالى عنهم بانهم طهرهم تطهيرا مرتكبين ما لا يجوز نعوذ بالله من هذه المقالات الردية والاعتقادات
الفاسدة واخذ فدك من فاطمة وقد وهبها اياها رسول الله فلم يصدقها مع ان الله تعالى طهرها وزكاها واستعان بها النبي في الدعاء على الكفار على ما حكى الله
وامره بذلك فقال الله قل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم فكيف يامره الله تعالى بالاستعانة وهو سيد المرسلين بامرأة تدعي
كذبا في دعواها غاصبة لما ليس لها نعوذ بالله من ذلك فجاءت بامير المؤمنين وشهد لها فلم يقبل شهادته قال انه يجر الى نفسه وهذا من قلة معرفته بالاحكام
ومع ان الله تعالى قد نص في اية المباهلة انه نفس رسول الله فكيف يليق بمن هو بهذه المنزلة واستعان به رسول الله بامر الله تعالى في الدعاء يوم المباهلة ان
يشهد بالباطل ويكذب ويغصب المسلمين اموالهم نعوذ بالله من هذه المقالة وشهد لها الحسنان عليهما السلام فرد شهادتهما وقال هذان ابناك لا اقبل
شهادتهما لانهما يجران نفعا بشهادتهما وهذا من قلة معرفته بالاحكام مع ان الله تعالى قد امر النبي بالاستعانة بدعائهما يوم المباهلة فقال ابناءنا
وابناءكم وحكم رسول الله بانهما سيدا شباب اهل الجنة فكيف يجامع هذا شهادتهما بالزور والكذب وغصب المسلمين حقهم نعوذ بالله من ذلك
ثم جاءت بام ايمن فقال امرأة لا يقبل قولها مع ان النبي قال ام ايمن امرأة من اهل الجنة فعند ذلك غضبت عليه وعلى صاحبه وحلفت ان لا تكلمه
ولا صاحبه حتى تلقى اباها وتشكو اليه فلما حضرتها الوفاة وصت ان تدفن ليلا ولا يدع احدا منهم يصلي عليها وقد رووا جميعا ان النبي قال يا
فاطمة ان الله يغضب لغضبك ويرضى لرضاك انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول لا بد في هذا المقام من تحقيق خبر فدك لتبيين حقيقة الامر فنقول كان
فدك قرية من قرى خيبر ولما فتح الله تعالى خيبر صالح رسول الله اهل فدك فصالحت فكان مما افاء الله عليه من غير ايجاف خيل ولا ركاب فصار من اقسام
الفيء وكان تحت يد رسول الله كما يكون اموال الفيء تحت ايدي الائمة وكان رسول الله ينفق منها على عياله واهل بيته ثم يصرف ما يفضل من نفقتهم
على السلاح والكراع فلما توفي رسول الله ونزل ازواجه واهل بيته ولم يكن تحل لازواج النبي التزوج بعده لانهن كن امهات المؤمنين وعلم بكون نفقتهن
في اموال الفيء حق ينفق الخليفة على ازواجه من مساجد الفيء ويترك فدك لفاطمة واولادها فعمل ابو بكر في فدك مثل عمل النبي فكان ينفق منها
على ازواج النبي وفاطمة واولادها وما كان يفضل عن نفقتهم يصرفها في السلاح والكراع في سبيل الله كما كان يفعل رسول الله فلما انتهت الخلافة
الى عمر بن الخطاب وحصل في الفيء سعة وكثرت من الغنائم واموال الفيء والخراج فجعل عمر لكل واحد من ازواج النبي عطاء من بيت المال ورد سهم

النضير الى علي وعباس وجعلها فيهم ليعملوا بها كيف شاؤوا وقد ذكر في صحيح البخاري ان عليا وعباسا تنازعا في سهم بني النضير ورفعا امرهما الى عمر بن الخطاب
فذكر عمر ان امركم كان هكذا ثم ذكر انه تركها لهم ليعملوا كيف شاؤوا هذا ما كان من امر حقيقة فدك واما دعوى فاطمة رضي الله عنها ارث فدك وانها نحلة لها
من رسول الله فلم يثبت في الصحاح وان صح فكل ما ذكر من المطاعن في ابي بكر محكمة فقد اندفعت بطعن اما ما ذكره انه احتج برواية المحدث وتفاوض به النفس فان
المحدث اذا احتج لشرائطه فهو يخصص حكم الكتاب واما ما ذكر ان ابا بكر تفرد برواية هذا الحديث من بين ساير المسلمين فهذا كذب صراح فان عمر قال
بمحضر علي وعباس وجمع كثير من الصحابة انشدكم بالله هل سمعتم رسول الله يقول نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركنا صدقة فقالوا اجمعا اللهم
نعم كما رواه البخاري في صحيحه وروايته في الصحيح فقال حدثنا عبد الله بن يوسف قال حدثنا مالك عن ابي الزناد عن الاعرج عن ابي هريرة ان رسول الله قال لا
تقتسم ورثتي دينارا وما تركت بعد نفقة نسائي ومؤنة عاملي فهو صدقة انتهى الحديث فكيف يقول هذا الفاجر الكاذب ان ابا بكر تفرد برواية حديث
عدم توريث رسول الله فان قيل لا بد لكم من بيان حجية هذا الحديث ومن بيان ترجيحه على الاية قلنا حجية خبر الواحد والترجيح مما لا حاجة بنا اليه هيهنا
لان ابا بكر كان حاكما بما سمعه من رسول الله فلا اشتباه عنده في سنده وعلم ايضا دلالته على ما حمله عليه من المعنى لانتفاء الاحتمالات التي يمكن
تطرقها اليه بقرينة الحال فصار عنده دليلا قطعيا مخصصا للعمومات الواردة في باب الارث واما ما ذكر ان ابا بكر لا يسمع عنه هذا الخبر لانه كان
غريما لان الصدقة تحل عليه فما اجهله بالفرق بين الشهادة والرواية فان الشهادة لا تسمع عن الغريم الذي يجر النفع والرواية ليست كذلك هذا معلوم
عند العامة ومجهول عنده واما ما ذكر من النصوص على ان الانبياء يورثون لقوله تعالى وورث سليمان داود فالمراد منه ميراث العلم والنبوة والحكمة واما دعاء
زكريا فاتفق العلماء ان المراد منه النبوة والحبورة والا لم يستجب دعاؤه لان الاجماع على ان يحيى قتل قبل زكريا فكيف يصح حمله على الميراث وهو لم يرث
واما ما ذكره انه ناقض فعله في توريث علي في السيف والعمامة فالجواب انه اعطاهما عليا لانه كان من المصالح والصدقة في هذا الحديث لا يراد بها الزكوة
المحرمة على اهل البيت بل المراد انها من جملة بيت مال المسلمين وقد يطلق الصدقة بالمعنى الاعم وهي كل مال يرصد لمصالح المسلمين والجنود ولهذا المعنى
تشتمل خمس الغنائم والفيء والخراج ومال من لا وارث له من المسلمين والزكوات وقد يطلق ويراد به الزكوات المفروضة والصدقة المسنونة المتبرع بها
وهاتان الاخيرتان كانتا محرمتين على اهل بيت رسول الله فاعطى ابو بكر سيف رسول الله وعمامته عليا لانه كان من جملة مال من لا وارث له من المسلمين
ولو كان ميراثا لكان للعباس وارثا ايضا لانه كان العم واما قوله لكان اهل البيت الذين حكى الله عنهم بانه طهرهم مرتكبين ما لا يجوز فنقول اهل البيت
على هذا التقدير كانوا مدعين بحقهم والامام يفرض عليه ان يعامل الناس بالاحكام الشرعية ولو ان ملكا من الملائكة يدعي حقا له مع وجوب
عصمته ونفي صدقه فليس للامام ان يقول له صدقت ولا يحتاج الى البينة لعصمته من الكذب بل الواجب عليه ان يطلب الحجة في قوله اما سمعت
ان امير المؤمنين ادعى على يهودي عند شريح القاضي فطلب منه الحجة فاتى بالحسن بن علي فما قبل شهادته وقال انه فرع فقال امير المؤمنين لست اهلا للقضاء
الا تعلم ان هذا الدعوى حق بينا لما لا وههنا لا يسمع شهادة الفرع والغرض ان الامام والقاضي يجب عليهما مراعاة ظاهر الشرع وهو ان لا يسمع قول
المدعي الا بالحجة وان تحقق عصمته من الكذب فلو تم حجة حكم والا توقف ولو صح قصة مرافعة فدك ابو بكر عمل بما كان يجب عليه من طلب الحجة من
سماع م المدعي وان اعتقد عصمته من الكذب واما ما ذكر ان الحسنين شهدا لها فلم يسمع ابو بكر فان صح فردها كان لصغرهما ولعدم شهادة الفرع كما فعل
سماع م شريح وهذا لا طعن فيه كما ذكرنا لانه مراعي لقواعد الشرع الشريف حكم بطلب الحجة واتمامها على وجه يرتضيه الشرع فلا طعن واما عدم تسمع شهادة
ام ايمن ان صح فلانها كانت قاصرة عن نصاب الشهادة فانها شهدت مع علي وهو من باب شهادة رجل وامرأة وكان لا بد من التكميل ولا طعن على الحاكم
اذا راعى ظاهر الشرع في الاحكام وابو بكر ليس باقل درجة من شريح وقد عمل مع امير المؤمنين في ايام خلافته مثل هذا وهو كان قاضيا لامير المؤمنين
فكيف يتصور الطعن فاما غضب فاطمة فهو من العوارض البشرية والبشر لا يخلو من الغضب وقد غضب على العباس عمر فقد تغضب لغرض دنيوي لقصور المغضوب حاجته في اداء
حوائجه وهذا الغضب من باب العادة الدينية وما ذكر من الحديث ان الله تعالى يغضب لغضب فاطمة فالظاهر ان المراد هذا الغضب انتهى واقول اولا ان ما ذكره
من ان فدك كان من قرى خيبر مكذوب بما رواه صاحب جامع الاصول عن مالك بن اوس قال كان فيما احتج به عمر ان قال كان لرسول الله ثلاث صفايا بنو
النضير وخيبر وفدك فاما بنو النضير فكانت الى اخر الحديث وقال ياقوت الحموي الشافعي في معجم البلدان ان فدك قرية بالحجاز بينها وبين المدينة يومان وقيل
ثلاث افاءها الله على رسوله في سنة سبع صلحا وذلك ان النبي لما نزل خيبر وفتح حصونها ولم يبق الا ثلث واشتد بهم الحصار وارسلوا الى رسول الله يسألونه
ان ينزلهم على الجلاء وفعل وبلغ ذلك اهل فدك فارسلوا الى رسول الله ان يصالحهم على النصف من ثمارهم واموالهم فاجابهم الى ذلك فهي مما لم يوجف عليه
بخيل ولا ركاب فكان خالصة لرسول الله وفيها عين فوارة ونخل كثيرة وهي التي قالت فاطمة رضي الله عنها ان رسول الله نحلنيها فقال ابو بكر اريد بذلك
شهودا ولها قصة ثم اداها عمر بن الخطاب بعده لما ولي الخلافة وفتحت الفتوح واتسعت على المسلمين انه يردها الى ورثة رسول الله فكان علي بن ابي
طالب والعباس عم عبد المطلب يتنازعان فيها فكان علي يقول ان النبي جعلها في حيوته لفاطمة وكان العباس يابى ذلك ويقول هي ملك لرسول الله وانا
وارثه فكانا يختصمان الى عمر فيابى ان يحكم بينهما ويقول انتما اعرف بشانكما اما انا فقد سلمتها اليكما فاقتصلا فيما يؤتى واحد منكما من قلة معرفة فلما ولي عمر بن
عبد العزيز الخلافة كتب الى عامله بالمدينة يامره برد فدك الى ولد فاطمة فكانت في ايديهم ايام عمر بن عبد العزيز فلما ولي يزيد بن عبد الملك قبضها فلم يزل
في ايدي بني امية حتى ولي ابو العباس السفاح الخلافة فدفعها الى الحسن بن الحسن بن علي بن ابي طالب فكان هو القيم عليها يفرقها في بني علي بن ابي طالب فلما ولي المنصور

وحج

وخرج عليه بنو الحسن فقبضها منهم فلما ولي المهدي بن المنصور الخلافة اعادها عليهم ثم قبضها موسى الهادي ومن بعده الى ايام المأمون فجاءه رسول بني علي

طالبها فامر ان يسجل لهم بها فكتب السجل وقرئ على المأمون فقام دعبل وانشد شعرا اصبح وجه الزمان قد ضحكا برد مأمون هاشما فدكا وفي فدك اختلاف

كثير في امرها بعد النبي من رواة اخبارها بحسب الاهواء وشدة المراء انتهى كلام المعجم والغرض من نقل كلامه بيان ان فدك التي ادعاها فاطمة ما ذا كان النزاع

لم يعرف المنازع فكتبت اولا في اصل النسخة بخطه المبشوم ان عمر رد فدك الى علي وعباس ثم ضرب الخط على لفظ فدك وكتب بالرسم بني النضير واما ما ذكره

هو وصاحب المعجم من ان عمر رد فدكا الى علي وعباس فهو كاذب مناقض لما ذكره صاحب المعجم في ترجمة صنعاء اليمن من محمد معمر عن الزهري عن مالك بن اوس

الحدثان حيث ذكر فيه ان عمر قال لعلي وعباس فجئتما انت تطلب ميراثك من ابن اخيك وهذا يطلب ميراث امرأته من ابيها الخ فان هذا كما يدل على سوء ادبه بالنسبة الى

رسول الله وبالنسبة الى علي وعباس والزهراء يدل على شكه في ذلك ولمنعه عمر رد فدك اليهما ولعل البخاري لما اطلع على توجه الطعن على عمر فيها الخ

من تلك العبارة المشتملة على سوء الادب بالنسبة الى رسول الله حتى عد ذلك عبد الرزاق بن همام الصنعاني المحدث من جنايات عمر ونسخ خبره اليهما ولم يصلح المسند الى

الذهري وحذف تلك العبارات الدالة على سوء الادب فيا للشناعة عن عمر كما انه مثل ذلك في كثير من الاحاديث حفظا لصاحبه كما ابو معشر ابنهم كما ذكرناه

سابقا ولنعم ما قال صاحب المعجم ان في امر فدك اختلافا كثيرا من رواة اخبارها بحسب الاهواء وشدة المراء وابضا بما نقض ذلك ما رواه الشيخ جلال الدين السيوطي الشافعي

في تاريخ الخلفاء من ان فدكا كان بعد ذلك في يد ابي بكر ثم عمر ثم اقطعها مروان وان عمر بن عبد العزيز رد فدكا الى بني هاشم وروي ايضا انه ردها الى اولاد

فاطمة انتهى وثانيا ان ما ذكره من ان رسول الله كان ينفق على ازواجه ويستاعيا له ومصالحه من فدك كذب صريح بل كان ذلك من غنائم الصفايا

لبنيته ولو كان كذلك لكذبت الازواج فاطمة في تلك الدعوى ولم ينقل انه كان ينفق منها عليهن وعليك الى جاهن وقيه فكيف عدعى الاختصاص بالملكية والنحلة

وليس فليس فعلم ان فاطمة كانت صادقة في دعواها ومنع ما ذكره من ان فدك كانت بيد وكيل فاطمة وان ابا بكر اخذها من يده وثالثا ان قوله ان ما ادعى

فاطمة اولا من انها منحولة لها من رسول الله فلم يثبت في الصحاح مردود بان دعواها النحلة ثابتة كما رواه اولو الالباب في غزوة خيبر من كتابه البخاري حيث روى

بما متنا الى عائشة انها قالت ان فاطمة ارسلت الى ابي بكر تسأله ميراثها من رسول الله فقال رسول الله نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة والذي

اجمالا على ثبوت دعوى فاطمة فدكا وبطلان انكار الناصبي لذلك انه لم يكن هناك شيء سوى فدك بيد اهل البيت حتى يحتاج ابو بكر في اخذ حقها الى اقامة بينة

الى ذكر ذلك الحديث فافهم واما دعوى النحلة فقد تقدم نقلا عن كتاب المعجم وقد ذكر من عدة طرق من طريق غيره ايضا انها ادعت النحلة اولا ثم الميراث

انهم عكسوا قضية الشرع في شانها وطلبوا منها البينة على ان نحلها بعد ما نحولة اياها قالت ان لم تقبلوا النحلة فلا اقل ثابتة قد عرفوا المنها الخبر

من قولهم نحن معاشر الانبياء لا نورث ورابعا ان ما ذكره من ان الحديث اذا صح لبشر انظر يخصص حكم الكتاب ثم في غير الحديث المتواتر والمشهور كما افتى به

ابو حنيفة واما الخبر الواحد فهو اذا كان مخالفا للكتاب الله تعالى يكون مردودا لقوله اذا روي عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه فاقبلوه والا

فردوه ولا يخفى ان المراد بالحديث في هذا الحديث مثل هذا الخبر الواحد الذي تفرد به ابو بكر لا السنة المتواترة والاخبار المشهورة ولعل من جوز تخصيص

الكتاب بالخبر الواحد بني فيه على فعل ابي بكر وقد عرفت ما فيه على انه يجوز ان يكون ذلك الحديث الذي تفرد ابو بكر بروايته من قبيل الغرانيق العلى الذي

جوز اهل السنة القاء الشيطان على لسان النبي وكيف يستبعد ذلك مع ما رووا سابقا عن ابي بكر من انه قال ان لي شيطانا يعتريني وخامسا ان ما ادعى عمر

من انه ذكر حديث منع الارث بحضور جمع من الصحابة فصدقوه وما بعده من حديث ابي هريرة مردود بما ذكرنا بان الا ينقوه حجة علينا وانما الذي يقوم حجة في

هذا المقام هو الحديث المتفق عليه بين الفريقين كما مر والتامل على ذلك ان المتامل يجزم بانه لا وجه لان يكون مثل هذا الخبر موجودا ولا يسمعه

غير ابي بكر حتى نساء النبي وعلي وفاطمة مع انهما كانوا اهلا ومن في ملازمة النبي وبالجملة كيف يبين رسول الله هذا الحكم لغير ورثته ويخفيه عمن يرثه

ويصل اليهم بذلك حتى يقعوا في الدعوى الباطل والتماس الحرام مع انه كان مأمورا خصوصا بانذار عشيرته الاقربين وقد اخرج في جامع الاصول حديث

عن ابي هريرة عن ابي داود ان النبي قال ان الرجل ليعمل والمرأة بطاعة الله ستين سنة ثم يحضرهما الموت فيضاران في الوصية فيجب لهما النار فاي ضرر

اعظم من ان يكون النبي كتم ذلك عن وصيته وورثته واوقعهم لجهلها الا فائدة لعينه وحاشاه من ذلك فهو رحيم رؤوف بالاباعد فضلا عن الاقارب

ان قلت لعل تعريفا ولعل اما بلغ ذلك الخبر الذي ذكره النبي لابي بكر من كبار الصحابة قلت لكفاية ممنوعة لان ابا بكر انما غلب على فاطمة بذلك الخبر من حيث انه صار

خليفة وقاضيا وادعى ان علمه قد حصل بذلك من الخبر المذكور وعلم القاضي كاف في اجراء الحكم ومن البين انه لو لم يصر ابو بكر خليفة بل كان الخليفة غيره لما كان لذلك

الخبر الواحد حجية اصلا في اثبات كون تركة النبي صدقة اما عند الخليفة على تقدير كونه غير ابي بكر فلان شهادة الواحد مردودة فضلا عن روايته من

الشهادة بقوله اما عند المدعية عليها اعني فاطمة فظاهر من انها قد انكرت ذلك الخبر وغضبت على ابي بكر في حكمه بما ذكر ولا مجال لان يقال ان النبي لما علم ان ابا بكر الخلافة

لم يحتج الى اظهار ذلك لغيره لان هذا خلاف ما عليه جمهور اهل السنة من عدم النص والتعيين لاحد فكيف يعرف به النبي فيما قيل ذكر على ان ما ذكر ان حديث البعض من قوله

لا يقتسم ورثتي دينارا الخ لا يدل على عدم الميراث غايته ان يكون وصيته بعدم الاقتسام وصرفه الى غيرهم فيتوصى بها وتبرعا بها وعلى هذا قوله ورثتي فافهم ولو سلم

دلالته على عدم الميراث فلا يدل على عدم النحلة التي ادعاها فاطمة اذ على هذا التقدير كان فدك ملكا لفاطمة في يومه بعد وفاة النبي فقد خرج عن ملكه

قوله وما تركناه في هذا الحديث كما خرج عن مدلول الخبر الذي رواه ابو بكر وهو قوله ما تركناه صدقة لا يصدق على ما انتقل عن ملك النبي بالهبة والنحلة في حياته

حتى تنتهي الى تلك الغير منه بما تركه النبي وذلك ظاهر جدا وسادسا ان ما ذكره من السؤال بقوله فان قيل فلا بد لكم من بيان حجية هذا الحديث ومن بيان رجحه على

الابنة فهو شيء لا يتعلق به الشيعة اما الاول فلان الخبر الواحد اذا وافق غيره فهم في دينهم عند الشيعة فهم انما يسئلون عن وجه مخصص مع تفرد الراوي
المتهم في روايته كما مر ومع لا يصير ما ذكره من الجواب جوابا واما السؤال عن ترجيح الخبر فهو غير معقول واما المعقول المذكور في هذا المقام السؤال عن تخصيص الآية
بالخبر وقد عرفت ما فيه ايضا واما ما ذكره من ان ابا بكر علم ايضا لا لشك على ما حمله عليه من المعنى آه فمردود بانه كيف يدعي علم ابي بكر بجملة ما لا يدعي مع ما اشتهر
من جهله وعدم علمه بكثير من مدلولات الكتاب كالكلالة والاب وغيرهما سيما وقد احتمل فيما نحن فيه ان يكون قوله صدقة منونا ويكون معنى الحديث ان ما تركناه
على وجه الصدقة لا يورث احد فدعم الراوي وهو ابو بكر في ذلك الاحتمال ان النبي قد وقف على لفظ الصدقة فظنه ابو بكر موقوفا على الرفع بالخبرية
لا على النصب بكونه تمييزا والتمييز انما هو كشيء اهل الاستنباط لا كل قاصر يكثر منه الغشا ولعل الناصب اراد بقرينة الحال الذي علم بها ابو بكر انتفاء الاحتمال
الاخر في ذلك الحديث قرينة حال ابي بكر وعمر في ارادتهما الظلم على اهل البيت وهذا مسلم لا شك فيه وسابعا ان ما ذكره من ان شهادته لا تسمع عن الغريم
الذي يجر النفع والرواية ليست كذلك غير مسلم الى الاهتمام بشأن الرواية ان يكون كشيء ما ذكره صاحب العقود وغيره من ان الرواية متى تضمنت شرع ما فيه
لكونها متعلقة بالديانة سيما القائمة بمحل الاهتمام على ان غرض المصنف احتمال ارادة ابي بكر في روايته تلك جر نفع لنفسه يوجب تهمته بالكذب فيها فلا
يقبل منه ولم يقل احد بان التهمة لا توجب رد الرواية وهذا معلوم عند اولي التحصيل وقد خفي عليه ولما كون ما ذكره الناصب معلوما عند العامة فلا
استبعاد فيه لانها من موضوعاتهم فلا يبعد كونها معلومة للعامة دون الخاصة فافهم وثامنا ان ما ذكره من ان الميراث في قوله تعالى وورث
سليمان داود الاية ميراث العلم والنبوة مردود بان الميراث حقيقة في انتقال المال لغة وشرعا فاطلاقه على غيره مجاز لا يصار اليه الا بقرينة وليس فليس
وايضا لو كانت النبوة والعلم مما يورث لم يكن على وجه الارض الا الانبياء والعلماء اذ الميراث لا يجوز ان يكون لواحد من الورثة دون اخرى فلما خلق الله كان
نبيا هو آدم ع فلو ورث ولده نبوته وعلمه لوجب ان يكون جميع ولد آدم انبياء وعلماء وكذلك ولد ولده الى يوم القيمة ويلزم ايضا بطلان هذا
الحكم بان ورثة محمد قد ورثوا نبوته فهم انبياء فلا يجوز تقديم ابي بكر عليهم وان صح اخلافه كما ذكره وفي الناصب انكار يجوز تقديم المهدي على عيسى والحجة
الناصبة انهم لا يثبتون على طريقة واحدة لانهم اذا قال لهم الامامية ينبغي ان يكون الخلافة لعلي ع لئلا يخرج سلطان محمد من داره وقعر بيته قالوا انه سنة
هرقلية لا يجتمع النبوة والامامة في بيت واحد وههنا يثبتون بمذهبهم الهرقلي ويقولون ان النبي يتولد منه النبي ويرث منه النبوة وتاسعا ان ما
ذكره من اتفاق العلماء على ان المراد من دعاء زكريا هو النبوة والحبورة والامام يستجيب دعاءه لان الاجماع على ان يحيى قتل قبل زكريا آه مردود بما في تفسير
النيشابوري وغيره حيث رووا عن ابن عباس والحسن والضحاك ان المراد به وراثة المال فكيف يتجه دعوى الاتفاق وكذا دعوى الاجماع على ان يحيى قتل
قبل زكريا مردود بما في الكشاف وتفسير محمد بن جرير الطبري وغيرهما من التصريح بخلافه وايضا لو تم ما استند به بقوله لو كان المراد وراثة المال ما استجاب دعاءه
لدل على عدم استجابة دعاءه مطلقا لان يحيى اذا قتل قبل زكريا فلم يصل اليه ميراث نبوة زكريا ايضا والحاصل ان الميراث ان كان يقتضي التعدية في جانب — المال كذلك يقتضي التعدد عن الموروث خ ل
النبوة والحال ان استجابة الدعاء انما يلزم لو مات يحيى قبل زكريا باجله المسمى واما على تقدير قتله فلا يلزم ذلك لانه لو لم يقتل لبقي وورث من زكريا كما هو الحق
في مسئلة الاجال ويمكن ان يقال ان استجابة الدعاء ليس من شرائط النبوة خصوصا في كل امر حتى يقدح ذلك في نبوة زكريا ع ولهذا ما اجاب سبحانه
ونعم الا بقوله يا زكريا انا نبشرك بغلام اسمه يحيى لم نجعل له من قبل سميا الاية فعلم منه على انه لا مجال لحمل الاية على ارث النبوة لان الموالي في قول
زكريا اني خفت الموالي من ورائي هم الذين يرثون المال بالضرورة ولا يرثون النبوة بالاجماع ولان الموالي التي يخاف منهم ما كانوا صالحين للنبوة
لانهم كانوا اشرارا فلم يجعلهم الله انبياء فالمراد بقوله خفت الموالي اي خفت تضييع الموالي مالي وانفاقهم اياه في معصية الله عز وجل ولانهم لو كانوا
قابلين لها لما كان معنى للخوف عن حصول ارث النبوة اليهم وطلب غيرهم لان نبي الله عالم بان الله تعالى لم يعط النبوة لمن لا يكون اهلا لها وعاشرا ان
ما اجاب به عن مناقضة فعل ابي بكر في توريث علي ع السيف والعمامة بانه اعطاهما عليا لانه كان من المصلحة آه مدخول بان المروي ان عليا والعباس
اختلفا في ذلك لا اشتباها من جهة الميراث وحكم بها ابو بكر لعلي ع من جهة الميراث ما لان ابن العم اذا كان ابا عم الميت من الاب والام اولى من العم الذي
كان عم الميت من جانب الاب فقط لان المتقرب الى الميت بسببين اولى من المتقرب اليه بسبب واحد ولما العقد توريث العم مع البنت كما هو مذهب اهل السنة
ويؤيد ذلك ما مر نقلا عن كتاب العجم وذكره صاحب جامع الاصول من انه اخرج البخاري ومسلم والترمذي وابو داود والنسائي حديث مالك بن اوس بن الحدثان
قال ارسل الي عمر فجئته حين تعالى النهار والحديث في الفيء وسهم رسول الله وفيه قول عمر للعباس وعلي جئتني انت تطلب ميراثك من ابن اخيك وجاء هذا يطلب
ميراث امرأته من ابيها قال ابو بكر قال رسول الله لا نورث ما تركنا صدقة فرأيتماه كاذبا آثما غادرا خائنا انتهى وبما ذكرنا اتضح انتفاء
قول الناصب لو كان ميراثا لكان للعباس وارثا ايضا لانه كان العم ولو كان ملك الانتقال من بيت المال لكان على ابي بكر ان ياخذهما منهم في اول خلافة
وحين تخلف علي عن بيعته وقيل منازعة علي وعباس فيهما مرتين في زمان خلافة ابي بكر وزمان خلافة عمر كما يظهر من جامع الاصول وجه فتوجيه ايضا — ولعل النزاع من علي وعباس
لو كان من بيت المال لو كان اعطاهما لعلي من باب المصالح فان كان السيف لم يكن صالحا للعباس لكون علي اشجع فقد كانت العمامة صالحة له لو كان
العدل وتطييب خاطرهما يقتضي فصل النزاع بينهما بتوزيعهما بينهما على الوجه الذي اشرنا اليه واذ لم يقع ذلك دل على انه حكم بهما كاملا لعلي وجه الميراث
والحادي عشر ان قوله ليس للامام ان يقول هو صادق ولا يحتاج الى البينة لعصمته من الكذب آه مناقشة ضعيفة اخذها من كلام صاحب المواقف والشارح
الجديد للتجريد حيث قالا ليس للحاكم ان يحكم بشهادة رجل وامرأة وان فرض عصمة المدعي والشاهد وله الحكم بما علمه يقينا وان لم يشهد به شاهد

ينبو

انتهى ونحن نقول فيه انه ظاهر لانه قد فرض العصمة فيحصل العلم الضروري للحاكم بان المدعي صادق وانصف ان الحاكم ان يحكم بما علم فكان الحكم بالعصمة مع ان المال يثبت بشاهد ويمين وكان فدك لما لاجل تصرف فاطمة بلا منازع فيكون لها خراج وكيل لها عنه ومنعها منه وطلب الشهود منه وعدم قبول ذلك الشهود باطلا وانما المدعي انما افتقر الى الشهود لارتفاع العصمة عنه وجواز ادعائه بالباطل فاستظهر بالشهود على قوله لان لا يطمع كثير من الناس في اموال الغير وجحد الحقوق الواجبة عليهم واذا كانت العصمة مغنية عن الشهادة وجب القطع على قول فاطمة وعلى ظلم مانعها وطالب البينة منها ويشهد على صحة ما ذكرناه ان النبي ص استشهد على قوله في بيع ناقة الاعرابي فشهد له خزيمة بن ثابت فقال له النبي ص من اين علمت يا خزيمة ان هذه الناقة لي اشهدت ابتياعي لها فقال لا ولكني علمت انها لك من حيث علمت صدقك وعصمتك فاجاز النبي ص شهادته بشهادة رجلين وحكم بقوله فلولا ان العصمة دليل الصدق ويغني عن الشهادة لما صوب النبي ص شهادة خزيمة على ما لم يره ولم يحضره باستدلاله عليه بدليل صدقه وعصمته وعلى هذا فانا نقول انه ليس على ما نقل عنه ابن حزم من انه اذا هلكت الوديعة او ادعى من اودعت عنده ردها الى المودع فلا يمين عليه اذا كان ثقة واذا وجب قبول قول فاطمة بلا بينة لصدقها واستغنت عن الشهود لما ثبت ان الذي منعها حقها واوجب عليها الشهود على صحة قولها قد جار في حكمه وظلم في فعله واذى الله تعالى ورسوله بما اذى فاطمة وقد قال الله ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخرة واعد لهم عذابا مهينا وبالجملة لطلاق اية التطهير وعمومها مما خصصه فضل النبي ص بمن عدا المعلوم بين عصمتهم وصدقهم هذا ومن جملة دلائل عصمة فاطمة ما اتفق على نقله الامة من قوله ص من اذى فاطمة فقد اذاني ومن اذاني فقد اذى الله تعالى فلولا ان فاطمة كانت معصومة من الخطأ مبرأة من الزلل لجاز منها وقوع ما يجب اذاها به بالادب والعقوبة ولو وجب ذلك لوجب اذاها ولو جاز اذاها لجاز اذى رسول الله واذى الله تعالى فلما بطل ذلك دل على انها كانت معصومة حسب ما ذكرناه ومن المحشي تعصبا صاحب المواقف في هذا المقام انه بعد ما منع عصمة فاطمة استدل بقوله ص بضعة مني على الجواز قال لو اقتضى عصمة النبي ص فقد تقدم ما فيه انتهى فلينظر العاقل المؤمن الى هذا الرجل المتعصب انه يقدح في عصمة النبي ص وبضعته لئلا يلزم قدح في ابي بكر واي عصبية وظلم ازيد من هذا فلعنهم الله انى يؤفكون واما الثاني عشر فلان ما نقله من اعتراضه على ع مع اليهودي عند شريح فهو مما افتراه الخصوم لمد حجة الشيعة فلا يكون مسموعا وكفى في بطلانه حكم شريح وقول علي ع لست اهلا للقضاء آه واما قوله الغرض ان الامام والقاضي يجب عليهما مراعاة ظاهر الشرع آه فمدفوع بانه انما يجب مراعاتهما للظاهر اذا لم يحصل العلم لهما بالباطن بنفسه او بالعلم الضروري كما حصل بعصمة المعصوم كما مر وتعليم ان ابا بكر لم يفعل في قصة فدك بما كان يجب عليه واما الثالث عشر فلان قوله ولم يسمع ابو بكر شهادة الحسنين لصغرهما ولعدم سماع شهادة الفرع مردود بانه كيف خفي على امير المؤمنين باب مدينة العلم ان شهادتهما غير مقبولة للفرعية وللصغر ولو كان عالما كيف افهما شاهدين على ان عدم سماع شهادة الفرع انما ذهب اليه من ذهب لشبهة استند العمل الى ابي بكر فلا حجة فيه واما الرابع عشر فلان ما ذكره من شهادة ام ايمن كانت قاصرة عن نصاب الشهادة مدفوع بان الحكم بالشاهد واليمين قد دل عليه الخبر وليس نسخا لمقتضى الاية كما توهم اما اولا فلان الاية دلت على جواز الحكم بالشاهد والشاهد والمرأتين وان شهادتهما حجة وليس فيها ما يدل على امتناع الحكم بحجة اخرى الا بالنظر الى المفهوم ولا حجة فيه لتبين فيسمح بجواز نسخه بخبر الواحد واما ثانيا فلان قوله تعالى فاستشهدوا شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان يخير بين استشهاد رجلين او رجل وامرأتين والحكم بالشاهد واليمين زيادة في التخيير وهي ليست نسخا ومن قال ان الحكم بالشاهد واليمين نسخ لهذه الاية يلزمه ان يكون الوضوء بالنبيذ نسخا لقوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا وقد علم بهذا ان الحكم بقصور شهادة الرجل والمرأة عن نصاب الشهادة شيء توهمه بعض الجمهور من مفهوم الاية ولا خلاف عند الحق بما هو الحق في المسئلة مع ان اكثر الجمهور يقولون بجواز الحكم بتكميل البينة باليمين كما هو المشهور المذكور في كتبهم وبالجملة لا كلام في ان هذه المسئلة كمسئلة تخصيص الكتاب بالخبر الواحد خلافية بل الخلاف فيها مرجوح جدا حتى في اتفاق الائمة الاربعة على ان ثبوت المال بشاهد ويمين مذهب الخلفاء الاربعة وغيرهم فهل يكون وجه لوقوع منع رأي ابي بكر على الطرف الذي وجب تضييع حق اهل البيت واخذ ضياعهم وعقارهم الا قصد اضرارهم واهانتهم في فقرهم وانقيادهم واما قول الناصب ان ابا بكر ليس اقل قدرا من شريح آه ففيه ان عليا نقد بمساواة ابي بكر مع شريح يتوجه عليه سؤال الطعن على امير المؤمنين ع على شريح بقوله لست اهلا للقضاء آه ومن لا يكون اهلا للقضاء لا يكون اهلا للخلافة واما الخامس عشر فلان ما ذكره من ان غضب فاطمة كان من العوارض البشرية آه يدل على اعتقاده ان غضب فاطمة مع استدامته الى حين وفاتها كان غضبا باطلا وان الغضب الباطل مستثنى من قوله ص من اغضب فاطمة فقد اغضبني وفيه ان الله تعالى وكذا رسوله يجب ان يغضب لكل مسلم ومعاهد اذا غضب بغير الحق وان هذا الحديث وحديث يؤذيني ما اذاها ونحوهما العامل في باب فاطمة ع توجب اختصاصها بمنقبة ليست لغيرها بسبب اطلاق النبي ص في الحديثين واعلم بكلمة من وما المفيدتين للعموم كما تقرر في الاصول فدل على انها ع لا يصدر عنها غضب باطل وهو من اقوى الادلة على عصمتها ومطعن على من غضب عليها وبعد اللتيا والتي نقول ابن ابي الحديد في شرح نهج البلاغة انه قد تأمل ما تنكروا ولم لم يعامل ابو بكر مع فاطمة ع في فدك كما عامل النبي ص مع زينب بنته في التماسه عن المسلمين في امر اسرائهم ان يردوا اليها المال العظيم الذي بعثته لفداء زوجها ابي العاص حيث اسر يوم بدر كما نقل الشيخ ابن ابي الحديد الكلام في ذلك في شرح نهج البلاغة وبالجملة لو استنزل ابو بكر المسلمين عن فدك اما من عنهم كما استوهب رسول الله المسلمين عن فداء ابي العاص بان قال هذه بنت نبيكم تطلب هذه النحلة اطيبوا عنها انفسها لكانوا احسنوا وفعلوا ذلك لوبنا سوابها النبي في شرح الاحسان والتكرم فلا اقل من ان يستحقوا اللعنة بمعنى البعد عن مرتبة الابرار فان قلت يتوجه على ما ذكره ابن ابي الحديد انا نمنع امكان استيهابها ابي بكر فدك من المسلمين على قياس ما امكن النبي ص استيهاب ما بعثته زينب لاجل فداء ابي العاص لان المال الذي بعثته كان مشتركا بين جميع

اعرابيا نازع النبي ص في ناقة فقال ص ... فقال الاعرابي من يشهد لك ... فقام خزيمة بن ثابت فقال انا اشهد بذلك فقال له النبي ص اين علمت ... فقال لا ولكن علمت ذلك من حيث علمت انك رسول الله فقال النبي ص قد اجزت شهادتك وجعلتها شهادتين فسمي ذا الشهادتين

محصورين من المسلمين وهم غزاة يوم بدر فلم يكن لا يستحقها منهم بخلاف فدك فانه كان صدقة مشتركة بين سائر المسلمين الغير المحصورين فلو سلم كثرة المسلمين لوجود
في مدة خلافة ابي بكر وقبل فتح البلاد وبسط الاسلام كثرة لا تدخل تحت ضبط ابي بكر فمقبول من البين ان تلك الصدقة لم يكن فرضا واجبا محرمة على اهل البيت
بل انما كانت الصدقة المستحبة المباحة عليهم ايضا والصدقة المستحبة مما يجوز للامام تخصيصها ببعض المسلمين دون بعض كما ذكر من سيرة الثلثة سيما عثمان من انه
اعطى حكم بن العاص طريد رسول الله ثلثة الاف رقبة ومثل ثلثين الفا فلو كان ابو بكر في مقام التكرم مع اهل بيت سيد الانام لخصص فدكا بفاطمة ع ولما
جوز ابداء المسعف للحسن ع الملام الى يوم القيامة والذي يدل على اسعافها ان تلك الصدقة ان من جملة تركة النبي السيف والدرع والعمامة والبغلة فلو كانت تركة
النبي صدقة واجبة لكان كل ذلك داخلا في التركة معدودا من الصدقة الواجبة حراما على امير المؤمنين ع فكيف جاز لهم ترك ذلك عنده وكيف استحل امير المؤمنين
التصرف في ذلك مع علمه بانه مما حرمه الله عليه ثم يدل عليه ما رواه جماعة منهم ابن حجر المتأخر في صواعقه من ان العباس رفع عليا الى ابي بكر في مطالبته بالميراث
عن رسول الله من الدرع والبغلة والسيف والعمامة وزعم انه عم رسول الله وانه اولى بتركة النبي من ابن العم فحكم ابو بكر بها لعلي وكذا يدل عليه ما رواه جلال
الدين السيوطي الشافعي في تاريخ الخلفاء من ان فدكا كان بعد ذلك حبوة مع ابي بكر ثم عمر ثم اقطعها مروان ثم ان عمر بن عبد العزيز رد فدكا الى بني هاشم انتهى وانت خبير
بان جعل ابي بكر وعمر فدكا حبوة لانفسهما دون سائر المسلمين كما ذكره السيوطي يدل على انهما لو ارادا اعطاء فدك لفاطمة ع لما نازعهما احد من المسلمين
ولما توجه اليهما حرج في الدنيا والدين لكن غلبتهم العصبية وملكتهم الحمية الجاهلية فراموا بذلك تضعيف اهل البيت والظلم فقراء اهل البيت وهضم شوكتهم وانفضاض
موالهم وتشتت اشياعهم من حولهم لئلا يميلوا بذلك عليهم لانهم الباطلة هم الذين يقولون لا تنفقوا على من عند رسول الله حتى ينفضوا و
سيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون ثم ان ههنا حكاية مناسبة لهذا المقام فلا باس علينا لو اطلنا بذكرها الكلام وهي ان يحيى بن خالد البرمكي
سال عن هشام بن الحكم من تلامذة الامام ابي عبد الله جعفر الصادق ع بحضرة هرون الرشيد فقال اخبرني يا هشام عن الحق هل يكون في جهتين مختلفين قال
هشام الظاهر لا قال فخبرني عن نفسين اختصما في حكم في الدين وتنازعا واختلفا هل يخلوا من ان يكونا محقين او مبطلين او ان يكون احدهما محقا والاخر
مبطلا فقال هشام لا يخلو من ذلك قال يحيى بن خالد فخبرني عن علي والعباس لما اختصما الى ابي بكر في الميراث ايهما كان المحق من المبطل اذ كنت لا تقول انهما كانا
محقين ولا مبطلين قال هشام فنظرت فاذا انني ان قلت ان عليا كان مبطلا كفرت وخرجت عن مذهبي وان قلت ان العباس كان مبطلا ضرب الرشيد
عنقي ووردت علي مسئلة لم اكن سئلت عنها قبل ذلك الوقت ولا اعددت لها جوابا فذكرت قول ابي عبد الله ع وهو يقول يا هشام لا تزال مؤيدا بروح القدس
ما نصرتنا بلسانك فعلمت اني لا اخذل وعن لي الجواب في الحال فقلت لم يكن لاحدهما خطاء حقيقة وكانا جميعا محقين ولهذا نظير قد نطق به القرآن
في قصة داود ع حيث يقول الله عز وجل وهل اتيك نبؤ الخصم اذ تسوروا المحراب الى قوله خصمان بغى بعضنا على بعض فاي الملكين كان مخطئا واليهما
كان مصيبا ام تقول انهما كانا مخطئين فجوابك في ذلك جوابي بعينه فقال يحيى لست اقول ان الملكين اخطا بل اقول انهما اصابا وذلك انهما لم
يختصما في الحقيقة ولا اختلفا في الحكم وانما اظهرا ذلك لينبها داود ع في الخطيئة ويعرفاه الحكم ويوقفاه عليه قال فقلت له كذلك علي ع والعباس ره
لم يختلفا في الحكم ولا اختصما في الحقيقة وانما اظهرا الاختلاف والخصومة لينبها ابا بكر على غلطه ويوقفاه على خطائه ويدلاه على ظلمهما في الميراث ولم
يكونا في ريب من امرهما وانما كان ذلك منهما على حد ما كان من الملكين فاستحسن الرشيد ذلك الجواب قال المص رفع الله درجته ومنها ان طلب هو عمر بن
الخطاب احراق بيت امير المؤمنين ع وفيه امير المؤمنين ع وفاطمة ع وابناهما وجماعة من بني هاشم لاجل ترك مبايعة ابي بكر ذكر الطبري في تاريخه قال اتى
عمر بن الخطاب منزل علي ع فقال والله لاحرقن عليكم او لتخرجن للبيعة ذكر الواقدي ان عمر جاء الى علي ع في عصابة فيهم اسيد بن الحضير وسلمة بن اسلم فقال
اخرجوا او لنحرقنها عليكم ونقل ابن خزابة في غرره قال زيد بن اسلم كنت ممن حمل الحطب مع عمر الى باب فاطمة حين امتنع علي واصحابه عن البيعة ان يبايعوا
فقال عمر لفاطمة اخرجي من في البيت والا احرقته ومن فيه قال وفي البيت علي وفاطمة والحسن والحسين ع وجماعة من اصحاب النبي ص فقالت فاطمة تحرق
علي ولدي قال اي والله او ليخرجن وليبايعن وقال ابن عبد ربه وهو من اعيان السنة فاما علي والعباس فقعدا في بيت فاطمة وقال له ابو بكر ان ابيا فقاتلهما
فاقبل بقبس من نار على ان يضرم عليهما الدار فلقيته فاطمة فقالت يا ابن الخطاب اجئت لتحرق دارنا قال نعم ونحوه ذكره مصنف كتاب المحاسن وانفاس
الجواهر فلينظر العاقل من نفسه هل يجوز لمنقلبه مثل هؤلاء ان كان هذا نقلهم صحيحا عن ائمتهم وانهم قصدوا بيت النبوة لاحراقه ولاده ع على
شيء لا يجوز نفيه هذا الانتقام ولا يحمل بسببه هذه العقوبة مع مشاهدتهم تعظيم النبي ص لهم وكان ذات يوم يخطب فعثر الحسن ع وهو طفل صغير
فنزل عن منبره وقطع الخطبة وحمله على كتفه واصعد المنبر ثم اكمل الخطبة وبال الحسين ع يوما في حجره وهو صغير ففزعوا به فقال ص لا تزرموا على ولدي بوله
مع ان جماعة اخرى لم يبايعوا فهلا امر بقتلهم وباتي لغيبا وجب لا نسب الى هذه البيعة والنص عندنا دال عليها ولا العقل فهذا البعض ما نقله السنة
من الطعن في ابي بكر والذنب عنه على الرواة من السنة اشبه وقال الناصب خفضه الله اقول من اشنع ما افتراه الروافض هذا الخبر وهو احراق عمر بيت فاطمة
وما ذكر ان الطبري ذكره في التاريخ فالطبري من الروافض مشهور بالتشيع حتى ان علماء بغداد هجروه لغلوه في الرفض والتعصب وهجروا كتبه ورواياته
واخباره وكل من نقل هذا الخبر فلا يشك انه رافضي متعصب يريد ابداء القدح والطعن على الاصحاب لان العاقل المؤمن الخبير باخبار السلف ظ عليه
ان هذا الخبر كذب صريح وافتراء بين لا يكون افحش منه ولا ابعد من اطوار السلف وذلك لوجوه سبعة الاول ان بيت فاطمة كانت متصلا ببيوت
ازواج النبي ص ومتصلا بالمسجد وقبر النبي ص وهل كان عمر يحرق بيوت النبي والمسجد والقبر المكرم نعوذ بالله من هذا الاعتقاد الفاسد لان بيوتهم

قال في النهاية في الحديث انه بال عليه الحسن بن علي فاخذ من حجره فقال لا تزرموا ابني اي لا تقطعوا عليه بوله ١٢

فظهر انه كان عنادا مخصوصا باهل البيت منه نور الله مرقده

كانت

كانت متصلة معمولة من الكتان والسعف لا بابا فاذا احترق فوجب ان كان يحترق جميع البيت والمسجد والقبر الكريم اذ كان عمر نقلها على الحوائج جميع هذا
بخلاف الوقوع لانهم ولعل المعترض من تامل هذا علم انه من المفتريات الصريحة الثاني ان عموم بني هاشم واشراف بني عبد مناف وصناديد قريش كانوا حاضرين
كالقوافل البيت وعندهم السيوف اليمانية واذا بلغ امرهم الى ان يحرقوا في البيت لزمهم ان يطرحوا الغيرة ويتركوا الحمية واسا ولم يخرجوا بالسيوف المسلة فيقتلوا من قصد
احراقهم بالنار الثالث دفع الصائل على النفس واجب شرعا الدفع اثم واي صولة على النفس اشد من صولة الاحراق فكان يجب على علي ان يدفعه والا فيلزم القدح
في عصمته الرابع لو صح هذا دل على كمال العجز علي حاشا عن ذلك فان غاية العجز الرجل ان يحرقه هو واهل بيته وامرأته في داره وهو لا يقدر على الدفع وهذا
العجز يقدح في صحة الامامة الخامس ان امراء الانصار واكابر الصحابة كانوا مسلمين منقادين محبين لرسول الله صلعم كيف سكتوا ولم يكلموا ابا بكر في هذا
الاحراق اهل بيت النبوة لا يجوز ولا يحسن للناس لو كان هذا الامر واقعا لكان افحش واشنع من قتل عثمان وقتل الحسين ولكان ينبغي ان يكون منقولا في
جميع الاخبار لتوفر الغرائب والرغبات على نقل امثال هذا وما رأينا احدا روى هذا الا ان الروافض ينسبونه الى الطبري ونحن ما رأينا هذا في تاريخه و
ان كان فيه فانه خبر فلا اعتداد به لانه من الوقائع العظيمة المشهورة وفي امثال هذه لا يكتفى برواية واحد لم يوافقه احد اهل الحديث يحكمون بانه منكر
شاذ لان الوقائع العظيمة يتوفر الدواعي الى نقلها وحكايتها فاذا نقل مثل هذه الواقعة احد من الناس وجماعة من الجمهور لم ينقلوها من المتعصبين منهم فهو مغموز
عند اهل الحديث السابع انه يخالف هذا رواية الصحاح فان في الصحاح ذكر في بيعة علي لابي بكر ان بني هاشم لم يبايعوا ابا بكر الا بعد وفاة فاطمة
ولم يتعرض ابو بكر لهم وتركهم على حالهم وكانوا يترددون عند ابي بكر ويخلون في المشاورات والمصالح والمهمات وتدبير الجيوش فلما توفيت فاطمة
بعث امير المؤمنين علي الى ابي بكر وقال ائتني وحدك فجاءه ابو بكر في بيته فجلسا وتحدثا ثم قال علي لابي بكر انك استأثرت هذا الامر دوننا وانا كنا
نتعلق من هذا الامر ولا نحن اعزاء اهل لهذا ولكن كان ينبغي ان تؤخره الى حضورنا فقال ابو بكر يا ابا الحسن كان الانصار يدعون هذا الامر
لانفسهم وكانوا يريدون ان ينصبوا اميرا منهم وكان يخاف منهم الفتنة فتسارعت الى اطفاء الفتنة ولقد بايعني الانصار وان كان لك في هذا الامر
رغبة فانا اخطب الناس واقيل بيعتهم وابايعك والناس فقال امير المؤمنين الموعد بيني وبينك بعد صلوة الظهر فلما صلوا الظهر رقى ابو بكر
المنبر وقال ايها الناس وليتكم ولست بخيركم وعلي فيكم فقام علي وخطب وقال ان بيني وبين ابي بكر شيء في انه استأثر هذا الامر دوننا ولم يتوقف بحضورنا ولو
هو اولى بالخلافة ثم قال ابسط يدك لابايعك فبايعه بمحضر الناس وبايع بنو هاشم وتم هذا الامر برواية الصحاح في بيعة علي لابي بكر وهذا كان اطوار وهذا
الصحابة وهم لم يكونوا الملوك طالبين ولا في الحكومة راغبين وكان امرهم كغيرهم فان ابا بكر لم ينصبه اماما لياكل من اموال الناس ويتنعم بالتلذذ
فان اصحاب الصحاح من الرواة اتفقوا على انه لما ولي الخلافة اصبح يمشي في السوق وعلى رقبته اثواب يبيعها فجاءه اصحاب رسول الله وقالوا يا خليفة رسول الله
اندع الناس وتمضي تعمل في السوق فقال الحي حلالا ولو لم اعمل في السوق لضاعوا الذي مصل بكم في اوقات الصلوة واقيم بامر الخلافة واعمل في السوق لقوت
فجاء بحضرة امير المؤمنين علي واكابر الصحابة كعمر بن الخطاب وعثمان في المسجد ان اعينوا شيئا لابي بكر من بيت مال المسلمين ليعبد الله في عياله ويترك
عمل السوق لئلا يضيع امر المسلمين فعينوا له كل سنة الفي درهم فبقي سنتين من ايام خلافته او بعض الايام ثم من بيت المال فلما قرب وفاته قال لعائشة انهوا
جميع ما تحت يدي وادوا ما اخذت من بيت المال الى عمر ليصرفه في مصالح المسلمين فاني لا اريد ان اخذ بعد العمل شيئا فلما ادي ما اخذ من بيت المال بعث
الى عمر اجانة وجلسا واثوابا عتيقة كانت عنده فلما راها عمر بكى وقال لقد اتعب من بعده واوصى ابو بكر ان يكفن في اثوابه التي لبسها في ايام حيوته وقال
ان الحي احق بالجديد هكذا كان سيرتهم في الخلافة ثم ان المطهر الاعرابي اخذ يكتب لهم المطاعن فلعن من تبسط عن هذا ما ذكره من مطاعن الصديق وشيخ
المهاجرين والحمد لله الذي وفقنا لابطال مطاعنه على وجه يرضيه المؤمن الموافق ويسلمه المخالف المنافق لظهور حجته ووضوح برهانه ثم بعد هذا
نذكر مطاعن عمر الفاروق ونحن على ما وعدنا قبل هذا نذكر اولا شيئا يسيرا من فضائل امير المؤمنين حسبما ثبت في الصحاح فنقول وبالله التوفيق
امير المؤمنين عمر بن الخطاب من عدي بن كعب بن لوي ونسبه يتصل برسول الله صلعم في كعب بن لوي وهو كان قبل البعثة من اكابر قريش وصناديدها وامه كانت مخزومية
اخت ولبنت مغيرة وكان عمر في الجاهلية مهيبا معظما مقبول القول وكانت رياسة تنسب الى قريش والاستيلاء والقوة انتهت الى عمر وابي جهل وابي الحكم بن هشام
ولما بعث رسول الله صلعم واستولى الكفار على المسلمين لضعف الاسلام واختفى رسول الله صلعم في بيت الارقم مخافة سطوة الكفار ولم يقدر احد ان يظهر الاسلام
رسول الله صلعم دعا رسول الله صلعم اللهم اعز الاسلام باحد الحكم بن هشام او بعمر بن الخطاب فوقع الدعاء له فاسلم عمر صبيحة ليلة دعا فيها رسول الله ودخل على رسول
الله وهو كمل الاربعين لان باسلامه تكمل عدد المسلمين اربعين فقال يا رسول الله يا رسول الله اللات والعزى تعبدان علانية ويعبد الله سرا فخرج هو
والنبي ومشى الاصحاب ويقدمهم حمزة وعمر حتى دخلوا المسجد وصلوا في الحرم ثم رجعوا الى بيوتهم وقال الصحابة رسول الله صلعم ما زلنا في عز منذ اسلم عمر ثم كان
وزير رسول الله صلعم طول حيوته لا يصدر عن امر الا برأيه ومشاورته وكان ينطق السكينة على لسانه كما روي في الصحاح عن ابن عمر قال قال رسول الله صلعم ان الله تعالى
وضع الحق على لسان عمر وقلبه وفي الصحاح عن عقبة بن عامر قال قال النبي لو كان بعدي نبي لكان عمر بن الخطاب وكان مهيبا يخاف المنافقون والكفار وارباب
الفساد وفي الصحاح عن سعد بن ابي وقاص قال استأذن عمر بن الخطاب على رسول الله صلعم وعنده نسوة من قريش تكلمنه عالية اصواتهن فلما استأذن عمر قمن فبادرن
الحجاب فدخل عمر ورسول الله صلعم يضحك فقال اضحك الله سنك يا رسول الله ثم ضحك فقال النبي عجبت من هؤلاء اللاتي كن عندي فلما سمعن صوتك ابتدرن
الحجاب فقال عمر يا عدوات انفسهن اتهبنني ولا تهبن رسول الله صلعم فقلن نعم انت افظ واغلظ فقال رسول الله صلعم يا ابن الخطاب والذي نفسي بيده ما لقيك الشيطان

سالكا فجا اوطا الاسلام فجا غير فجك وهذا حديث نقله جمهور ارباب الصحاح ولا شك في صحته لاحد وهذا حجة على الروافض حيث يقولون ان بيعة ابي بكر كانت باختيار عمر بن الخطاب فانه لو صح ما ذكروا انه كان باختياره فهو حق لا شك فيه بدليل هذا الحديث لانه سلك فجا يسلك الشيطان فجا غيره وكل فج يكون مفارقا لا مناقضا لفج الشيطان فهو فج الحق لا شك وهذا من الامور العجيبة التي لم يجيبوا عن هذا الى الان بل عمر لا يتعدى ولا يحصى وقد كان راسخا في العلم متصلبا في الدين من الاشداء على الكفار كما هو مشهور معلوم لا ينكره الا الروافض الجهلة وفي الصحاح عن رسول الله انه قال بينا انا نائم رايت الناس يعرضون علي وعليهم قمص منها ما يبلغ الثدي ومنها ما دون ذلك وعرض علي عمر بن الخطاب وعليه قميص يجره قالوا فما اولته يا رسول الله قال الدين ثم انه اقدم صحبة رسول الله وحضر معه في جميع غزواته وكان صاحب المشاورة وكثيرا ما كان يقول لرسول الله افعل ولا تفعل وكان رسول الله يعمل برايه وينزل القران على نص قوله وروي في الصحاح عن رسول الله انه قال لقد كان فيما قبلكم من الامم محدثون فان يك في امتي احد فانه عمر وفي قصة اسارى بدر انه لما شاور رسول الله ابا بكر فاختار الفداء وشاور عمر فاختار قتلهم فمال رسول الله الى قول ابي بكر واختار الفداء وانزل الله ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى يثخن في الارض تريدون عرض الحيوة الدنيا والله يريد الاخرة والله عزيز حكيم فضله في المشاورة وقول عمر مختار عند الله ثم ان الاعرابي ابن المطهر لم يتصور انه في اخبار خلافة ابي بكر ثم لما توفي رسول الله كان يوافق ابا بكر في تهيئة الجيوش وانه من مراسم الدين والجهاد فلما انتهت اليه الخلافة اقام بلوازمها عشر سنين وفتح جميع اقطار البلاد واخذ الملك من قيصر وكسرى وعمل ما هو اغنى من ان يذكر ولولا عمر لم يكن قواعد الاسلام والسنة قائمة وسيرته في الخلافة غنية عن الذكر والتعريف حتى ان بعض العلماء قال سير عمر في الخلافة كثيرة واجلها انه لبث في الخلافة مدة عشر سنين ولم يمر عليه يوم واحد الا وقد فتح الله للمسلمين مدينة او عسكرا ولم يمض يوم جديد الا في فتح جديد وغنيمة جديدة ومع هذا لم يغير عمر سيرته وطريقته ولبس الخشن واكل الخشن وكان كاحد من المسلمين في تواضعه وتردده في الاسواق ولبسه الا لبسة الخلقة وكان يحمل الطعام على رقبته لايامى الغزاة واولاد الشهداء وبالجملة الاخبار في هذا اكثر من ان تحصى ثم جعلني اخو الزمان اعرابي صلكود ان النجس ابن المطهر وضع عليه المطاعن هاهنا نحن نجري على عادتنا في نقل كلامه واورد علينه فنقول وبالله التوفيق

ومنه الاهانة وعليه لنكتة انتهى واقول يتوجه على ما ذكره ما لا يحصى من الرد والايراد منها انها من افترائه على المصنف بنسبة احراق بيت فاطمة الى عمر لظهور ان المصنف لم يخبر بتحقق الاحراق بل بقصد الاحراق وجمع اسبابه واخافة اهل البيت وتهديدهم بذلك وهذا الخبر متواتر بل هو مما رواه المصنف عن جماعة من ثقات اهل السنة كما ترى وقد ذكر ذلك الشيخ الشهرستاني في كتاب الملل والنحل عن النظام من علماء المعتزلة ومنها ان هذا الناصب الشقي مع ادعاء الاطلاع على التواريخ واحوال العلماء والمصنفين وكونه من الشافعية لم يعرف بعد ان محمد بن جرير الطبري الشافعي فان هذا صاحب التاريخ الكبير والتفسير وذاك صاحب كتاب الايضاح وغيره في الامامة وهذا محمد بن جرير بن كثير بن غالب وذاك محمد بن جرير بن رستم وقد كتب النواوي الشافعي في كتابه الموسوم بتهذيب الاسماء وذكر ترجمة محمد بن جرير صاحب التاريخ فقال محمد بن جرير تكرر ذكره في الروضة وهو الامام البارع في انواع العلوم وهو ابو جعفر محمد بن جرير بن كثير بن غالب الطبري وهو في طبقة الترمذي والنسائي سمع عبد الملك بن ابي الشوارب واحمد بن منيع البغوي ومحمد بن حميد الرازي والوليد بن شجاع وابا كريب محمد بن العلا ويعقوب بن ابرهيم الدورقي وابا سعيد الاشج وعمرو بن علي ومحمد بن بشار وغيرهم من شيوخ البخاري ومسلم حدث عنه احمد بن كامل ومحمد بن عبد الله الشافعي ومخلد بن جعفر وخلائق قال الحافظ ابو بكر الخطيب البغدادي في تاريخ بغداد استوطن الطبري بغداد فاقام بها حتى توفي وكان احد الائمة العلماء يحكم بقوله ويرجع الى رايه لمعرفته وفضله وكان قد جمع من العلوم ما لم يشاركه فيها احد من اهل عصره وكان حافظا لكتاب الله عارفا بالقران بصيرا بالمعاني فقيها في احكام القران عالما بالسنن وطرقها صحيحها وسقيمها ناسخها ومنسوخها عارفا باقوال الصحابة والتابعين ومن بعدهم في الاحكام عارفا بايام الناس واخبارهم وله كتاب التاريخ المشهور وكتاب في التفسير لم يصنف احد مثله انتهى ما اردنا نقله وسيكذب هذا الناصب نفسه ويعترف فيما سيجيء من قصة نفي عثمان لابي ذر الى الربذة بان الطبري كان من ارباب صحة الخبر بل يكذب نفسه بعيد ذلك باسطر حيث قال ابنا احد وهذا الا ان الروافض ينسبون الى الطبري الخ فان هذه العبارة مشعرة بان الطبري ليس من الروافض فافهم واما الواقدي فهو على ما ذكره السمعاني في كتاب الانساب ابو عبد الله محمد بن عمر بن واقد الواقدي المدني قال السمعاني هو مولى اسلم سمع ابن ابي ذئب ومعمر بن راشد ومالك بن انس ومحمد بن عجلان وربيعة بن عثمان وابن جريج واسامة بن زيد وعبد الحميد بن جعفر وسفيان الثوري وجماعة كثيرة سواهم روى عنه كاتبه محمد بن سعد وابو حسان الزيادي ومحمد بن اسحق الصغاني واحمد بن عبيد الناسخ والحرث بن ابي اسامة وغيرهم وهو ممن طبق شرق الارض وغربها ذكره ولم يخف على احد عرف الاخبار امره وسارت الركبان بكتبه في فنون العلم من المغازي والسير والطبقات واخبار النبي والاحداث التي كانت في وقته وبعد وفاته وكتب الفقه واختلاف الناس في الحديث وغير ذلك وكان جوادا كريما مشهورا بالسخاء وولي القضاء بالجانب الشرقي منها وذكر انه ولد سنة ثلثين ومائة ووفاته في ذي الحجة سنة سبع ومائتين وفيه انه لما انتقل من بغداد من الجانب الشرقي الى الغربي حمل كتبه على عشرين ومائة وقر وقيل كان له ستمائة قمطر من الكتب وقيل ان حفظه كان اكثر من كتبه انتهى وكذا الحال في ابن عبد ربه وابن خزابه فظهر ان لا انكار تعنت وعناد فتدبر ومنها ان ما ذكره سود الله وجهه في الوجه الاول من ان بيت فاطمة كانت متصلا بالبيوت ازواج النبي صلعم لكن كونه متصلا بالمسجد وقبر النبي صلعم ممنوع لما روى ان بيت فاطمة كان في وسط البيوت فلا يلزم من احراق بيت فاطمة احراق المسجد واما ما ذكره من ان البيوت كانت معمولة من السعف الى آخره فان كان ماخوذا من بعض روايات البيت فهو مسلم ولا يلزم من ذلك مع كثرة ما شاهد من الادوات الطينية والحجرية تعدي الاحراق الى المسجد والقبر مع احتمال ان عمر لو استعجل ذلك لاقام قوما ممن يمنع التعدي بالماء والتراب وان اراد انها كانت مبنية من جريد الخشب والسعف فكذب بظاهر من الاخبار على انه لا يمنع احراق فاطمة التي هي بضعة من النبوة واولادها الذين هم افلاذ كبد

محمد بن جرير الطبري

فان قلت ان ... النار

لانبيا

لا يجيء باحراق صورته لكونه عمر النبي ص وسبطيه مع قولنا ان غصب الخلافة واخذ الفدك ظلماً اشد من جميع ذلك بمراتب عن لا يخاف لومة لائم في ذلك فبالطريق الاولى
ان لا يخاف في هذا مع ان ما ينكره الخصم هو قصد الاحراق لا الوقوع كما مرّ ومنها ان ما ذكره في الوجه الثاني والثالث والرابع غير متوجه لان الامر لم يبلغ الى
وقوع الاضرام والاحراق وانما وقع مقدماته كما مرّ ولو كان يبلغ الامر الى وقوع ذلك لاخذتهم العزة والحمية كما قال وردّ ضوء الصائل على كل حال ومع
هذا كما قوله هذا السكوت مع عين فاطمة وصويه النبي ع عليهم السلام من الصبر وعدم منابذة الثلثة انما كان لئلا يقع على المسلمين المستضعفين وحفظاً للدين لئلا
يرجع الناس الى الجاهلية الاولى فيشوّه الغنا بل يرتدّين بالفتنة في طلب ثارات الجاهلية الى غير ذلك لمصالح الخفية والجلية كما نقله ابن ابي الحديد في شرح
نهج البلاغة على ان ذلك معارض بفعل عثمان يوم الدار فانه لما دخل عليه محمد بن ابي بكر رض واخذ بلحيته وضرب نصول مقصه بينها على وجهه سلم عثمان نفسه لنفسه
للقتل ولم يطل يداً ولا سل سيفاً على محمد رض ومنها ان ما ذكره في الوجه الخامس من ان امراء الانصار واكابر الصحابة كانوا مسلمين آمر مردود بما سبق من ان الكثرة
والغلبة انما كان في طوائف قريش ومواليهم الذين اتفقوا على اخذ الخلافة من علي ع لما كان في صدورهم من ضغائن ثارات الجاهلية وكان الانصار مغلوبين
في ذلك الزمان ولهذا لم يتمكنوا من نصب امير منهم على انفسهم ومع هذا لما رأى قريش تفرق كلمة الانصار وجدوا بين الاوس والخزرج الحقد القديمة
التي كانت بينهم وقد اصلحها رسول الله ص ووطن اخذ لواء نبيهم سعد بن عبادة يوم السقيفة وانتهى امره من العجز الى ان مرّ اليهم كما مرّ وقد روي ان بعض
اوس على ابي بكر فقال الخزرجي لو ليث وسط الخلق على ما صنعت الاحسد على ابن عمك سعد واما التكلم في ذلك فقد مرّ وقوعه من سلمان وابي ذر ومقداد وبريدة
ومالك بن نويرة الحنفي وغيرهم من المهاجرين والانصار ولكن كان لمعاندة قريش قلوب لا يفقهون وآذان لا يسمعون كما قيل لقد اسمعت لو ناديت حياً ولكن لا
حياة لمن تنادي ونار لو نفخت لقد اضاءت ولكن انت تنفخ في رماد ومنها ان توجيه الناصب دخول اهل بيت النبي ص في الاخافة بالقتال لان القتال
النار عليهم وان كان هذا القتل اشنع من قتله هؤلاء في اما قتل الحسين ع فلو سلم ان ذلك كان اشنع منه فقد حصل الفرق بما ذكر من قصد الاخافة بالاحراق
وفعلية الاحراق وقصد احراق بيت النبي ص لا يكون اشنع من فعلية قتل الحسين ع بل القضية منعكسة نعم الاهانة الحاصلة من مجرد ذلك القصد للاخافة
قد انجرت الجرأة من بعدهم على قتل الحسين ع كما اشتهر انه نقل واحد عن بعض اكابر السادة فقال قتلوا الحسين ع في ارض كربلاء فقال لا بل في سقيفة بني ساعدة
يوم بويع ابا بكر فافهم واما ما ذكره في هذا الوجه انه لم ير الخبر في تاريخ الطبري فهو ضار فيه لان السالبة لا يقتضي وجود الموضوع مع انه لم ير اصل
التاريخ المذكور لندرته في بلاد العجم خصوصاً في زمانه فضلاً انه لم ير معينه لكونه فيه واما ما ذكره فيه من انه في امثال هذه الواقعة العظيمة لا يكتفي ما عنه
برواية واحد الخ فيه ان المصنف لم يكتف في اثبات ذلك على رواية واحد من اهل السنة بل ذكر رواية بعض من علماء اهل السنة وهم الطبري والواقدي وابن
عبد ربه وابن خيرانه ثم الاغماض عن ذلك مع تصريح المصنف بالتفصيل اهب ويتحيّر كما لا يخفى واما ما ذكره من ان اهل الحديث يحكمون بان هذا منكر شاذ لانه
القضية لكنه بان الخبر كان متواتراً في الطبقة الاولى غاية الامر ان بني امية لما بالغوا في اخفاء حقية علي ع وبطلان من نازعه في الخلافة حكموا باخفاء ذلك مدافعة
وانتفى تواتره في الطبقة الثانية والثالثة من اهل السنة وبقي تواتره بحاله بين الشيعة وبقاؤه الحاد بين اهل السنة اليهم مع مبالغتهم الاعداء في كتمانه دليل
على تواتره على ان حكمه بشذوذه ونكارته مخالف لاصطلاح اهل الحديث فان المنكر من الحديث على ما ذكره الطيبي في مقدمة شرح المشكوة هو ما تفرد به غير
ثقة وهذا الخبر كما عرفت قد رواه بعض من الثقات بل ازيد ومعنى الشاذ في اصطلاحهم قريب من المنكر وانه قد سبق في اوائل مبحث النبوة نقلاً عن
المواهب اللدنية للقسطلاني ان الطرق اذا كثرت وتباينت دل ذلك على ان للخبر اصلاً ومما قررناه ظهر ان حكم الناصب بجهالة الجماعة المذكورة مع
نصبهم في مذهب الشيعة تعصب محض بل تجاهل بحيث لا يجدي به نفعاً ومنها ان ما ذكره في الوجه السابع رواية عن الصحاح من ان ابا بكر لم يتعرض لهم امر مردود بان
ليس في صحيح البخاري ولا مسلم ان ابا بكر لم يتعرض لهم غاية الامر انهما ساكتان عن رواية ذلك المناقشة وانه المقصود الاصلي لو في الصحاح ذكر لحادثة بيت رسول
الله ص واما الحادثة الصحابة وقصصهم فيما جرى بينهم بعد وفاة رسول الله ص فقد استطر اما ما نحن فيه والمقصود نقله عن بيت رسول الله فلو لم يذكرها
لكان له وجه واما ما ذكره من انهم كانوا يترددون عند ابي بكر قبل بيعتهم اياه فهو من اضافات الناصب ليستر عنه فضائحهم عين ولا اثر واما قولها
لو فنيت فاطمة بنت امير المؤمنين ع الى ابي بكر الخ فهذا صحيح لكن انما وقع ذلك لانهم غلبوا بعد وفاة فاطمة ع على علي ع وادعوا انهم عليه فانهم كانوا يتهمون
من فطمة عن وجوه الناس ولهذا قال البخاري انها لما ماتت فاطمة ولم يعد وجوه الناس عن علي ع فالتجأ الى بيعة ابي بكر والناصب قد حذف هذا اللفظ من الحديث
فافهم واما في روايتهم ان عمر منع ابا بكر ان يدخل على علي ع واصحابه وحده فهذا يدل على ان كلا من الجانبين كانوا في معرض تهمة الغدر بالآخر فكيف كانوا
يترددون عند ابي بكر قبل بيعتهم اياه واما ما ذكره فيها عن ابي بكر لتمسك الخلافة من ان الانصار كانوا يريدون ان ينصبوا اميراً منهم لو فعل لذلك
لا يتعين الوجه لما مر من ان الانصار كانوا يريدون ان ينصبوا اميراً منهم على طايفتهم فقط لا خليفة على كل الامة وانما كان ارادتهم لذلك لئلا يغلب الخصم بعداً
على غصب الخلافة كما سبق فلا يصلح ذلك عذراً لابي بكر في تمسكه بالامر كما لا يخفى واكثر ما اورده الناصب هاهنا من ارباب الصحاح سقيم مع ركاكته
للزيادة والنقصان على وفق مطلبه الفاسد منها ما رواه من ان ما ذكره من ان ابا بكر لم ينصب نفسه اماماً ليأكل من اموال الناس ويتنعم بالذ ابداً فيه مرجع لا يتعبد
مضمونها من رواية عن مولانا علي بن الحسين ع ان الناس من خطر الدنيا والآخرة للدنيا الفانية ان لذة الرياسة الباطلة افضل من لذة الاموال
والنعم المباحة الحلالة فيرغب ذلك جمع طلباً للرياسة حتى اذا قيل له اتق الله اخذته العزة بالاثم فحسبه جهنم ولبئس المهاد والذي يدل على ان ابا بكر
كان حريصاً في الخلافة الادلة الدالة على غصبه الخلافة وتقمصه للامامة بالجلافة التي عبر بها من المطاعن والمثالب الدالة على بقيته اشتياقاً

واما ما ذكره من انه لما ولي الخلافة اصبح يمشي في السوق وعلى رقبته اثواب يبيعها آه فليس بمستبعد ولا يدل ذلك على زهده وتحمله لما مر من ان
خياطة الاثواب وبيعها كان حرفته التي اعتادها قبل الاسلام والعادة طبيعة ثانية يعسر تركها كما هو شأن [illegible] نظيره بجبر و[illegible] قزوين [illegible]
كالبحر [illegible] وشدائد [illegible] واما ما ذكره من قول الاصحاب عينوا لابي بكر من بيت المال شيئا لئلا يشتغل بعمل السوق ولا يضيع امر المسلمين فلا ادري ان ذم
اضاعة امر المسلمين كيف كان يتحقق بترك ابي بكر لعمل السوق هل كان يتفرغ عنه لتعليم المسائل الشرعية او باظهار آثار الشجاعة وقيادة الجيوش ولعمري انه
خياطته وعمله في السوق كان انفع من ذلك للمسلمين وبالجملة هذا كلام مضحك جدا ومنها ان ما ذكره من وصية ابي بكر الى عائشة ببيع جميع ما في يده
لاداء ما اخذ من بيت المال الظاهر انه كان مستورا لم يخبر به غير روح هذا الناصب الشقي الذي كان له معهم تعارف وايتلاف في مجندة الارواح الا
فليس لغيره من اولياء ابي بكر عنه خبر ولا لما ينقلهم عنه اثر واما قوله واوصى ابو بكر ان يدفن في اثوابه التي يلبسها ايام حيوته آه ففيه انه لو فصل ذكر كان
المناسب ان يزيد على ذلك ويضم اليه ما افتراه ايضا له اولياءه من انه مات شهيدا لعدم سنه بالسم الذي جعله يهودي في طعام ثم بعد ذلك وصيته بدفنه في ثوبيه
بيان من مقررات الشرع ان الشهيد يدفن في ثيابه اللهم الا ان يقال بل يعفو بعض ذلك ما ذكره مؤلف روضة الاحباب من ان ذلك الثوب قد ضم ثوبين
جديدين يكفن فيهما واما ما ذكره من صفة ابنته المطهرة بالاعرابي فهو مما لو صح يشابه بانه نبطي وكانه زاد الاعرابي بكسر الهمزة من الاعراب بمعنى الاظهار
بان يكون الغرض انه يظهر اسرار المخالفين [illegible] شامهم [illegible] على المخالفين [illegible] واما اللعين [illegible] توجه الى هذا الناصب الشقي اظهر من ان
[illegible] يطرد في [illegible] حيوته عن [illegible] بالعهد الى [illegible] الدهر [illegible] في [illegible] له من نواصب الدهر وقد نشأ المصدق [illegible] عز الدين
[illegible] في شريف مشهد مولانا ومولى الثقلين امير المؤمنين كانه قبل في ذلك حشر غلامان عمر باعمر حشر غلامان علي باعلي ومنها ان ما
ذكره من اتصال نسب الاب الى الملوك مع بعد الاتصال لا يغني من جوع فان ابناء النبي كانوا عندنا موحدين مسلمين
ولا فضل في ذلك لبعض اهل السنة كالشيخ جلال الدين السيوطي في رسائله الثلث المعمولة في هذا الباب فانهم الى الناس كانوا كفارا
مشركين كما لا يخفى وقد سمعت قوله تعالى في قصة نوح وابنه انه ليس من اهلك انه عمل غير صالح الاية واما قوله ان عمر كان قبل البعثة من اكابر قريش وصناديدها
فكذب ظاهر لم يعهد له عمدة وغاية امره قبل الاسلام انه بعد ما كان كابنه خطاب حطابا كما سينقله [illegible] عن [illegible] في كتاب العقد [illegible] ما ذكره صاحب
الاستيعاب [illegible] النواتج الى كان يقع بين [illegible] قريش وبينهم وبين غيرهم وفي روضة الاحباب وغيرها انه عند [illegible] تفاخر بعض قبائل العرب
مع بعض هو كان يتفاخر من قبل قريش ويذكر مدائحهم ومثل هذا الرجل في لسان اهل ايران يسمى [illegible] وفي لسان اهل الهند يسمى
بهات [illegible] واما ما ذكره في نسبه من انه [illegible] المغيرة [illegible] المعهود في مثل هذا المقام نسبة المرء والمرأة الى الاب دون الاخ ثم انهم اختلفوا
في ام عمر فقال بعضهم انها حنتمة بنت هشام بن المغيرة وانكر صاحب الاستيعاب كون حنتمة بنت هشام وقال انها ابنة عمها وهو رد على الناصب كما
لا يخفى ويؤيده ما حكى ان حنتمة المذكورة ولدها هشام بن المغيرة [illegible] ولد حين مات [illegible] الطريق فاخذها [illegible] عليها
نفر الخطاب تحطيها [illegible] منكحها [illegible] وهذا هو الحق الذي رواه محمد بن شهر آشوب وغيره ولكن لما راى الناصب ان في هذا شناعة لعمر اضطربوا واختلفوا في
اصلاحه فتحيروا [illegible] وتحيرت كلماتهم كما ترى واما ما ذكره من ان عمر كان في الجاهلية مهيبا ففيه ان ذلك في ايام الجاهلية جهل او تعصب لان هيبة الاسلام
ينبغي ان يكون اكثر من هيبة الكفر ولا ان ابن عباس وصف في مسئلة العول بانه كان مهيبا فهبته وكانه في ايام الاسلام واما كونه معظما ايام الكفر
فغير ظاهر [illegible] غاية امره كما نقلنا عن الاستيعاب وروضة الاحباب سفارة قريش وذكر مدائحهم عند المفاخرة ومثل هذا الرجل لا يكون معظما عند اهله كما
ترى وتسمع والله اعلم واما ما ذكره من ان عمر [illegible] قريش كانت له فلم ينصوله معنى محصلا فليبين ذلك اولياءه حتى ينظر في صحته وفساده واما ما رووا
من دعاء النبي بقوله اللهم اعز الاسلام بابي الحكم بن هشام او بعمر بن الخطاب فهو من موضوعاتهم اذ من البين ان عمر لم يكن عدلا لابي الحكم لا في العظمة
ولا في الشجاعة ولا في الجند والحشم بل لم يكن نسبة بينهما الا في البشرية فكيف يتوقع النبي عز الدين باسلامه كتوقعه باسلام عمر واما قوله ودخل على
رسول الله وهو كمل الاربعين كان باسلامه تكمل عدد المسلمين اربعين فقد كذب فيه في كلا التكميلين اما في الاول فلانه قد زاد على اربعين في ذلك الوقت
ولعل الشقي الغبي رق فهما وذكاء في هذا المقام فاحترز عن القول بالزيادة مع قصد الاستلزام الخلل في اسلام عمر لما رووا عن النبي انه قال من يبلغ
اربعين ولم يحمل العصا اخذ عصا وفسروا العصا بالاسلام ويدل على الزيادة اختلافهم في عمر ابي بكر حال وفاته فقال صاحب الاستيعاب اختلف في سن
عمر يوم مات وقيل توفي وهو ابن ثلث وستين كسن النبي وسن ابي بكر يوم توفي وقيل ابن بضع وخمسين وقيل ابن خمس وخمسين وقيل ابن اربع وخمسين وقيل
ستين انتهى ومن هذا يعلم حال سن ابي بكر ولعل الناصب لاجل ما ذكرنا انهم لم يتعرض لما نقلنا عنه بيانا لزمان ابي بكر ليتهما مبدأ اسلامه ومبلغ عمره في ذلك
الزمان فافهم واما في الثاني فلان صاحب روضة الاحباب قال ان اسلامه كان بعد اربعين رجلا واحدى عشرة نسوة وعلى قول تسع وثلثين رجلا وثلثة عشر نسوة وعلى
قول ثالث خمس واربعين رجلا واحدى عشرة نسوة وعلى قول رابع اربعين رجلا وعشرة نسوة اللهم الا ان يبنى على القول الاول والرابع ويحذف النساء عن الاعتبار
وفيه ما فيه على ان في تعليل احد التكميلين بالآخر سخافة وسماجة لا يخفى واما ما حكاه عن اصحاب رسول الله من انهم ما زالوا في عز منذ اسلم عمر فهو كذب
مبني على ما سبق من كذبهم على رسول الله انه دعى بقوله اللهم اعز الاسلام بابي الحكم او بعمر بن الخطاب وكيف يدعى العز عند اسلامه مع ان بعد اسلامه هاجر جماعة
من المسلمين الى الحبشة وهاجر النبي مع جماعة الى المدينة وقعد من بقي في مكة كما رواه ابو بكر [illegible] واما ما ذكره من ان عمر كان وزير رسول الله طول حيوته لا يبعد

عمر

عن امر الله امره وشأنه فقد ترك الكلام في تحقيق كلّ من لوازمه الرأي والمشورة فنذكر على ان الحصر المدلول عليه بقوله لا يصدر عن امر الا بامره آه مذكور آنفا
منافيا لما في شأن ابي بكر انه يفعل بحضرتهما معا اذا ثبت موافقة ابي بكر وعمر في جميع ما شاورهما النبي منه وطنفهما سبره الناصب بعد ذلك من ان رسول الله شاور ما
بكر في اسارى بدر فاختار الفدا او شاور عمر فاختار قتلهم فقال رسول الله الى قول ابي بكر واختار الفدا انتهى واما ما رواه من نزول قال الله تعالى وضع الحق والسكينة
على لسان عمر فمن متشابه موضوعات القوم وكيف ينطق من لحيتها بان السكينة ينطق عن لسان عمر مع ان صفوان لسان عمر يخطر فيما نهي عنه وامر اكثر من ان تعد ولا روايح
من ماثر الفقه حتى قال في سبعين مسئلة على ما اشتهر لولا علي لهلك عمر وما رواه الناصب في تصديق ذلك عن ابن عمر من قبل السنة ابن ابي يرتبه اللهم الا ان يريد
بالحق الذي وضعه الله على لسان عمر قوله كل الناس افقه من عمر حتى المخدرات في الحجال فان هذا ليس يمنع فيه المجال واما ما ذكره من ان النبي قال لو كان بعدي نبي لكان
عمر فمع انه موضوع كما يقربه يدل على ان عمر كان مستجمعا للصفات النفسية الكاملة الحاصلة في الانبياء فبمنع منافيا لما ذكره الناصب سابقا من منع مساواة علي مع
النبي في الصفات النفسية المقتضية لنيل صاحبها منصب النبوة فتذكر واما ما ذكره من ان عمر كان مهيبا يخافه المنافقون والكفار ففيه ان هذا مع ما ينكر
نوع تكرار لما سبق مدخول بانا لم نسمع كونه مهيبا في اعين الكفار والمنافقين بل كان الامر بالعكس ولهذا انهزم عنهم في خيبر وحنين وغيرهما من غزوات النبي
ثم كان مهيبا في اعين الناس المسلمين كما قال ابن عباس انه كان مهيبا فهبته وهذه المهابة لم يكن ناشئة عن صولته في الدين كما هو شأن المتقين بل كان مهيبة
القول عن غلظة طبعه وفظاظته وكراهة منظره وضخامة منه كما قيل في مجوله عبد الرحمن الجامي شعر جامي آنکه در بهارنامها غول از مهابت
حمله کرد کرد مبع پاک تو راستکوه چیست کوهر و قناده در مبرز واما ما ذكره من حديث سعد ابن ابي وقاص وزعم انه من الالزامات للشيعة فاوهن من بيت
العنكبوت وكيف يصح حديث سعد بن وقاص الذي هو من اعداء امير المؤمنين وامثالها مما ذكر في كتب اهل السنة حجة الزامية للشيعة وهو ظاهر على
انه محصل ما نسبه الى الشيعة من انهم يقولون ان بيعة ابي بكر كان باجتهاد عمر ليس من مخترعات الشيعة بل هو العرق الوثقى في اهل السنة بعدما انصفوا
ورجعوا خائبا عن اثبات الاجماع وهو مذكور في كتاب المواقف وقد ذكرناه سابقا فتذكر ثم اقول ان ظاهر حديث سعد يلوح الحكم بما سلكه عمر في سائر
ما مضى من ايام حيوته الى زمان هذا الخطاب فلو صح لزم ان يكون ما مضى عليه من الكفر والفسق حقا والاسلام باطلا او بطلانه ظاهر ولا يفيد ثبوت
هذا النهي في سائر ايامه الباقية على ظاهر الاسلام كما هو مطلوب الخصم اذ غاية ما يلزم منه ان يكون ما سلكه فعل مخاطبة النبي اياه بيا ابن الخطاب حقا لا ما سلكه
في شتى الاحوال ولو في الاستقبال حتى ما سلكه في بيعة ابي بكر من الضلال والاضلال على انا نقول ان هذا الحديث لنا لا علينا فانه من مخترع جوامع الكلام
والظاهر انه اراد بقوله سلك الشيطان فجا غير فج عمر انه يغني عن الشيطان في ذلك الفج فيطمئن من قلبه ولا يبقى له حاجة الى ان يسلك ذلك الفج بنفسه وذلك يدل على
كمال شيطنته وعصيانه والحاصل ان مدلول هذا الحديث استعظام سلوك عمر بحسب الضلال والاضلال كما ان مدلول قوله في حديث اخرما ابليس الشيطان
من بني آدم الا اتاه من قبل النساء استعظام جهة الاضلال الحاصل من قبل النساء على ما صرح به سيد المحققين قدس سره الشريف في اول ...
من حاشيته على المطول ومما يؤيد التوجيه المذكور ما روى في المشهور من ان النبي قد اتاه ابليس اللعين ليتوب على يديه فقال له النبي انما يقبل الله تعالى
توبتك ان تزور قبر آدم عم فرجع قاصدا لزيارته فرآه عمر في الطريق وساله عن حاله فاخبر ابليس عما جرى بينه وبين النبي وما امره من زيارة قبر آدم
لقبول توبته فقال له عمر ويحك يا ابليس فلما سجد بامر الله تعالى لآدم حين حيوته مع ماله من الحسن القبول ثم تسجد له بعد وفاته ومن امر الرسول فرجع
ابليس باغواء عمر عما امره به النبي وسلك الفج الذي كان عليه فقال بعض الشعراء مخاطبا لعمر انه كان ابليس يغوي الناس كلهم فانت يا عمر اغويت ابليسا ولعمري
ان حال هذا الناصب الاحمق المعاند فيما التزم به من لوازم الاعراب يشبه بحال الحمار الذي قيل في حقه بعض الاشعار ذهب الحمار ليستفيد لنفسه قرنا فاب وقد نما
اذنان ولو حمل هذا الحديث على معنى رواه ابن حجر في صواعقه من ان الشيطان لنفر منه ماعمر وما رواه من ان الشيطان يلقى عمر الا خر بوجهه فنقول بعد تسليم
ان الحديث المحمول عليه ليس موضوعا انا ونعلم ان الشيطان لم يهب آدم وهو في الجنة محفوفا بالملائكة حتى يحمل اليه واخرجه منها ولم يهب انبياء نبي وحتى القى
بينهم العداوة والبغضاء ولم يهب موسى عمران حيث قتل الرجل قال ان هذا من عمل الشيطان وقال الله تعالى وما ارسلنا قبلك من رسول الا اذا تمنى القى
الشيطان في امنيته وروى عن رسول الله انه قال ان الشيطان ليغان في قلبي كل يوم سبعين مرة حتى استغفر الله تعالى فالشيطان لم يهب ولم يفر عن رسول الله
ولا عن الرسل قبله وانتم جعلتموه يهاب عن عمر ويفر منه ويسلك طريقا غير طريقه اما قال الله تعالى ان الذين تولوا منكم يوم التقى الجمعان انما استزلهم الشيطان
وكان عمر من القوم المنهزمين فكيف يستزله ويهابه ولقد تحير جيتي لا تدرون كيف تكذبون وقد وردت كلا مكم اشبا رتي في وجوهكم والنعم
كالمجون واما ما ذكره الناصب من ان عمر كان راسخا في العلم فالظاهر الرسوخ على ما ذكر سابقا من انه لا يعتبر في الملكة الراسخة في شيء من الاخلاق وسيما بنا
فلا تحتاز ان يصدر عن صاحب ملكة العصمة ذنوب لا يحصى ومن صاحب ملكة الشجاعة فرار لا يتناهى ومن صاحب ملكة العلم جهالات لا تستقصى والا فقد كان
الرجل في الجهل ثاني ابيه وراسخا فيه كما لا يخفى على لبيب واما ما رواه عن صحاحهم السقام من حديث جرة عمر وقاوبل ذلك الدال فيه ان الظاهر من حديث القميص
جره بله على الارض فهو اولى بان يأول بانه يجر الدين تحت رجليه وحاشا عن النبي ان يأول جر الذيل الذي يدل على البطر والتجبر ويستلزم تلوثه بالقاذ
ورات بالدين وای تناسب بين ذلك بالدين واما قوله وحضر معه جميع غزواته فغير مسلم كما يدل عليه كلام روضة الاحباب وقوله كان صاحب المشاورة تكرار
مكرر لا طائل تحته وقد تقدم ما فيه مكررا واما ما ذكره من ان النبي كان يعمل برايه مدفوع بما مر من مخالفته في اسارى بدر وغيره وما ذكره من ان القرآن كان
ينزل على تصديقه عند المسلم واما ما رواه عن الصحاح عن النبي انه قال قد كان فيما قبلكم من الامم محدثون آه لو سلم صحته فالظاهر ان المحدث المذكور بتخفيف ...

الاول لا يشتبه على من عرف المبتدع في الدين وبدع عمر من اداء صلوة التراويح جماعة ونحوها مما سيذكره المصنف في مطاعن عمر كثيرة فانتظرها ولما ما ذكره من تشويشه في قضية استماله واى القرآن نزل على اخيتا قول عمر فقد قدمنا الاشارة الى انه لا يجوز ان يظن احد مع التوسل بتمام رسولنا انهم يستعملون اداء مهم تدبيرهم ثم تدبير الله تعالى وامره وامام تمام ببعض من اسرار الله وطبقه وتدبيره في وجوه متفرقة منهم من حرب النبي صلى الله عليه وسلم الى نقلهم الى ما خبر الى غير ذلك ومن كان الله مدبره ومختار الله منفرد فانه كان مستغنيا عن مشاورة رعيته وتدبيرهم وهذا مما لا يجوز ان يظنه ذو فهم في رسول ولا نبي ولا حجة الله بل هو بملاحظة ابناء مشورته مع لحوق الى ان شاء الله بيده وغير ذلك من الامور كان لاختبار حالهم واستعلام بواطنهم من خلوص الوداد وشوائب الفساد ولما اشار النبي صلى الله عليه وآله على الوجه المعهود الى الاصحاب في تلك الاسارى اشار اليه جماعة منهم ابو بكر بالفداء وجماعة اخرى منهم عمر بالقتل واغلظها كون الابن نازل لن يحسب من عمر واخيتا قوله بخصوص لو كان منفردا فيما اختاره ولهن فلبس في ذلك وسلم فان كان في ذلك مدح لعمر ففيه قدح لابي بكر فلا يجد استراحة التشا في ابي بكر ووجهنا كلام اخر للسيد المرتضى قدس سره وحاصله ان ما اشار اليه عمر انما كان موافقا الاصل الوحي السابق الذي خالفه الاصحاب بارتكابهم اخذه قوله تعالى فضرب الرقاب واضربوا منهم كل بنان فبعد ما خالفوا وارتكبوا الاسر لغير المصلحة وكان استبقاؤهم اولى والنبي صلى الله عليه وآله لم يعمل برايه بكر الابتداء وافق ما نزل الوحي به عليه وعلى هذا انعكس القضية لان راي عمر لم يوافق الوحي الثاني الذي وقع عليه القرار واما وافق الوحي الاول الذي خالفوه ولاجله وقع العتاب والله اعلم بالصواب واما ما ذكره الناصب من انه لما توفي رسول الله كان يوافقا ابا بكر في تهمته الجيوش وقتال مرتدين اهل ردة مع مخالفته عمر لابي بكر في قتال مانعي الزكوة وغير ذلك فهم كان موافقا له في غصب الخلافة واخذ فدك وسائر ما ظلموا به اهل البيت واما فتح البلاد فانما كان باشارة علي ع وتدبيره وفي هذا المنع سر اخر لا يخفى على المتامل واما قوله لولا عمر لم يكن قواعد الاسلام والسنة قائمة ففيه ان اقامة قواعد الاسلام والسنة انما يكون بالعلم باحكامهما وقد عرفت جهل عمر بهما انهم كان يروج بعض القواعد بغلبة او دفع التهمة وحفظ السلطنة المحبوبة اما قوله ان سيرته في الخلافة غنيمة على ذكره والتعريف فمسلم لكن في اعطائه الولاية للفساق كمغيرة بن شعبة ونحوه حتى لا يخرجوا عليه ويمشي امر خلافته وهذا كان عبد الرحمن بن عوف يطلب البيعة عن علي ع بشرط ان يعمل معهم بسيرة الشيخين وامتنع ع عن ذلك لما عرف من ضلال سيرتهما حتى عدلوا عنه الى عثمان وخذلوا عليا واما حكم بغير عمر كما كان في زمان رسول الله من عدم الظلم على عباد الامة فمسلم الاعلى اهل البيت كما روي عن مولانا الصادق ع انه لما سئل عنه لماذا الخلق يميلون الى ابي بكر وعمر دون عثمان فاجاب بانهما كانا ظالمين لما النسبة الى جمهور الخلايق الا بالنسبة الى اهل بيت النبي واما عثمان فكان ظالما عليهم فلهذا انتقموا منه فليتامل فيما حضرنا في ابطال ما ذكره في فضائل عمر وسيأتي ان شاء الله تعالى في ابطال ما ذكره لاصلاح مطاعنه بما يلوح عليه طريقة التوفيق وانتبه الحق بالتحقيق وبالله التوفيق وهو خير صاحب ورفيق قال المصنف رفع الله درجته

المطلب الثالث في المطاعن التي نقلها السنة عن عمر بن الخطاب نقل الجمهور عن عمر مطاعن كثيرة منها قول عن النبي صلى الله عليه وآله لما طال مرضه ودواة وكتف اكتب فيه كتابا لا تختلفوا بعده واراد ان ينص حال موته على ابن عمه علي فمنعهم عمر وقال ان نبيكم ليهجر فوقعت الغوغاء واختلفوا وتحير النبي فقال اهله انه لا ينبغي عند النبي هذه الغوغاء فاختلفوا فقال بعضهم احضروا ما طلب ومنع اخرون فقال النبي ابعدوا هذا الكلام في صحيح مسلم وهل يجوز مواجهة العامي بمثل هذا السفه فكيف بسيد المرسلين انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول هذا الحديث مذكور في الصحاح ولكنه التحويش او غيره والصحيح انه لما طلب رسول الله الدواة والكتف قال عمر ان رسول الله قد غلبه الوجع وعندنا كتاب الله فقال بعضهم احضروا ما طلب وقال بعضهم لا تحضروا ووقع الاختلاف فقال رسول الله قوموا عني فلا ينبغي عندي التنازع واما قول ان نبيكم ليهجر فليس في البخاري وان سلمنا صحة الرواية فالهجر هو الكلام الذي يقوله المريض فيكون المعنى موافقا لما في بعض الصحاح والمراد انه يتكلم بكلام المريض وهو متوجع فلا اشارة في هذا واما منع عمر عن كتابة الكتاب فقال العلماء ان عمر خاف ان تكتب رسول الله اشياء لا يفهمها المنافقون لغلبة وجعه فيقع الاختلاف بين المسلمين وقال بعضهم ان رسول الله تكلم بكلام المريض لانه يريد الكتابة كما يقول المريض ناولوني فلانا وفلانا وهو لا والاول الظهر لان عمر في ايام صحة رسول الله كثيرا ما كان يقول له افعل فلانا ولا تفعل فلانا وكان رسول الله يوافقه رايه فكان له هذا المنصب والعلم عند رسول الله ايام الصحة فجرى على عادته لان الكتابة لم يكن من دابه كما ذكرنا ومن علم احوال عمر مع رسول الله طول الصحبة يتعجب من هذا ثم ما ذكر انه اراد ان ينص حال موته على خلافة علي فهذا من باب الاخبار بالغيب لم لا يريد ان ينص بخلافة ابي بكر وقد وافق هذا ما روينا عن عائشة انه قال ادعى لي ابا بكر اباك حتى اكتب له كتابا ثم هذا مما ناقض لما ادعاه من النص الصريح فانه يدعي النص في ذلك المشهد ثم يقول انه اراد ان ينص وهذا انه اعتراف منه بعدم النص انتهى **واقول** كان الناصب الشقي الشتري في هذا الفصل بما فيه عمر فلم يات الا بالطامات واما نقله الحديث في صحيح مسلم واقع على الوجه الذي نقله المصنف ولفظ الهجر يهجر مذكور في صحيح البخاري غاية الامر انهم في ذكروا له لصلحة ما هو مفسد النامل في اطراف الكلام ان المصنف قدس سره صرح ويقول ان هذا الكلام في صحيح مسلم وهذا الشقي الجاهل يتجاهل ويقول في الجواب ان قولهم ان نبيكم ليهجر ليس في البخاري ثم ان الشيخ ابن الحجر العسقلاني في مقدمة شرح البخاري ما نقله الى كتب اللغة المتداولة انا الهجر هو الهذيان ويطلق على كثرة الكلام الذي لا معنى له انتهى وهذا الناصب الشقي يخالفه تفسيره ويفسر بكلام المريض فلم يلزم ان لا يكون صريحا في معنى الهذيان حتى يتاتى له ان يقول لعدم اشتمال لعبارة عمر مع ابن الان نكا كان قولنا فلان يتكلم بكلام المريض معتادا في مقام التزامه لو نحو ذلك اشار الادب فحاطر ثم كيف يطلق في شان النبي انه هذى وانه يتكلم بكلام غير مطلوب مع ما ورد في شانه من قوله تعالى ما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى ومع ما ذكر في المشكوة وغيره انه

نعم طلب كتابة الكتاب في مخالفة الاصحاب وصدّ العترة امرهم بثلث قال اخرجوا المشركين من جزيرة العرب واجيزوا الوفد بنحو ما كنت اجيزهم وهل يكون هذا مقاله من غلبه الوجع ويتكلم بهذيان المرضى كلا لا يتكلم بنسبة هذا الى سيد الانبياء الا الذي في قلوبهم مرض وقد اعترف النووي على ما نقل عنه الكرماني في شرح البخاري بتنزيه النبي صلعم في مرضه ايضا عن كلام المرضى حيث قال في الجواب عما اورد في هذا المقام من الطعن على عمر اعلم ان النبي معصوم من الكذب ومن تغيير شيء من الاحكام الشرعية في حال صحته وحال مرضه ومن ترك بيان ما امر ببيانه وتبليغ ما اوجب الله عليه تبليغه وليس هو معصوما من الامراض والاسقام العارضة للاجسام مما لا نقص فيه ولا فساد في شريعته ثم قال وقول عمر حسبنا كتاب الله ردّ على من نازعه لا على امر النبي انتهى وفي كلامه الاخير بحث سيجيء عنقريب ان شاء الله تعالى واما ما نقله الناصب عن علماء السوء من ان عمر خاف ان يكتب النبي شيئا لا يفهمه المنافقون آه فمع ان حاصله يرجع الى الخوف عن ان يكتب هذيانا وهذا رافيه دليل على نفاقهم في الدين وخروجهم عن الطريق الواضح المبين واين يقوى كان في المدينة من المنافقين من يحتاجوا الى عرض كتاب النبي عليه او يعتدّ بفهمه ويصنّا في ذلك الباب ثم كيف يوجب عوجاج فهم شرذمة قليلة من المنافقين الخاملين وقوع الاختلاف بين جماهير المسلمين الذين كانوا لاوضاع الكلام فاهمين لولا ان غالب من يحترز عنهم من المسلمين كانوا مخالفين للنبي وآله الطاهرين مع انا نعلم ان طعن المنافقين وشرهم لم يكن اشدّ وافحش مما فعله هو بحضرة النبي من نسبته الى الهجر والهذيان ومن العجائب ان النبي قال ايتوني بقرطاس اكتب لكم كتابا لن تضلوا بعده ابدا ولم يتبدلوا قوله ولم ينقادوا الامر بل قالوا انه قد غلبه الوجع واخوى الهجر والهذيان ولما كتب ابو بكر في مرض موته الذي استخلف عمر فان عدل فذاك ظني به ورأيي فيه وان بدّل وجار فلكل امرء ما اكتسب عملوا وصيته وانقادوا الامر واخذوه بمنزلة النصوص مع ان كتابة ابي بكر كان على وجه يقيم الناظر في مقام الطعن والتردد حيث تردد في شان عمر بقوله فان عدل وان بدل وكتابة ووصية النبي كان على وجه القطع والتعيين حيث قال اكتب لكم كتابا لن تضلوا بعده ابدا والعجب من هذا انهم يستدلون على خلافة عمر بانه يكون نص عليه بها مع ان ذلك وقع منه في حال المرض باجماع الكل فكيف لا يحتمل كلام ابي بكر الهذيان والهذيان ويحمل كلام النبي ذلك فهل كان ابو بكر اكمل من النبي واتمّ ولنعم ما افاد بعضهم في هذا المعنى شعر

اوصى النبي فقال قائلهم قد ظل يهجر سيد البشر ورأوا ابا بكر اصاب ولم يهجر وقد اوصى الى عمر

وبالجملة منع النبي عن كتابة الوصية التي وصفها بكونها امانا للضلالة عن الامة قبيح شرعا وعقلا ويلزم منه اضلال عمر واضلاله للمسلمين وابقاء الفتنة وابقاءها بين المؤمنين كما صرح به القاضي امير حسين اليزدي الشافعي في شرحه الديوان المنسوب الى امير المؤمنين ع حيث قال بالفارسية اول فتنة كه در اهل اسلام واقع شد آن بود كه پيغمبر ص در مرض موت فرمود دهلو الكتب لكم كتابا لن تضلوا بعده ابدا وعمر گفت ان النبي قد غلب عليه الوجع وعندكم القرآن حسبكم كتاب الله ونزاع بمرتبه رسيد كه پيغمبر ص فرمود قوموا عني لا ينبغي عندي التنازع انتهى فعلى هذا يكون منع عمر لذلك سببا لضلال الخلق وابقاء للفتنة التي قد استمرت بين المسلمين وقد صح عن النبي انه قال الفتنة نائمة لعن الله من ايقظها فافهم واتقهم قوله حسبنا كتاب الله كلام مموه لا يرجع الى حاصل سوى نقض عهد الغدير والغدر على حضرة الامير لان كتاب الله تعالى قرآن صامت غير ناطق ولاشتماله على المجمل والمأول والمتشابه والمطلق والعام والناسخ والمنسوخ والمجاز والمشترك والمشكل ونحوها لا يقدر كل احد ان يستنبط حقايق احكامه فيحتاج الى امام عالم راسخ ناطق يجعله كاشفا عن دقائقه وقد اعترف بذلك المولى الفاضل العارف الطبلي الانصاري الشيرازي الشافعي في بعض مكاتيبه حيث قال بالفارسية سير راه بجز نمايد نمیتوان یافت وگفتن انکه چون کتاب الله وسنت رسول الله در میانست بمرشد چه حاجتست بآن ماند که مریض گوید چون کتب طب هست که اطبا نوشته اند چه احتیاج باطبا رجوع باید کرد که این سخن خطا است زیرا انکه نه هر کس فهم کتب طب میسراست واستنباط از ان میتوان کرد ومراجعت باهل استنباط مهمات کرد که ولو ردوه الى الرسول والى اولي الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم کتاب حجت صدا اهل علم است که بل هو آيات بينات في صدور الذين اوتوا العلم ناطق دانند چنانچه حضرت امير المؤمنين ع فرموده انا كلام الله الناطق وهذا كلام الله الصامت انتهى وايضا اكثر الاحكام الشرعية انما استنبط من الاحاديث النبوية واما كتاب الله تعالى فآيات الاحكام فيه انما هي خمسمائة آية وظاهر ان الاحكام المستنبط منها الى الان كم يكون فكيف يصح ان يقول عمر ان جميع احكام الدين حسبنا كتاب الله تعالى نعم حسبه كتاب الله خصما منتقما منه يوم القيمة حيث اضاع واضاع قرينه المدلول عليهما بقوله اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي اهل بيتي الحديث واما قول الناصب فيكون المعنى موافقا لما هو في بعض الصحاح آه ففيه اعتراف بانا انكره مبتلية لدين وقوع لفظ الهجر في الصحاح فانهم ثم مبتلية في اصلاح الكلام بقولوا كما يقول المريض اولوني فلانا وهو لا يريد تعيين الاعتراف يكون ذلك هذيانا فكيف يصلح به ما افسد الدهر واما ما ذكره من ان عمر كان يقول كثيرا للنبي ص في ايام صحته افعل فلانا ولا تفعل فلانا آه فحاشا النبي عن ان يحتاج الى امر وناه وداع وزاجر ولعله اشتبه الامر على الناصب فظن ان الذي كان يقول له عمر ذلك هو صاحبه ابو بكر الذي كان يلتمس الناس في خلافته ويقول لهم ان لي شيطانا يعتريني فان استقمت فاعينوني وان زغت فقوموني كيف وقد ادب الله اصحاب النبي ونهاهم في محكم كتابه ان يدخلوا بيته ويتكلموا معه عن غير سبيل الاذن وان يرفعوا اصواتهم فوق صوته وان يجهروا عنده في القول لتحيرته لك عن الادب واما قوله ومن علم احوال عمر مع رسول الله ص وطول صحبته لم يتعجب من هذا فعجاب باق من علم مقام رسول الله وعظم شانه ونزّه بيانه عن ما يبديه بالوحي الالهي وامن بين صميم القلب خلوص البال كان حقيقا بان يتعجب من هذا التعجب من وقوع الحال واما ما ذكره عن ان قول المصنف ره اراد ان ينقص حال عمر وتعلق على جلالته علم من انبأ الاخبار بالغيب ففيه ان الاطلاع على الغيب قد يكون بالهام الله وتائيده بالحدس والتفرس كما ورد من قوله ص اتقوا فراسة المؤمن وقد علم ذلك للسلف الحاضرون هناك بقرائن موجبة لعلمهم بذلك واخبروا به من بعدهم فلا يلزم الاخبار بالغيب

قرا وهم الله

واما ما ذكره من انه لم لا يجوز ان يكون نص بخلافة ابي بكر فهذا انه لو احتمل ارادة النبي صلى الله عليه وآله لهذا لما منعه عمر ومن معه لما تقرر بينهما من محبة كل واحد منهما لصاحبه
وبغضهما لعلي عليه السلام ولان سبق النص في يوم الغدير على علي عليه السلام كان قرينة واضحة على انه صلى الله عليه وآله اراد ان يجدد عهده ويصححه ويؤكد الحجة عليهم فمنعهم ذلك عمر ولم
عليه وتشبثه الهذيان كما مر ومن انكر ذلك فقد ابتهم وجحد انه واما ما رووه عن عائشة فلا يوافقه مع ما ادعاه وقد بينا ما فيه عند نقله الحديث
في جملة النصوص الواردة بحسب زعمه في ابي بكر نعم قد تبرا منها لفظا لله في قوله اكتب له وهذا نهاية الحديث ليخدع امثاله من الاغبياء ويوقع في اوهامهم
انه يدل على النص وهو في هذه النهاية والتمويه حقيق بان يستعيذ من الجهل ويختم كما ختم الله على قلبه بالقصور واما ما زعم من ارادة النبي صلى الله عليه وآله للنص على علي
حال موته انما يقتضي تسبق النص عليه حال الصحة فذلك يدل على انه لم يعرف معنى التناقض ولا يلزم ان يكون تكرار النص على شيء في الكتاب والسنة فاكثر ابوابهما
تبيانه من باب التناقض وبطلانه ظاهر ونفصل الكلام وتحقيق المرام في هذا المقام الذي زلت فيه اقدام الافهام ان حاصل الروايات المتفق عليها بين اهل السنة
انه لما قال صلى الله عليه وآله ايتوني بدواة وقرطاس اكتب لكم كتابا لن تضلوا بعده منع عمر عن ذلك وقال ان الرجل ليهجر حسبنا كتاب الله ثم لما ظهر شناعة هذا
القول من عمر وجعلوه مطعنا عليه وقدحا في استحقاقه للخلافة اضطرب اولياؤه في اصلاح ذلك فوضع بعضهم رواية انه قال اهجر بهمزة الاستفهام
وصيغة الفعل الماضي وبعضهم رواية اهجر بالهمزة ولفظ المصدر وبعضهم بدله عن اصله وقال انه قال ان النبي صلى الله عليه وآله قد غلبه الوجع ولو بصلح العطاء
ما امتد الدهر اذ لا وجه للاستفهام في ذلك ايضا لان الوصية كانت سنة مؤكدة في شريعة النبي صلى الله عليه وآله ولم يكن في كلامه المشتمل على طلب الكتاب ليكتب ما
يهتدوا به عن الضلالة بعده شيء لا يليق صدوره بالعقلاء الاصحاء فالذي حمل عمر على الاستفهام المذكور مع ان قبح مجرد الاستفهام ايضا
الجرأة ليس بدلالة على تجويز عمر صدور الهجر والهذيان عن النبي صلى الله عليه وآله وهذا القدر سواد في استخفافه وجهله بعلو مقام النبي صلى الله عليه وآله فلا مخلص عن الطعن بهذا ايضا واما حمله على
الاستفهام الانكاري فهو مجرد هوس ومن ذا الذي ظهر عنه من الحاضرين هناك اعتقاد ان النبي صلى الله عليه وآله يهجر حتى احتاج عمر الى الانكار عليه بذلك الاستفهام
الانكاري وايضا لا ارتباط له بما ذكره بعده متصلا به من قوله حسبنا كتاب الله لظهور ان هذا انما يلائم بعد الجزم بكون ما قاله النبي صلى الله عليه وآله هجرا غير مغن للامة
عن تجشم الاستنباط من كتاب الله تعالى وايضا لو كان عمر قائلا لذلك على وجه الاستفهام الانكاري لما انجر الامر الى التنازع والاختلاف
بين القوم الحاضرين هناك ومن المشهور المتواتر ان منع عمر عن احضار الكتاب وغلظته في تلك العبارة المشتملة على الهذيان صار سببا لحصول النزاع
والاختلاف هذا وقد نقل القاضي عياض المالكي في كتابه الموسوم بالشفاء في توجيه هذا الاختلاف وجوها رأينا ان ننقلها مع بيان ما فيها
من الهذيان والهذر الصادر عن اوليائه عمر توضيحا للمرام وسدا لباب الوساوس والاوهام فنقول قال اختلف العلماء في معنى هذا الحديث وكيف اختلفوا
بعد امره عليه السلام ان يأتوه بالكتاب فقال بعضهم اوامر النبي صلى الله عليه وآله يفهم ايجابها من ندبها من اباحتها بقرائن فلعل قد ظهر من قرائن قوله عليه السلام لبعضهم ما فهموا انه
لم يكن منه عزمة بل امر ردّه الى اختيارهم وبعضهم لم يفهم ذلك فقال استفهموه فلما اختلفوا كف عنه اذ لم يكن عزمة ولما رأوه من صواب رأي عمر ثم هؤلاء
قالوا ويكون امتناع عمر اما اشفاقا على النبي صلى الله عليه وآله من تكليفه في تلك الحال املاء الكتاب وان تدخل عليه مشقة من ذلك كما قال ان النبي صلى الله عليه وآله اشتد به الوجع وقيل
خشي عمر ان يكتب امورا يعجزون عنها فيحصلون في الحرج بالمخالفة ورأى ان الارفق بالامة في تلك الامور سعة الاجتهاد وحكم النظر وطلب الصواب فيكون المصيب
والمخطي ماجورا وقد علم عمر تقرر الشرع وتأسيس الملة وان الله تعالى قال اليوم اكملت لكم دينكم وقوله عليه السلام اوصيكم بكتاب الله وعترتي وقول عمر حسبنا كتاب الله رد
على من نازعه لا على امر النبي صلى الله عليه وآله وقد قيل ان عمر قد خشي تطرق المنافقين ومن في قلبه مرض لما كتب ذلك الكتاب في الخلوة وان يتقولوا في ذلك الاقاويل كادعاء
الرافضة الوصية وغير ذلك وقالت طائفة اخرى ان معنى الحديث ان النبي صلى الله عليه وآله كان مجيبا في هذا الكتاب لما طلب عنه لا انه ابتدأ بالامر به بل اقتضاه منه بعض
اصحابه فاجاب رغبتهم وكره ذلك غيرهم للعلل التي ذكرناها واستدل في مثل هذه القصة بقول العباس لعلي انطلق بنا الى رسول الله صلى الله عليه وآله فان كان الامر فينا علمنا
وكراهة علي هذا وقوله والله لا افعل واستدل بقوله دعوني فان الذي انا فيه خير اي الذي انا فيه خير من ارسال الامر وترككم وكتاب الله وان تدعوني
من الذي طلبتم وذكر ان الذي طلب كتابة امر الخلافة بعده وتعيين ذلك هذا اقوال الكل هذيانا وهجرا اما الاول فلانه مجرد احتمال ورجم بالغيب وفي الظلام
مع ان الاصل في الامر الوجوب فلا يعدل عنه الا بقرائن ظاهرة ولم يظهر قرائن خلافه بل العلم ثابت ومن هنا في الظلام ما دعت وكيف لا يفهم عزم النبي صلى الله عليه وآله في ذلك مع انه امر بصيغة
الامر الذي للوجوب كاشفا عن تحقيقه وتأكيده بقوله لن تضلوا ابدا واما قوله ولما رأوه من صواب رأي عمر ففيه انه من اين علم اصحاب ابو بكر وما وجه صوابه
لذلك المتقدم الا ان يقال انهم فهموا انه صلى الله عليه وآله يريد بيان النص على خلافة علي عليه السلام بعده كما يقوله الامامية فصوبوا مواضعتهم على ما كانوا يرومون لخلافة على
منع عمر عن ذلك ويثبت مطلوب الامامية ويصح جميع الوجوه المذكورة بل جميع المناقشات التي ذكرها اهل السنة في باب الامامة لعنوا بالملائكة لا يخفى
ولما ما ذكره من تعليل امتناع عمر عن كتابة بذلك الشفاقة على النبي صلى الله عليه وآله وان لا يتكلف في تلك الحال مشقة املاء الكتاب فمدفوع بانه لم يكن يكتب
تلك الوصية مع قلتها تحتاج الكتابة بخط وحركة بدن وقلم حتى يحتمل لزوم المشقة بما اشتهر من قولهم مشقة الاقلام التي هي اشق الاقدام وشق الاقلام لانه
كان امينا لا يكتب ولا يقرأ من الكتاب شيئا وان كان املاء فان يلقي عبارة الوصية الى الكاتب ولا مشقة في ذلك مع قلتها كما لا يخفى وايضا لو لم يكن في ذلك
على تلك المرة بل اخفاء الكتاب على الوجه الاكمل مع انه مؤيد بالوحي متعضد بالملائكة فلا وجه لذلك الاشفاق البارد فان النبي صلى الله عليه وآله اعلم بحال نفسه
والمشفق على نفسه من غيره واما ما ذكره من انه خشي عمر ان يكتب امورا يعجزون عنها فيحصلون في الحرج بالمخالفة ففيه ان هذا الخوف لا وجه له لا
فلا مدفع قبل ذلك في طول ايام نزول الوحي وملازمة النبي صلى الله عليه وآله حيث علموا يقينا ان الله تعالى ورسوله لم يكلفوا احدا بشيء من التكاليف الشاقة ولا جعلوا

قوله تعالى في مواضع من كتابه لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقوله يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقوله ص بعثت بالملة السهلة السمحة الى غير ذلك ابن نشا خوف ان يكتب النبي ص في هذه الحالة ما يعجز عنه الامة اللهم الا ان يقال ذلك بناء على انه لما كان النبي ص في تلك الحالة في معرض التكلم بالهذيان والخلط والخبط في الكلام كما حكم به عمر احتمل ان يكتب ما يخالف القرآن او ما يوقع بينهم الفتنة وهذا وقوع فيما هرب عنه كما لا يخفى واما الثاني وهو المقصود بقوله وحسبكم عمر آه ففيه ان رأي عمر مصلحة مخالفة لامر النبي ص عين الكفر لقوله تعالى ما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة واما ما ذكره من انه قد علم تقرر الشرع وتأسيس الملة وان الله تعالى قال اليوم اكملت لكم دينكم الآية فحاصله ان ما طلبه النبي ص وقصده من كتابة الكتاب لا فائدة له بعد كمال الشرع فلا حاجة اليه وهذا في مرتبة اعادة كلام عمر والحكم بهذيان النبي ص والا فامره ص لا يكون الا بموجب الوحي فلا يكون الا لفائدة جديدة والرد عليه رد على الله تعالى وهو في حد الشرك بالله تعالى وايضا لو كان معنى قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم ما فهمه عمر للزم ان لا يصدر شيء من احكام الدين عن النبي ص بعد نزول هذه الآية ولا يقول به الا جاهل او معاند واما الثالث وهو المعني بقوله وقد قيل ان عمر خشي تطرق المنافقين آه ففيه ان هذا لا يصلح سببا لترك النبي ص وطعن المنافقين ومن في قلبه مرض لم يزل بما عنده في كتاب الله تعالى فضلا عن سنته وخطابه بل ذلك انما كان لخلاص المؤمنين من اصحابه لا سيما وقد اكد بقوله لن تضلوا ابدا وما زعمه من ترتب فائدة الاجر على المصيب والمخطي فهو ممنوع معارض بان الحكم الاجتهادي الخطائي ربما يترتب عليه مشقة عامة لجميع الامة وهذا لا يوازيه فائدة حصول الاجر للمخطي فقط واما ما ذكره من كتابة ذلك في الخلوة فمكذب ظاهر لما روي في المشهور من حضور بني هاشم ووجوه المهاجرين والانصار عند النبي ص يومئذ ويؤيد ذلك ما روي من كثرة اللفظ واللغط والصوت عند نزاعهم في كتابة الكتاب وعدمه واما ما ذكره من تطرق الخصماء بقول المنافقين في ذلك بادعاء الوصية ففيه ان ادعاء الوصية لذلك انما وقع للمنع عن الكتابة فلو ترك النبي ص حتى يكتب الكتاب في شان ابي بكر كما زعم النواصب عليهم ما استحقوا لما ادعى الشيعة ذلك بالجملة المستند الذي زعموه هاهنا في ادعاء الشيعة انما وقعت من منع عمر للكتابة لا من الكتابة كما ظنه فالنظر ليس كما ينبغي وايضا نحن نعلم كما اشرنا اليه سابقا ان طعن المنافقين لم يكن اشد وافحش مما فعله هو بحضرة النبي ص من نسبته الى الهجر والهذيان فعلم ان منعه من ذلك الكتاب لم يكن للخوف عن امثاله من المنافقين بل لاغراض فاسدة لا يخفى على اولي النهى وايضا لو خاف عن هؤلاء من كتابة النبي ص عند غلبة الوجع وشدة المرض لكان اولى بالخوف والمنع عند ما كتب ابو بكر في مرضه الوصية المتضمنة لاستخلاف عمر مع ان عليا قد طعن فيه في الخطبة الشقشقية بقوله فيا عجبا بينا هو يستقيلها في حياته اذ عقدها لآخر بعد وفاته لا يقال انما لم يمنع عمر كتابة ابي بكر لعدم حضوره عند حال تحرير الكتابة لانا نقول على هذا كان لو اخرج ان يكتمه ويخفيه عند ما وصل اليه ويعمل بالنحو الذي وجب عليه لدينه خصوصا وقد كان كتاب ابي بكر على وجه يقيم الناظر في مقام الطعن والرد فيه في شان عمر كما ذكرنا سابقا فكتب انه ان عدل فذاك ظني به وان لم يعدل فسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون وفي رواية ان بدل او حاف فلكل امرء ما اكتسب كما ذكر في شرح المقاصد وغيره ووصية النبي ص كانت على وجه القطع واليقين حيث قال اكتب لكم كتابا لن تضلوا بعده ابدا وايضا يدفع انكار عمر لكتابة ابي بكر الوصية له ما روي من انه لما كتب ابو بكر وصيته وارسله بيد رجلين ليقرأ على الناس قال الرجلان مخاطبين للناس هذا ما كتبه ابو بكر فان قبلتموه نقرأه والا نرده فقال طلحة اقرأه وان كان فيه عمر فقال له عمر من اين عرفت ذلك وليس فيه فقال طلحة وليته امس وولاك اليوم الرابع وهو المعني بقوله وقد قيل انه كان من النبي ص بطريق المشورة والاختبار آه ففيه انه لم يكن تلك الحال حال الاختبار والابتلاء سيما وقد علم النبي ص حالهم في طول مدة صحبتهم ولخبرهم فيه مرارا ولم يكن ايضا من قبيل طرح الامام المسئلة على القوم ليختبر ما عندهم من العلم لان مقاماتهم قد تعرف كما قال تعالى وما منا الا له مقام معلوم واما الخامس وهو المعني بقوله وقالت طائفة ان معنى الحديث آه ففيه ان هذا احتمال جزم به الامامية حيث قالوا كان مقصوده ان يكتب شيئا في تعيين علي ع للخلافة بعده كما اشار اليه هذا القائل اخيرا بقوله وذكروا ان الذي طلب كتابة امر الخلافة بعده وتعيين ذلك لو لم يضل عن ذلك نقول لا فرق بين امر الذي يبدأ به النبي ص من عند نفسه وبين ما اقتضاه غيره ثم امر به ص في وجوب امتثاله لان الكل بمقتضى الوحي كما عرفت واما استدلال هذه الطائفة بقول العباس لعلي ع انطلق بنا الى رسول الله ص آه فقد اطبق ان عليا ع كان ملازما لخدمة النبي ص ايام مرضه فلا معنى لقول العباس له انطلق بنا آه وانما يفتري هذا القول على عباس تلك الطائفة الذي تقرروا معنى الحديث على ما ذكروا ويؤيده ان هذا غير مذكور في صحاح القوم وايضا اذا كره علي ع السؤال عن ذلك وحلف ان لا يفعل كما ذكره المفتري من الذي سأل ذلك عن رسول الله ص واقتضاه منه واسنده لامتهم بقوله ص دعوني فان الذي انا فيه خير لو سلم صحته فلا دلالة فيه على ما زعموه لان ذلك انما كان ردا على نزاع الحاضرين هنا لمع ان فيه من التدافع ما لا يخفى لان قوله ص دعوني يشابه الاجابة عنهم او لا وامره بقوله ايتوني اكتب لكم كتابا لن تضلوا بعده وهو ظاهر جلا والعجب من القوم كيف يحملون ظواهر الآيات التي فيها عتاب الانبياء ع على ترك الاولى على ظواهرها ويحكمون عليهم بالمعاصي والخطاء مع دلالة العقل على وجوب تنزيههم عن ذلك مع وجود المحامل لظواهر تلك الآيات ويتركونها ويحملونها ويحملون كلام عمر الذي ظاهره المنكر ومرتبته اقل من مرتبة الانبياء باضعاف على غير ظاهرها وهم قوم من جواز حمله على ظاهره مع ان كلامه لا يحتمله ويتركون العمل بظاهره بغير تأويل واضح وهلا نسأوا بينه وبين الانبياء الذين هم محل التعظيم وما ذاك الا من قلة الانصاف وكثرة الاعتساف وشدة تسترهم للحق الابلج وتسرعهم الى ترويج الباطل اللجلج ثم اقول يمكن ان يستدل من هذا الحديث ونظائره الواقعة في مرض النبي ص على ارتداد المنقصين لخلافة علي ع في ذلك الكتاب بوجوه الاول مجرد منع عمر وظهور كونه مريدا لخلافة ابي بكر ليكون نقيضا يا ما او لا وسيلة الى تقمصه اياها ثانيا امتنع منع النبي ص عن كتابة ذلك الكتاب بالغرض اسقرابها خلافة ابي بكر حتى دخل الناس في بيعته

فينبغي للساعي كما ذكره الفاضل التفتازاني في شرح المقاصد حيث قال كيف يتصور القدح من عمر في امامة ابي بكر مع ما علم من مبالغته في تعظيمه وانعقاد
البيعة له ومن صيرورته خليفة باستخلافه وكان هذا العهد بينهما معقودا قبل ذلك فاشتاق جهود قريش المتظاهرين لعلمهم وجددوا لهذا العهد
بالنفاق الى ابي عبيدة الجراح بعد تنصيص النبي بخلافة علي ع يوم غدير خم ولهذا الغرض تخلفوا عن جيش اسامة ونحن نعلم قطعا انه لو لم نعلم عمر من النبي
يريد ان يؤكد ما صرح به من خلافة علي ع في يوم الغدير وغيره لما منع النبي عن الكتابة ولم يات في مقابل النبي بما اتى به من الكفر والهذيان الشايع
بحضرة ابن عباس وغيره عند تذكر تلك الواقعة وكثرة بكائه حتى بل دمعه الحصى كما رواه البخاري وغيره من انه لو لم يتحقق له ارادة النبي كتابة
الوصية بخلافة علي ع لما عبر عنه بالرزية والبكا ولهذه الحيثية انه لم يقع بعد النبي بين امته رزية ومصيبة توجع ابن عباس وبكائه لهذه
المثابة والتعبير عنها بقوله الرزية كل الرزية سوى الاختلاف في امر الخلافة وامر خلافة ابي بكر خاصة الثالث ما نبهم من ذكر اهل السنة رواية ابن عباس
مشتملا على ذكر وصايا ثلثة في مقام الاجمال وسكوتهم عن الثالث ونسيانهم له في مقام التفصيل حيث روى البخاري في كتابه في باب هل يستشفع
لاهل الذمة انه اوصى ع عند موته بثلث اخرجوا المشركين عن جزيرة العرب واجيزوا الوفد بنحو ما كنت اجيزهم ونسيت الثالثة وفي باب مرض النبي ووفاته
واوصاهم بثلث قال اخرجوا المشركين من جزيرة العرب واجيزوا الوفد والثالثة اما ان سكت عنها واما ان قالها فنسيتها انتهى وفي حاشية البخاري
قال سفيان ونسيت الثالثة هو من قول سليمن الاحول وقيل هو سعيد بن جبير وقيل ابن عيينة وقيل سليمن بن ابي مسلم انتهى فان الرواة المذكورين لو علموا ان
الوصية وقعت لخلافة ابي بكر لرووها وانما سكتوا عنها لكونها متضمنة لخلافة علي ع كما ادعاه الشيعة وايضا قد ثبت انه كان في البيت عند النبي اوعنده
جماعة كثيرة من الصحابة فكيف لم يرو الحديث المذكور غير ابن عباس ولم يحفظ احد منهم على ما نسيه هل هذا الا تلبيسا وتدليسا واخفاء للحق بالباطل
والله يحق الحق ويبطل الباطل بينا انتهى قال المصنف رفع الله درجته ومنها ايجابهم تقديم ابي بكر على جميع الخلق وتخاصمهم على ذلك وفضلاء بيت
النبوة وذرية الرسول الذين فرض الله تع مودتهم واكد النبي ص عدة مرار في موالاتهم واوجب محبتهم وجعل الحسن والحسين وداع الامة فقال الله الله
في هذا ودعتي عند امتي بالاحراق بالنار وكيف يحل عليه ايجاب شيء على جميع الخلق من غير ان يوجبه الله تع او نبيه او باماراة بها توي كان اعلم
منهما بمصالح العباد او كانا قد ادعيا امامة في نص ابي بكر اماما او فوضت الامة بالسرها اليه ذلك وحكموا على انفسهم فليرجع العاقل المنصف من نفسه
وينظر هل يستحسن لنفسه المصير الى هذه الاعتقادات الردية مع ان النبي كان اشرف الانبياء وشريعته اتم الشرايع وقنع من اليهود بالجزية ولم يوجب عليهم
متابعته قهرا واجبارا وكذا من النصارى والمجوس ولم يعاقبهم بالاحراق بالنار فكيف استجاز هؤلاء الصحابة قصد اهل البيت بذلك مع ان مسئلة الامامة
عندهم ليست من اصول العقايد ولا من اركان الدين بل هي مما يتعلق بمصالح العباد في امور الدنيا وكيف يعاقب من يمتنع من الدخول فيه وهلا قصدوا
الانصار وغيرهم مثل سعد وابي ذر والمقداد واكابر الصحابة لما امتنعوا من البيعة واسامة بن زيد لم يبايع الى ان مات وقال ان رسول الله امرني عليكم فمن
امرك علي يا ابا بكر انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قد عرفت ان خلافة ابي بكر ثبت بالاجماع وكل اجماع فان مبداه يكون شخصا ثم يتتابع اوامير نا
الناس في الموافقة والقبول حتى يتم واجماع خلافة ابي بكر كان مبداه عمر وابو عبيدة وهما كانا من اهل الحل والعقد ومن اكابر الصحابة وعمر كان المحدث
وكان وزير رسول الله وابو عبيدة كان من الامناء وقال فيه رسول الله امين هذه الامة ابو عبيدة بن الجراح فكانا مبدا الاجماع وليس هو الموجب وهذا
ظ وما ذكره من احراق بيت اهل البيت فقد بينا انه من موضوعات الروافض بوجوه عقلية ونقلية انتهى واقول قد اسلفنا مرارا ان الاجماع لم يتحقق
على بيعة ابي بكر لا اولا ولا اخرا لتخلف سعد بن عبادة واولاده واتباعه ولا اخرا كما ذكرناه سابقا وكذا اسامة بن زيد كما ذكره المصنف واما ما ذكره من ان
مبدا كل اجماع يكون شخصا او اشخاصا الخ فهو مقدمة كاذبة مخترعة للناصب مخالفة لما اعتبره الاصوليون في حقيقة الاجماع من اتفاق اهل الحل و
العقد على امر واحد في وقت واحد اذ لو لم يقع ذلك في وقت واحد احتمل رجوع المتقدم قبل موافقة المتاخر فلا معنى لحصول الاجماع على خلافة ابي بكر
تدريجا ولو سلم هذا فمن اين علم عمر ان هذه المسئلة صالحة للاجماع عليها حتى صار مبدا لها واوجب على نفسه بانفراده الاهتمام في ذلك والزام الناس على
الاجماع وهل سمع احد في غير هذا الاجماع المحتمل المبتني على بلوغ الاقتسام والجبر والالزام الى حيث وقعوا على قصد واحد واحد سوا واحد او اكثر واسيف
الخوف الا ان رضي بذلك قصدوا الاحراق بيت اخرين سبحانك هذا بهتان عظيم ثم ما ذكره من ان عمر كان من المحدثين ان كان بدون تشديد
الدال فهو مسلم لانا نجزم بانه مبدع الاحداث او مبدع الحدث والبدع والا لواش وان كان بالتشديد فناظر الى الحديث الذي رواه الناصب سابقا في فضله
فقد مر انه موضوع غير مسلم عند اصحابنا واما ابو عبيدة الجراح فلتسميته بالامين من ابي بكر وعمر لعلهما امناه في اجزاء المعاضدة لهما في اخذ الخلافة عن
اهل البيت كما اشار اليه بعض الشعراء في قوله شعر غلط الامين فجازها عن حيدرة والله ما كان الامين امينا ومراده من الامين ابو عبيدة كما قلنا
وقد ذكر في روضة الصفا وغيره من كتب التواريخ والسير مخاصمة ابي عبيدة مع علي ع عند ما طلبوه لاخذ بيعة ابي بكر منه وقد غلط في ذلك شارح
المواقف قدس سره وزعم في ضمن ذكر فرق الغلاة من الفرق الاسلامية ان ذلك الشعر من اشعار الغلاة وانهم ارادوا بالامين جبرئيل ع وقصدوا انه جبرئيل
غلط في تبليغ الرسالة من علي الى محمد ص واما انكار الناصب الاحراق بيت اهل البيت فمسلم لكن المصنف قدس سره لم يدع الاحراق البيت وانما ادعى قصدهم
لاحراقه واخافة المجتمعين فيه من اهل البيت وغيرهم وهذا مما لا يمكن انكاره كما مر مرارا قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه قد بلغ من قلة المعرفة
انه لم يعلم ان الموت يجوز على النبي ص بل انكر ذلك لما قال لو قد مات رسول الله فقال والله ما مات محمد حتى يقطع ايدي رجال وارجلهم فقال له ابو بكر

ماهن

اما سمعت قول الله تعالى انك ميت وانهم ميتون وقوله وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل افإن مات او قتل انقلبتم فقال بعضهم بلى ولكن لم اسمع
هذه الآية ومن هذه حاله كيف يجوز ان يكون اماما واجب الطاعة على جميع الخلق انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول في الصحاح ان رسول الله لما توفي
وانه ذهب يناجي ربه كما ذهب موسى يناجي ربه في الطور وسيعود ويقطع ايدي رجال وارجلهم يقولون انه مات فدخل ابو بكر وقال لعمر اجلس فابى وكان
يتكلم بمثل ذلك الكلام حتى قام ابو بكر في ناحية اخرى من المسجد فقال ايها الناس من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد الله فهو حي
باق لا يموت ثم قرأ هذه الآية وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل افإن مات او قتل انقلبتم على اعقابكم الآية فلما سمع عمر هذه المقالة رجع الى
قول ابي بكر وقال كاني لم اسمع هذه الآية واختلفوا في ذلك الحال الذي غلب حتى حكم بان النبي لم يمت فقال بعضهم اراد ان لا يتسور المنافقون
وخاف ان لو اشتهر موت النبي قبل البيعة بخليفة تتشتت امر الاسلام فاراد ان يظهر القوة والشوكة على المنافقين لئلا يدعوا عما هموا به من ايقاع
الفتنة والايضاع خلال المسلمين كما كان دابهم وقال بعضهم كان هذا الحال من غلبة حكم المحبة وشدة المصيبة ان قلبه كان لا ياذن له ان يحكم
بموت النبي وهذا كان امرا عم جميع المؤمنين بعد النبي حتى جن بعضهم وعمي بعضهم من كثرة الهم وخبل بعضهم فغلب عمر شدة حال المصيبة فخرج
من حال العلم والمعرفة وتكلم بعدم موته وانه ذهب الى مناجاة ربه وامثال هذا لا يكون طعنا انتهى **واقول** كل من القولين المذكورين تاويل
جهل عمر بما يأبى عنه رجوعه في الحال الى قول ابي بكر والاعتذار بقوله كاني لم اسمع الآية ويتوجه على خصوص الاول ان نسبة هذه المرتبة من الغلو
والتوله في حكم غلبة المحبة الى عمر وجعله صوفيا ذا سكر للنبي بحيث لا يجوز عليه الموت ينافي ما سبق من تجويزه الهذيان بل تجويز الموت عليه
عند منع الكتاب بقوله حسبنا كتاب الله فان معناه ان كتاب الله يكفي بعد موته وكذا ينافي تقله وقول الخويبر عند تخلفهم عن جيش اسامة
بانا نصبر حتى نرى ما يظهر من حال النبي بل ينافي اصل تخلفهم عن ذلك الجيش كما لا يخفى ويتوجه على الثاني انه لو كان لعمر شدة محبة للنبي
لما ترك تجهيزه والصلاة عليه ودفنه وتعزيته اشتغالا عن ذلك باخذ البيعة لابي بكر وايضا يتوجه عليه ما مر من ان منافقي المدينة خاف عمر منهم
لم يكونوا في آخر زمان حيوة النبي بحيث يقدرون على ايقاع الفتنة بين المسلمين وانما كانوا شرذمة قليلة خائفين كما لا يخفى نعم لو اراد
من المنافقين من يشمل هؤلاء وغيرهم من الصحابة الذين عقدوا للبيعة نفاقا ثم صح ذلك وقد وقع منهم الفتنة التي ابتلي بها الامة الى ظهور
كاشف الغمة المهدي المنتظر من آل محمد ع فافهم الكلام واما ما ذكر من خروج عمر عن حال العلم والمعرفة فنقول في جوابه ثبت العرش ثم انقش
واين كان لعمر حال علم ومعرفة حتى يخرج منه الى غيره ولا يتوجه الطعن عليه بجهله المستمر نعم الحال الثابت له هو الخروج على وصي ع **قال المصنف**
رفع الله درجته ومنها انه امر برجم امرأة حاملة فقال له امير المؤمنين ع ان كان لك عليها سبيل فلا سبيل لك على ما في بطنها فقال لولا علي لهلك
عمر ومنها انه امر برجم مجنونة فنبهه امير المؤمنين ع وقال القلم مرفوع عن المجنون حتى يفيق فقال لولا علي لهلك عمر وهذا يدل على قلة معرفته
وعدم تنبهه لظواهر الشريعة انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول الائمة المجتهدون قد يعرض لهم الخطأ في الاحكام اما الغفلة او نسيانا او لو
عروض حالة يدعو الى الاستعجال في الحكم والانسان لا يخلو عن السهو والنسيان والعلماء ورثة الفتوى وان صح ما ذكر من حكم عمر في الحامل والمجنون
فربما كان لشيء مما ذكرنا ولا يكون هذا طعنا وكيف يصح لاحد ان يطعن في علم عمر وقد شاركه النبي في علمه كما ورد في الصحاح عن ابن عمر قال سمعت رسول الله
يقول بينا انا نائم اتيت بقدح لبن فشربت حتى اني لارى الري يخرج في اظفاري ثم اعطيت فضلي عمر بن الخطاب قالوا فما اولته يا رسول الله قال
العلم انتهى **واقول** قد مر انه لا يجوز الاجتهاد عن النبي ص فكذا على الامام القائم مقامه اذ بالاجتهاد لا يحصل الجزم بان ما يقوله من عند الله ويجوز
ان يكون برايه والامام يجب ان يكون مخبرا عن الله تعالى وايضا المجتهد قد يخطي فيجوز على الامام الخطاء وذلك ينافي الامامة لما بينا من اشتراط العصمة فيها
ثم ما ذكره في علة خطاء عمر من عروض حالة تدعو الى الاستعجال يتحمل التبرئة فيما نحن فيه مجال واي حالة يتصور ان يدعو الى الاستعجال في قتل مسلم او
مع ما علم من الشريعة مراعاة الاحتياط في الدماء ومع ما اعترف به الناصب من استحباب مشاورة الحاكم للعلماء وان لا يحكم الا بحضور اهل الفتوى ولقد انصف في
ذلك القاضي الارموي في لباب الاربعين حيث قال لا يقال ان عمر لم يتفحص عن حالها ولم يعلم كونها حاملا فلما نبهه علي رجع عن رجمها لان هذا يقتضي
ان عمر ما كان محتاطا في سفك الدماء وهو شر من الاول انتهى وبالجملة حال عمر في ذلك الحكم لا يخلو من احد امرين اما الجهل الصرف واستخفافه باحكام الشرع
وعدم تجسس حال المحكوم عليه وكيفية القضية وعلى التقديرين لا يليق بالامامة واما ما ذكره من ان آية الفتوى حجة والرئاسة والحكم الخوض فيه
ان ذلك انما يكون في غير من له الولاية العامة في الدين والدنيا ولو سلم ففيما لا يحضر هناك من يرد ذلك الامام الى الحكم الحق ويمنعه من الخطأ وايضا يمكن
ما نحن فيه من قبيل المسائل المشكلة من المسائل الغامضة التي يحتاج فيها الى مراجعة اهل العلم او مطارحة الفضلاء ولو كان محتاجا الى ذلك لم يفعل
ما سبق من الاستخفاف وعدم المبالاة بما لدى الحضرة واما استبعاد جهل عمر بقوله وكيف يصح لاحد ان يطعن في علم عمر فانما نشأ من اشتهار جلالة امره
ومكره عليه بفضله وعلمه وقد سبق ما يدفع الاشتهار على وجه لم تكن يحتاج فيه الى توجه نوجهه واما ما رووا من حديث ابن عمر في فضل ابيه فقد
مر ان مثله لا يصح عند الشيعة ولا يقوم حجة عليهم سيما والراوي ابنه فيصير من قبيل استشهاد ابن آوى بذنبه كما مر مرارا والظاهر ان مضمون الحديث مما
رواه ابن عمر في منامه على ان الحديث لا يدل على مشاركة عمر مع النبي وانما يدل على شربه من فضله الفضل الذي يهرقه الكرام من فضل الكاس والجام على
الارض وهذا الامر وعلى لا يشبع كما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه منع من المغالاة في المهر وقال من غالى في مهر ابنته جعلته في

توفي عمر ... للبعد وقال ناس ان رسول الله ... ح

[illegible]

المال لشبهة انه رأى النبي صلى الله عليه وآله زوج فاطمة عليها السلام بخمسمائة درهم فقامت امرأة اليه ونبهته بقوله تعالى وآتيتم احديهن قنطارا على جواز ذلك فقال كل الناس افقه من عمر
حتى المخدرات في البيوت واعتذار قاضي القضاة بانه طلب الاستحباب في ترك المغالاة والتواضع في قوله كل الناس افقه من عمر خطاء فانه لا يجوز ارتكاب المحرم
وهو اخذ المهر وجعله في بيت المال لاجل فعل مستحب والرواية منافية له لان المروي انه حرم ومنع حتى قالت المرأة كيف تمنعنا ما احله الله لنا في محكم كتابه واما
التواضع فانه لو كان الامر كما قال عمر لاقتضى اظهار القبيح وتصويب الخطاء ولو كان العذر صحيحا لكان هو المصيب والمرأة مخطئة انتهى وقال الناصب
خفضه الله اقول ان شأن ائمة الاسلام وخلفاء النبوة ان يحفظوا صورة سنن رسول الله صلى الله عليه وآله في الامة وامرهم بترك المغالاة والاجماع على ان الامام له ان يأمر
بالسنة ان يحفظوها ولا يختص امره بالواجب بل له الامر باشاعة المندوب وهذا مما لا نزاع فيه كما اجاب قاضي القضاة بانه طلب الاستحباب في ترك المغالاة
والتواضع في قوله واما تخطئته قاضي القضاة في جوابه فخطاء بين لانه لم يرتكب المحرم بل هدده وللامام ان يهدد ويتوعد بالقتل والتعذير والاستئصال
فاوعد الناس وهددهم باخذ المال ان لم يتركوا المغالاة فلا يكون ارتكاب محرم ولم يرو انه اخذ شيئا من المهور الغالية ووضعها في بيت المال ولو
فعله لارتكب محرما على زعمه ثم قال والرواية منافية لان المروي انه حرم وهذا غير مسلم ولما كان ظاهر امره نهيا عما ذكرته المرأة من جواز المغالاة بنص الكتاب
رجع وتواضع بقوله كل الناس افقه من عمر وقد كان عمر رجاعا الى احكام الله تعالى ووقافا عند كتاب الله وكان متواضعا غاية التواضع والخشوع عند
ذكر الله تعالى حتى انه قيل له رجل اتق الله فوضع خده على الارض وهذا من كمال تواضعه واما قوله لو كان الامر كما قال عمر لاقتضى اظهار القبيح وتصويب
الخطاء فهذا كلام بين البطلان فان عمر تواضع بقوله كل الناس افقه من عمر وهذا التواضع لا يقتضي اظهار القبيح ولا تصويب الخطاء لانه تواضع بترك
الحق والقبيح لاخذ الباطل وتقريره حتى يلزم ما يقول انتهى واقول ان اراد وقوع الاجماع على ان شأن الامام ان يأمر الانام امر استحباب بحفظ
السنن وفعلها ويقول لهم على وجه الترغيب هذا سنة رسول الله صلى الله عليه وآله فان فعلتم وتأسيتم به كان احب فهو مسلم لكن منع عمر على الوجه المنقول المشتمل
على التهديد بل المذكور يأبى عن هذا اباء بينا وان اراد الاجماع على ان له يأمرهم امر ايجاب ويوجب عليهم فعل السنة ويؤاخذهم على تركها فلا نم وقوع
الاجماع على ذلك وهل يقول عاقل فضلا عن مسلم ان السنة يصير واجبا بايجاب عمر واما قوله ولا يختص امره بالواجب فلغو من الكلام لا ربط له بكلام
المص قدس سره اذ ليس في كلامه ما يشعر بدعوى الاختصاص كما لا يخفى واما ما ذكره في تقوية كلام قاضي القضاة من انه لم يرتكب المحرم وغايته انه هدد
على فعل السنة بحيث يدل على ايجابه لها محرم قطعا فقوله للامام ان يهدد ويتوعد بالقتل والتعذير قلنا نعم لكن لترك واجب او فعل حرام لا لترك
مستحب او مباح جائز واما قوله ولم يرو انه اخذ شيئا من المهور الغالية فمما لا طائل تحته فانه كما لا يجوز اخذ المحرم لا يجوز الامر باخذ المحرم ولا
القصد اليه ولعمري هذه الكلمات مغالطات لا تصلح الا لاضلال العوام والاطفال وكذا قوله ولما كان ظاهر امره نهيا فيما ذكرته المرأة الى آخره
فقد علمت ان ظاهر امره وباطنه كلاهما نهيا عن ذلك فلا ينفرج عليه ابتجاه التواضع واما حكمه على الملازمة التي اوردها بقول المص لو كان الامر
كما قال عمر لاقتضى اظهار القبيح وتصويب الخطاء فانه بين البطلان ففيه ان البطلان ظاهر لو كان الامر كما قال عمر من وجوب هذه السنة وعدم جواز المغالاة
وانما اظهر جواز المغالاة تواضعا مع المرأة ومماشاة معها فنسلم ذلك لجواز الخطاء في نفس الامر فيلزم اظهار القبيح وتصويب خطاء المرأة لزوما
لا ستره به والحاصل انه لو كان الحق في ذلك مع عمر دون المرأة فيصير تواضعه معها تقريرا لخلاف الحق وهو معصية وضلالة كما لا يخفى واما ما ذكره من
ان عمر كان رجاعا الى احكام الله متواضعا عند ذكر الله فهو في خبايا رجوعه عن حكم الاية المبيحة للمغالاة في المهر وكذا في ما سيجيء من قصة ابلاغ النبي صلى الله عليه وآله
ابا هريرة لان يبشر المؤمنين بان من كان يؤمن بالله فشيئا يدخله الله الجنة فلما ذكره ابو هريرة ذلك لعمر ضرب على صدر ابي هريرة حتى وقع على استه
فرجع ابو هريرة باكيا شاكيا الى رسول الله صلى الله عليه وآله وبالجملة الرجل مشهور بالغلظة والفظاظة لا بالتواضع والخشوع الا في بعض الخلوات ووضع الخد على
الارض عند قول ذلك القائل له اتق الله ان وقع كان على سبيل السخرية على ذلك الرجل بل على غيره فافهم واما قوله الا انه تواضع بترك الحق الى آخره
فالمقاصد عن عمر لم يكن الا المنع من المغالاة فان اراد بترك الحق ترك منع المغالاة محضا حتى يكون تركه تركا للحق وان اراد ترك الحث على متابعة السنة
كما يظهر من سوق كلام الناصب فلا يلائم ما يفهم من كلام عمر شيء من الدلالة وان اراد معنى آخر فلا بد من تصويره حتى ينظر فيه قال المصنف
رفع الله درجته ومنها انه تسور على قوم ووجدهم على منكر فقالوا اخطأت من جهات تجسست وقد قال الله تعالى ولا تجسسوا ودخلت الدار من غير
الباب والله تعالى يقول وليس البر بان تأتوا البيوت من ظهورها وأتوا البيوت من ابوابها ودخلت بغير اذن وقد قال الله تعالى لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا
ولم تسلم وقد قال الله تعالى وتسلموا على اهلها فلحقه الخجل اجاب قاضي القضاة بان له ان يجتهد في ازالة المنكر ولحقه الخجل لانه لم يصادف الامر على ما
القي هذا خطاء لانه لا يجوز للرجل ان يجتهد في الحرام ومخالفة الكتاب والسنة خصوصا مع عدم علم ولا ظنة ولهذا اظهر كذب الافتراء على اولياء الله انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول جواب قاضي القضاة صحيح وتخطئته خطاء ظاهر لان هذا التجسس ليس من باب الاجتهاد في الحرام فان الاجتهاد في الحرام فيما لا يكون
الحكم الحرام معلوما وههنا ليس كذلك لان ازالة المنكر على المحتسب والامام واجب بقدر الوسع والامكان فهذا يجوز التجسس لانه من جملته ومع ازالة
فكان التجسس لازالة المنكر خارجا من حكم مطلق التجسس فيجوز فيه الاجتهاد الا ترى ان رسول الله صلى الله عليه وآله امر بكسر القدور التي طبخت فيها لحوم الحمر الاهلية
مع ان الكسر اتلاف مال الغير وهو حرام للنص والاجماع ومع ذلك امر به لان ازالة المنكر كانت تدعو الى ذلك الامر فازالة المنكر اذا دعت الى ارتكاب حرام لا
يتيسر لازالته الا به يجوز للمحتسب الاقدام عليه اما سمعت ان المحتسب له ان يكسر الاواني التي فيها الخمر اذا لم يتيسر الاهراق بدون الكسر ويجوز عمر اجتهد فقد

مطلب

الراد

الدار وتجسس على ما ذكرنا ثم لما ذكروه من القران لعذر اجتهاده فتركهم وخرج وامثال هذه الامور لا يبعد عن ائمة العدل انتهى **واقول** ان ارباب المصنف
من ان قوله تعالى ولا تجسسوا عام ولا يجوز تخصيص الكتاب بالرأي والاجتهاد كما تقرر في الاصول فيكون الاجتهاد في ذلك حراما والمعارض الذي توهمه من اجتهاده في ازالة
وهذا مما لا يتوجه عليه شيء اصلا ولهذا لم يجب عمر بشيء من جهة تخطئتهم اياه والخمر وايضا ازالة المنكر انما يجب بقدر الوسع والامكان الشرعي دون الامكان
العقلي فان ازالة المنكر بقدر الامكان العقلي مما لا يجوزه العقل ايضا فضلا عن الشرع ولهذا قد تقرر في الشرع للامر بالمعروف والنهي عن المنكر مراتب
شرائط مخصوصة مذكورة وانه لا يجوز التجاوز من الادنى الى الاعلى ما لم يحصل المطلوب بالادنى الى غير ذلك وبالجملة الامكان الشرعي في التجسس والتسور ونحوه
انما يتحقق باجتماع عدلين عن اشراف شخص في بيته على ايقاع منكر لا يمكن تداركه اذا فات كالقتل والزنا على ما صرح به بعض الشافعية في كتاب الانوار
وقد دل صريح ما روي عن عمر في ذلك انه لم يكن هنا ما فيه من التسور على شيء من ذلك كما اشار اليه المص ثم اقول يتوجه على جواب قاضي القضاة انه مع منافاته
لما ذكره لحاصل القضية حيث اخذ فيها انه وجدهم على منكر واذا كان المفروض انه وجدهم على منكر فكيف يجاب بانه لحقه الخجل لانه لم يصادف الامر على ما قيل له
وهذه المسألة سؤالا وجوابا مذكور ايضا في كتاب الشافي على الوجه الذي ذكره المص وههنا لم يتعرض لما ذكرنا من المناقضة فتدبر فازالة المنكر في
القضية المذكورة لما صارت لازمة للتسور والتجسس المذكور الخارج عن الامكان الشرعي فقد دخل تحت مطلق التجسس المنهي فكذا يتبعه الاثم والتجسس
واما قوله مع ان الكسر اتلاف مال الغير وهو حرام بالنص والاجماع ومع ذلك امر به مردود بان النبي صاحب الشرع فيكون قياسا لفعل عمر الى امر النبي
في مخالفة نص القران باطلا اذ غاية الامر فيما فعله النبي وامر به من كسر الدنان ونحوه تخصيص الكتاب بالسنة التي هو قسم من الوحي الالهي وهو جائز لما تقرر
في الاصول فضلا عن النبي واما قوله اما سمعت ان المحتسب لمن كسر آنية فيه اولا ان المحتسب وان كان له ذلك الا انه عليه ضمان ما كسر كما صرح به ابن حزم
في كتاب المحلى وقال هو قول الشافعي وابي حنيفة ورد على جميع الاحاديث والاثار المخالفة لذلك ثانيا ان الكلام في ان ازالة المنكر على سبيل التسور مخالف
للنص وانه لا يجوز تخصيصه بالاجتهاد ولا يتجه هذا التخصيص لشارع النص الدال على جواز اتلاف مال الغير عند الدنان وحصه للمحتسب في
كسر الدنان فبالجملة ما ذكره ههنا واه جدا كما يظهر بادنى تامل **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه كان يعطي من بيت المال ما لا يجوز حتى انه كان يعطي
عائشة وحفصة في كل سنة عشرة الاف درهم وحرم على اهل البيت خمسهم وكان عليه ثمانون الف درهم لبيت المال ومنع فاطمة ارثها ونحلتها التي
وهبها لها رسول الله اجاب قاضي القضاة بانه يجوز له ان يفضل النساء وهو خطأ لان التفضيل انما يكون بسبب يقتضيه كالجهاد وغيره انتهى **وقال
الناصب** خفضه الله اقول قد سبق ان عمر لما كثرت الغنائم واتسع الفيء والخراج جعل لكل من ازواج رسول الله عشرة الاف درهم وكان هذا بمشورة
الصحابة وفيهم علي واعاد فدك على بني هاشم ليعملوا فيها كيف شاؤوا فعطاء النساء اللاتي هن امهات المؤمنين ولم يجز لهن التزويج بحال مما لا يجوز الطعن
فيه سيما اذا كانت الغنائم واموال المصالح كثيرة واما تفضيل بعضهن فمما لا نقل فيه صحيح وان صح فله التفضيل كما قال قاضي القضاة والسبب المقتضي
لا ينحصر في الجهاد لان بعضهن ربما كان اكثر مؤونة من بعض واما قوله كان عليه ثمانون الف درهم لبيت المال فهذا ظاهر البطلان لان الناس يعلمون ان
عمر لم يكن يتسع في معاشه بل كان يعيش عيش فقراء الصحابة فكيف اخذ من بيت المال هذا وان اخذ فربما صرفه في الجهات التي يرجع الى الفقراء ومصالح
الخلافة واما منع فاطمة ارثها ونحلتها فان فاطمة لم تكن حية في زمان خلافته وقد سمعت فيما مضى تفصيل قصة فدك وان عمر ردها الى بني هاشم انتهى
واقول قد ذكر الناصب لكن وبال الذي لا حافظة له سابقا ان النبي كان يصرف حاصل فدك في مؤونة ازواجه واهل بيته فكان الواجب على عمر ان يقسم
على ذلك النهج تاسيا بالنبي وحيث فعل هذه المسامحة مع بنته وبنت ابي بكر من بين الازواج وفعل بعكسها مع اهل البيت علم ان ذلك مقتضى الشهوة
الخارجة عن حكم الشريعة ومصلحتها وبمجرد رعاية خاطر بنته وبنت اخيه ومستخلفه ابي بكر واما ما ذكره من اعادته فدك على بني هاشم فهو مغاير
لما ذكرنا سابقا نقلا عن جلال الدين السيوطي في تاريخ الخلفاء انها كانت حقا لابي بكر ثم لعمر ثم اقول قد ظهر بما قررنا انه يمكن تقرير اصل اعتراض المص
بوجه لا يرتبط به جواب قاضي القضاة وذلك بان نقول الافراط في حق بعض الزوجات باضعاف ما قرره النبي لهن والتفريط في حق اهل البيت باخذ خمسهم لم يكن
الا عن الجهل وبغض اهل البيت وكل منهما يوجب الطعن وبه اندفع ما ذكرنا من ان النبي قد فرض لهن ما يفي بمؤونة كل من الزوجات واما ما ذكره الناصب
من احتمال كون بعض الازواج اكثر مؤونة واما ما ذكره من ان عمر كان يعيش عيش فقراء الصحابة فلا يدفع تصرفه في بيت المال لان الغرض من تحصيل المال
لا ينحصر في صرفه في الحال بل قد يضبط ويكنز لحصول الاستقبال واغتباط الاهل والعيال واما احتمال صرفه في مصالح الخلافة فيدفعه ما ذكر
انه بقي في ذمته ولعل لما ذكره من ان فاطمة وان لم تكن حية في ايام خلافة عمر الا ان عمر قبل ايام خلافته وفي زمان حياة فاطمة كان شريكا مع ابي بكر
في منع فدك بل كان هو الشريك الغالب في ذلك اذ قد اشتهر ان ابا بكر كتب كتابا برد فدك لفاطمة ولما اطلع عمر على ذلك اخذه منها ومزقها
قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه عطل حد الله تعالى في المغيرة بن شعبة لما شهد عليه بالزنا ولقن الشاهد الرابع الامتناع من الشهادة وقال
له ارى وجه رجل لا يفضح الله به رجلا من المسلمين فلجلج في شهادته اتباعا لهواه فلما فعل ذلك عاد الى الشهود فحدهم وفضحهم فتجنب ان يفضح المغيرة
وهو واحد قد فعل المنكر ووجب عليه الحد وفضح ثلثة مع تعطيله حكم الله ووضعه الحد في غير موضعه اجاب قاضي القضاة بانه اراد ان يحتال في دفع الحد عنه
واحتال في دفعه قال السيد المرتضى كيف يجوز ان يحتال في درء الحد عن واحد ويوقع ثلثة منه في الفضيحة مع ان عمر كان كلما رأى المغيرة يقول قد خفت ان
يرميني الله تعالى بحجارة من السماء انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قصة مغيرة على ما ذكره المعتمدون من الرواة انه كان امير الكوفة وكان الناس

لم يكن ذلك وعمر هو الذي نهى عنهما وعاقب على فعلهما فقال لقوله متعتان كانتا على عهد رسول الله انا احرمهما واعاقب عليهما فانا اقبل روايته في شرعيتهما
ولا اقبل نهيه من قبل نفسه والذي يقلع مادة الشبهة ما روي في جامع الاصول والنهاية لابن اثير الجزري وتفسير محمد بن جرير الطبري عن ابن عباس من انه
قال ما كانت المتعة الا رحمة رحم الله بها هذه الامة ولولا نهي ابن الخطاب عنها ما زنى الا شقي انتهى قال الشافعي فيما نقله الشيخ عنه ما حاصله ومنها
وبهذا قد انكشف بطلان ستره وان الاولى اكتمان مثل هذا الستر فحوه وقوله لا اختلاف في هذا بين اكثر العلماء عبارة ركيكة قد تكلفها لايهام الاجماع
من العلماء على ذلك فتدبر فيه ومنها ان قوله المتعة ليست زوجة لانتفاء بعض الاحكام كعدم الارث لا يقتضي خروجها عن مسمى الزوجية لا لغة ولا شرعا كما انه
لا يقتضي ذلك في الذميات من القاتلة والناشزة والكتابية ويؤيد هذا ما قاله الزمخشري الحنفي في الكشاف في تفسير الآية المذكورة حيث قال فان
قيل هل فيه دليل على تحريم المتعة قلت لا لان المنكوحة نكاح المتعة من جملة الازواج اذا صح النكاح انتهى كلامه وبالجملة ان الارث والقسم ونحوهما من
الاحكام ليست من جملة لوازم الزوجية من حيث انها زوجة بل هي تابعة لصفات زائدة على الزوجية كعدم ايمان المضرة الى الزوج وعدم اختلاف الدين وعدم
الانقطاع ولهذا ترى الكتابية والقاتلة والناشزة لا ترث وقد اتضح مما قررناه انه لا متمسك للنواصب في هذه المسئلة سوى نهي عمر كما اعترف به امامهم فخر
الدين الرازي في تفسيره وكل ما قيل فيها من المحالات تكلفوها عن غاية الحيرة والاضطراب في دفع ما لا اصلاح صفوة ابن الخطاب قال الرازي في تفسيره ثبت استدلال الامامية
على حل المتعة بقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين غير مسافحين الاية فان الابتغاء ههنا واقع من ابتغى الموقت كالمؤبد بل هو اشبه
بالمراد لانه علقه على مجرد الابتغاء والمؤبد لا يحل عند الخصماء الا بولي وشهود ثم اورد عليه نقلا عن ابي بكر الرازي بان المراد بالتحليل في قوله تعالى
واحل لكم ما وراء ذلكم ما هو المراد في قوله حرمت عليكم امهاتكم لكن المراد بالتحريم هناك هو النكاح المؤبد لانه تعالى قال محصنين ولا احصان
في المتعة ولقوله تعالى غير مسافحين والمتعة لا يراد بها الا سفح الماء ولا يطلب فيه الولد ثم اجاب عنه بان المراد احل ما وراء هذه الاصناف المذكورة وهو
شامل للمتعة ولا تلازم بينه وبين مورد التحريم ههنا فلم يقم دليل على ان الاحصان لا يكون الا بالمؤبد والمقصود من المتعة سفح الماء بطريق شرعي ولو
فيه فلم قلتم ان المتعة ليس ما ذونا فيها ثم قال فظهر ان الكلام دمر والمعتمد نقل عمر انتهى ومنها ان ما ذكره من ان ما نقله المصنف من الاحاديث وغيره عن
جماعة لم يعلموا ان الامر تقرر على الحرمة مردود بان الجماعة الذين روي عنهم حل المتعة جملة الفقهاء كمولانا امير المؤمنين ع وعبد الله بن عباس وعبد الله بن مسعود
وجابر بن عبد الله وعبد الله بن عمر وعمران بن الحصين وغيرهم فكيف يمكن ان يقال ان هؤلاء في غاية العلم مع ان فيهم الفقهاء لم يعلموا الحرمة وعلمها عمر بن الخطاب
الذي اعترف من غاية جهله بان كل الناس افقه منه حتى المخدرات في البيوت مع ان كلام هؤلاء صريح في الرد عليه وهل تفوه احد غير الناصب بان هؤلاء مع
علو مرتبتهم في العلم لم يعلموا تقرير الامر على الحرمة في اخر الامر ولعله اراد باخر الامر تحريم عمر اياها فافهم ومنها ان ما ذكره من انه لو كان الامر على
ما يذكره الشيعة من ان تحريمها كان من قبل عمر فلم لم يحلله امير المؤمنين ع لما راى اعتقاد الجمهور حسن سيرة الشيخين وانهما كانا على الحق لم يتمكن من الاقدام
على ما يدل على فساد امامتهما لما في ذلك من الشهادة بالجهل والفسق منهما وانهما لم يكونا مستحقين لمقامهما وكيف يتمكن من نقض احكامهما وتغيير سننهما
واظهار خلافهما على الجماعة الذين ظنوا انهما كانا مصيبين في جميع ما فعلاه وتركاه وان امامته مبنية على امامتهما فان فسدت فسدت امامته بل على هذا
ما سمعت من انه عليه السلام نهاهم عن صلوة التراويح التي ابدعها عمر منعوا ورفعوا اصواتهم فقالوا واعمراه واعمراه حتى تركهم في خوضهم يلعبون والحاصل ان الخلافة
ما وصل اليه الا بالاسم دون المعنى وكان مغلوبا منازعا منقضا عليه الامر وكيف يا من في ولاية الخلافة على المتقدمين عليه وكل من بايعه
جمهورهم شيعة اعدائه ومن يرى انهم مضوا على الحق لامور واصلها وان غاية امر من بعدهم ان يتبع اثارهم ويقتفي طرايقهم وهذا هو الوجه ايضا
في تركه لاخذ فدك في ايام خلافته وما العجب من ترك امير المؤمنين ع ما تركه من اظهار بعض مذاهبه التي كان الجمهور يخالفونه فيها وانما العجب من اظهاره لاشياء من
ذلك مع ما كان عليه من اشتراك الفتنة وخوف الفرقة وقد كان ع يتحرج في كل مقام يقوم به عليه من فقد التمكن وتقاعد الانصار وتخاذل الاعوان عما
ان ذكر لطال به الكلام ومن قوم القائل عنه انه قال لقضاته اقضوا بما كنتم تقضون حتى يكون للناس جماعة
او اموت كما مات صاحباي يعني من تقدم موته من اصحابه والخلص من شيعته الذين قبضهم الله تعالى وهم على القول بالمتعة والتمسك بما اوجب الله تعالى
عليهم التمسك به وهذا واضح فيما قصدناه والحمد لله ومنها ان استدلاله على كون الشافعي اعلم الناس بالناسخ والمنسوخ بانه كان قرشيا حجازيا فاطلاعه
بجميع الناسخ والمنسوخ فمردود بان القرشية والحجازية لا توجب العلم الا لانفع جهل عمر وامثاله من قريش واهل الحجاز منتفي الاستدلال بقوله عليه الصلوة
الناسخ والمنسوخ دليل على المطلوب كما لا يخفى ومنها ان ما ذكره من فتوى مالك بحرمة المتعة وعدم ثبوت الحلية عنه مسلم كيف وقد نقل عنه القول بحل المتعة
صاحب كتاب الهداية في فقه الحنفية والفاضل التفتازاني الشافعي في شرح المقاصد وغيرهما في غير ذلك فهما بالغ الحنفية والشافعية والحنابلة وهم
الاكثرون في اشاعة حرمتها لذلك رووا الحد والقتل عليها خاف المتأخرون من طلبة الكتب وانكروا الفتوى على ذلك فتدبر ومنها ان ما ذكره من تقليد
ابي حنيفة لعبد الله بن مسعود فمعارض بالمصالح الذي ذكرناه من ان ابن مسعود كان من القائلين بحل المتعة حتى يلزم من تقليد ابي حنيفة له قوله بحل المتعة
عنه بجواز ان يكون نسائي عن ذلك التقليد ونحوه على ان انتساب ابي حنيفة الى فقه ابن مسعود مزيته بلا مرية وفناصيل ذلك ان ابن حجر المتأخر مع انه نقل برسالة
الموسوم بخيرات الحسان في مناقب الامام ابي حنيفة وفضائله وتمسك فيها التحقيق انه ممن ادرك بعض الصحابة لم يذكر واحدا واحدا من الصحابة الذي افتى
او نقل الى ابي حنيفة بل ذكر اسماءهم ورد عليه ولم يذكر ابن مسعود من جملة من تبعهم ولا افتى ثم قال بعد الاستقصاء في ذلك ... الحديث

حنيفة

من صنف في مناقب الامام ابي حنيفة كتابا بل ما قال الا ما حصل له جزم خلافا لقوم من ائمة الحديث بانه لم يسمع عن احد من الصحابة شيئا واحتجوا بما شابه الائمة سيما
الاكابر كابي يوسف ومحمد وابن المبارك وعبد الرزاق وغيرهم لم ينقلوا عنه شيئا من ذلك ولو كان لنقلوه فانه مما يتنافس فيه المحدثون ويعظم افتخارهم
بعلو سند عنه انه سمع من صحابي الا بخ من كذا في ما شيئا انتهى كلامه ومنها ان ما ذكره من ان عمر يقول انا انهى عنهما انا اخبركم ما النهي ولو اني
رسول الله تاويل منظم لا دلالة لقوله عليهما على حكم الدلالات الثلث ولو اراد فابلغ في ذلك هذا المعنى لكان سفيها معها ما فر ومنها ان ما ذكره من ان قول عمر
كانتا على عهد رسول الله ان يكون دائما والمفهوم لا يخالف هذا كما ادعاه المرتضى مدخول بان المرتضى لم يقل ان المفهوم من مجرد قوله كانتا على عهد رسول
الله معا انه دائما بل قال ان من مجموع اضافة النهي الى نفسه وقوله كانتا الخ يفهم ذلك ولا يهتدي انه يفهم من مجموع ذلك ان حكم النبي بذلك الى
زمان عمر لم ينه عنه لكن الناصب الشقي يحمل كلام اللئام على غير المفهوم والمراد ليظهر انه قد خرج عن عهدة ما تكلفه من تزييف الكتاب بتحرير على انه نقض الانتساب
قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه منع من متعة الحج مع ان الله تعالى اوجبها في كتابه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول متعة الحج جوزها العلماء
ونصبوا الباب ولم يتقرر المنع ولم يتعين منه رواية في منعها وان صح فيمكن ان يكون سمع من رسول الله شيئا والمسائل الخلافية لا اعتراض فيها على
المجتهد انتهى واقول رواية منع المتعة هي بعينها ما اشتمل على رواية منع متعة النساء حيث قال متعتان كانتا على عهد رسول الله شيئا فهو نوع
تمام من اضافة النهي فيهما الى نفسه ولو كان سمع من الرسول النهي عن ذلك لكان الرواية عنه ابلغ في الانتهاء والانزجار مع ان قوله كانتا على عهد
رسول الله يكذب ذلك فان مفهومه كما قال المرتضى قدس سره ان ذلك كان الى ان مات قال المصنف رفع الله درجته ومنها قضية الشورى وقد
ابدع فيها امورا فانه خرج بها عن الاختيار والنص جميعا وحصرها في ستة وذم كل واحد منهم بان ذكر فيه طعنا لا يصلح معه للامامة ثم اهله بعد
ان طعن فيه وجعل الامر الى ستة ثم الى اربعة ثم الى واحد وصفه بالضعف والقصور وقال ان اجتمع علي وعثمان فالقول ما قالاه وان صاروا ثلثة وثلثة
فالقول للذين فيهم عبد الرحمن بن عوف وذلك لعلمه بان عليا وعثمان لا يجتمعان وان عبد الرحمن لا يكاد يعدل بالامر عن ختنه وابن عمه وانه امر بضرب اعناقهم ان
تاخروا عن البيعة فوق ثلثة ايام وامر بقتل من يخالف الاربعة منهم او الاثنين اللذين ليس فيهم عبد الرحمن وروى الجمهور ان عمر لما نظر اليهم قال قد جاء
كل واحد منكم يهز عفريه يرجو ان يكون خليفة اما انت يا طلحة افلست القائل ان قبض النبي لننكحن ازواجه من بعده فما جعل الله محمدا احق ببنات
عمنا فانزل الله فيك وما كان لكم ان تؤذوا رسول الله ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده ابدا واما انت يا زبير فوالله ما لان قلبك يوما ولا ليلة
وما زلت جلفا جافيا مؤمن الرضى كافر الغضب يوما شيطان ويوما رحمان شحيح اما انت يا عثمان فوالله لروثة خير منك ولئن وليتها لتحملن بني ابي معيط
على رقاب الناس ولئن فعلتها لتقتلن ثلث مرات واما انت يا عبد الرحمن فانك رجل عاجز تحب قومك جميعا واما انت يا سعد فصاحب عصبية وفتنة
ومقنب لا تقوم بقرية لو حملت امرها واما انت يا علي فوالله لو وزن ايمانك بايمان اهل الارض جميعا لرجحهم فقام علي موليا يخرج فقال عمر والله
اني لاعلم مكان الرجل لو وليتموه امركم لحملكم على المحجة البيضاء قالوا من هو قال هذا المولي من بينكم ان ولوها الاجلح سلك بكم الطريق قالوا
فما يمنعك من ذلك قال ليس الى ذلك سبيل قال له ابنه عبد الله بن عمر فما يمنعك منه قال اكره ان اتحملها حيا وميتا وفي رواية لا اجمع لبني هاشم بين النبوة والخلافة
وكيف وصف كل واحد منهم بوصف قبيح كما ترى يزعم انه يمنع من الامامة ثم جعل الامر فيمن له تلك الاوصاف واي تقليد اعظم من الحصر في الستة ثم تعيين
من اختاره عبد الرحمن بن عوف والامر بضرب رقاب من خالف منهم وكيف امر بضرب اعناقهم ان تاخروا عن البيعة اكثر من ثلثة ايام ومن المعلوم انهم لا
يستحقون ذلك لانهم ان كلفوا ان يجتهدوا آراءهم في اختيار الامام فربما طال زمان الاجتهاد وربما نقص بحسب ما يعرض فيه من العوارض وكيف يسوغ
الامر بالقتل اذا تجاوزت الثلثة ثم امر بقتل من يخالف الاربعة ومن يخالف العدد الذي فيه عبد الرحمن وكل ذلك مما لا يستحق به القتل ومن العجب اعتذار
قاضي القضاة بان المراد بالقتل اذا تاخروا على طريق شق العصا وطلبوا الامر من غير وجهه فان هذا مناف لظاهر الخبر لانهم اذا شقوا العصا وطلبوا الامر
من غير وجهه من اول يوم وجب قتالهم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول امر الشورى دل على تقوى عمر وخوفه من الله تعالى لانه احتاط فيه
كمال الاحتياط واصل حكاية الشورى كما ذكره ارباب الصحاح ان عمر لما جرح قال له الناس استخلف فقال لا اتحمل هذا الامر حيا وميتا ان هؤلاء النفر
الستة كلهم من قريش وقد جمعوا شرائط الخلافة وقد علمت ان رسول الله لما توفي كان عنهم راضيا فانا اجعل هذا الامر بينهم وهذا من كمال الاحتياط
وترك الاغراض الخاصة ونظر مصلحة العامة بلا غرض لنفسه واما ما ذكره انه ذكر معايب كل واحد بالامور القادحة في الخلافة في حضورهم فهذا باطل
لا شك فيه وصاحب هذه الرواية جاهل بالاخبار كذاب لا يعلم الوضع فان من وضع الاخبار ينبغي ان يكون على طريقة لا يعلم الناس انها موضوعة ووضع
هذا الخبر اظهر من ان يخفى على احد فان الرجل مجروح وهؤلاء كانوا اكابر قريش واقرانه في الحسب والنسب فيراه ياخذ في عيبهم وليتهم عند الموت
وهو يريد استخلافهم ويقول للزبير وهو شيخ المهاجرين بحضور الناس انك جاف جلف ويقول لطلحة كذا ولسعد كذا فهذا معلوم من اطوار
الصحابة وحكاياتهم انه من الموضوعات والله اعلم ولقد لقيت من الشيخ برهان الدين ابراهيم البغدادي في تبريز سنة قدم تبريز عن هذا وذكرت ذلك
له والشيخ المذكور كان من اشياخ الشيعة واماميهم في زمانه فصدقني وقال هذا اكذب لان عمر قبل ان يخرج بايام قلائل لقاه يوما فقال له ابن عباس
في الخلوة لم تناوله يا امير المؤمنين قال ليس يصلح احد لهذا الامر وانا متفكر في هذا الامر واليها لمن فقال ابن عباس فقلت ابن لك من عثمان قال الخاف ان يولي بني
امية على الناس ثم لم يلبث العرب ان يضربوا عنقه والله لو فعلت لفعل ولو فعل لفعلوا فقلت ابن لك من طلحة قال اعوذ بالله من زهوه قلت ابن لك

عنده

[illegible]

الابيع قال في انهاس [illegible]

صلا م

[illegible]

الزبير قال شجاع جبان فقلت اين انت من سعد قال انه صاحب عسكر ولا يصلح للخلافة فقلت اين انت من عبد الرحمن فقال ضعيف فقلت اين انت من علي بن ابي طالب فقال انه
دعابة وان يحملهم على الحق الذي لا يطيقونه ثم ما مر عليه اسبوع حتى ضربه ابو لؤلؤة هكذا سمعته منه ثم بعد هذا رايت في الاحكام السلطانية لاقضى
القضاة الماوردي ذكر على نحو ما سمعته من الشيخ برهان الدين البغدادي ثم انا لو فرضنا صحة ما ذكره فانه لم يذكر الخلف بالفاجر للامامة لعلي ما اعلم هذا من
الناصب فذكره ما كان من العبث ولو صح فلا اعتراض على عمر فانه على ما ذكره اشار بالخلافة على علي اشارة جلية لا يخفى بل هو قريب من التنصيص على غيره
خلافته من هذا الكلام ظ فلا اعتراض عليه واما ما ذكره من ترتيب الستة ثم الاربعة ثم اثنان فهذا من اجتهاداته في اختيار الامام والامر اليه
اعتراض عليه واما ما ذكره من القتل بعد الثلاثة ان لم يتفردوا والامر فهذا من باب التوعيد والتهديد وشدة الاهتمام بعد الفاجر لا التاخير كما
ظنته لقيام الفتن وعروض الحوادث والتجوا في القضاء بان الامر بالقتل اذا طلبوا الامر من غير وجهه وعلى طريق شق العصا الجواب صحيح ما الغرض
عليه بقوله اذا شقوا العصا فطلبوا الامر من غير وجهه من قبل يوم وجب قتلهم فباطل لان شق العصا بعد الثلاثة فان الثلاثة كانت من عهد الامام
السابق فمن خالف وطلب الامر من غير وجهه في الايام الثلاثة لم يحكم عليه بشيء لان وقت المشورة باق ولعله يرجع واما بعد الثلاثة فقد طال الامر
وتحتم طلب الامر للمخالف من غير وجهه انتهى واقول فيه نظر من وجوه اما اولا فلان من جملة الروايات التي ذكرها الناصب في حكاية الشورى وصححه
قول عمر انا لا احمل هذا الامر حيا وميتا وهذا كان مذكورا فيما رواه المص في وجه امتناع عمر عن تعيينه لعلي ع بالخلافة واعترض عليهما
بقوله واي حمل اعظم من الحصر في الستة ثم تعيينه من يختار عبد الرحمن اه والناصب لم يتعرض لدفعه في هذا المقام اصلا فكان واردا عليه واما
ثانيا فلان ما ذكره من ان صاحب هذه الرواية جاهل بالاخبار كذاب يتجاهل عن شهرة الخبر لعجزه عن اصلاحه نعم ما قال ان المص لا يعلم الوضع
مسلم فان وضع الحديث امر لا يعلمه الا الناصب واضرابه المتبحرين لوضع الحديث في نصرة سلفهم المتسمين باهل السنة وبالجملة ان قاضي القضاة الذي
تعصب لعمر بكل تكلف وتعسف اعلم بالاخبار من هذا الناصب الجاهل ولو كان يجد سبيلا الى تكذيب ما رواه المص لكان هو اولى بان يتعرض له
وقد ذكر ابن قتيبة في كتاب السياسة ما يقرب من هذه الرواية وفيها ما عد عيوب الجماعة مشافهة واما ثالثا فلان ما سماه الناصب بعض الذي
البغدادي وزعم انها التشيعة ونسب اليه رواية المخترعة فليس عند الشيعة خبر ولا عين ولا اثر ولا عن ان كان للتشيع في نقل الناصب الذي كان ما
شدة التعصب خصوصا في بغداد التي كان تحت سلطنة البويهية الباقية دهرا من دهرا يكون نظهر التشيع ويباحثون اهل السنة في المسائل
بل الخلافية واقوى ما يدل على شدة تعصب الشيخ وبغضه لامير المؤمنين ع انه انما اتى بالرواية المخترعة ولم يرض بالرواية التي ذكرها المص قدس
سره لان ما رواه المص كان خاليا عن ذكر عيب علي ع كحمله وتحامله والخرافة عليه ع ان يخرج رواية يكون فيها تحمق في اظهار عيوب الخمسة واشتراك علي
معهم في اصل العيب حيث نسبه فيها الى الدعابة والى تكليفه الناس بما لا يطاق فالله الله ما اشد نصبه وما اقل حياءه ومن لا يبالي لشدة نصبه خففه الله
انه كذب في الرواية ولم يكتف بذلك الى ان نسبها الى ابن عباس وكيف يتصور عن ابن عباس ابن عم علي ع وتلميذه العارف بحقه ان يذكر في معرض استحقاق
عثمان الخلافة وطلحة وزبير وغيرهم قبل علي ع ثم لم يقنع الناصب بذلك حتى ضمن تلك الرواية ذكر كرامة لعمر باخباره عن موته واما رابعا فلانا لو سلمنا
الرواية المذكورة نقول اذا علم عمر قبل موته بسبعة ايام ما يؤول اليه الخلافة بعده من القتل والفساد بحيث اقسم بالله تعالى استظهارا وقال والله لو
فعلت لفعلوه كيف صح منه جعل الامر شورى بينه وبين غيره مع ظهور احتمال وقوع فتنة الامامة من بينهم عليه وكيف جاز له ان يوصي بوصول
الخلافة الى طلحة مع وصفه اياه بالزهو والتكبر على وجه استعاذ منه بقوله نعوذ بالله من زهوه وقد علم بما قررناه ان ما اتى به الناصب بعيد ذلك من حمل
اظهار عيوب الجماعة على ارادة المناصحة تحمل وتعسف وان ما ذكره من ان في الرواية اشارة الى رغبة عمر في خلافة علي ع تحمل وتكلف فالاعتراض في
كلا المقامين وارد واما خامسا فلان ما ذكره من ان ترتيب الستة ثم الاربعة من اجتهاداته في اختيار الامام والامر اليه فلا اعتراض عليه
معترض بان الكلام ليس في مجرد ترتيب الستة والاربعة بل في امرين احدهما الحيلة التي صنعها عمر في ذلك لاجل خروج علي ع عن الخلافة على كل تقدير
من تلك التقادير وثانيهما ان ذلك الترتيب المتضمن لتعيين الخليفة على الوجه الخاص مكذب لما ذكره عمر سابقا من كراهته تحمل الخلافة حيا وميتا ايضا
وكيف لم يجعله ههنا الله وقد صار جعله لها شورى سبب كل شر بعد يوم السقيفة من خروج من خرج على علي ع من الناكثين والقاسطين والمارقين من سلف
له الى الان ما خلصوا من شرها ثم لا يخفى انه لم يظهر في هذا المقام الغرض بجواب الامر لا عن هذا الناصب ولا عن قاضي القضاة واما سادسا فلان ما
ذكره من ان حكم عمر بالقتل بعد الثلاثة كان من باب التوعيد والتهديد مدفوع بانه لو جاز تاويل الحكم الجزم بصريح العنق وتفسير لفظ القتل الواقع في
ذلك الكلام بالتهديد والتوعيد لارتفع الاطمئنان عن الدلالات وانفتح باب الضلالات ولجاز مثل هذا التاويل في كلام الله المبين واحاديث
سيد المرسلين فيخرج القران والحديث عن ان يكونا دليلا للمحقين وحجة على المبطلين وكذا الكلام في تاويل قاضي القضاة ولقد احسن الفاضل النحرير
رشيد الدين الوطواط الخوارزمي الحنفي في بعض رسائله الذي تكلم فيه على كلام بعض الفضلاء فانه لما اجاب بعضهم عن بعض كلماته بتمحلات و
تكلفات لا يتحملها العبارة قال في دفعه اقول ان الله تعالى هو يعلم الضماير ويعرف السرائر اني ما تحيلت والتجيت في هذا الموقف الذي وقفت فيه الا
ان تكلم على صحيح كلامه وابين ما فيه من اضطراب نظامه وقد تكلفت وبينا انتهى كلامه واما سابعا فلان ما ذكره في توجيه تعيين الايام الثلاثة
منافاته لحاصل كلام قاضي القضاة لما هو حقيقة في ترتيبه اصل كلام عمر من يتوجه عليه انه من ابن علم ان في اثناء الايام الثلاثة وقت المشورة باق ولعل

[illegible]

ولو تساعد بطول الامر لا ينبغي وقفاً مدحورة ويكفل هذا الارجاف بالغيب ورمياً في الظلام ومن العجب انهم يحكمون باخراجهما عايشة وطلحة والزبير ومعتوبة ويعاندونهم بل يشتمونهم في خطاء خروجهم وبغيهم على علي عم بمجرد احتمال العمد وتوهم تحقق طول ستة اشهر وفيما يقرب منه على خطائهم وهمهنا لا يعذرون عليا وغيره مع عدم تعذر اجتهادهم لتعيين مستحق الخلافة في ثلثة ايام وهل هذا الا تحكما وتناقضا بليغا **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها

انه ابدع في الدين ما لا يجوز مثل التراويح ووضع الخراج على السواد وترتيب الجزية وكل هذا مخالف للقران والسنة لانه تعالى جعل الغنيمة للغانمين والخمس لاهل الخمس والسنة ينطق بان الجزية على كل حالم دينارا وان الجماعة انما يجوز في الفريضة لجابت قضوا لفضلا بان قيام رمضان جاء ان فعله النبي صلى الله عليه وآله ثم تركه واعترضه المرتضى بانه لا شبهة في ان التراويح بدعة لان رسول الله صلى الله عليه وآله قال ايها الناس ان الصلوة بالليل في شهر رمضان من النافلة جماعة بدعة الا فلا تجمعوا شهر رمضان في النافلة ولا تصلوا صلوة الضحى فان قليلا من السنة خير من كثير من بدعة الا وان كل بدعة ضلالة وكل ضلالة سبيلها الى النار وخرج عمر في شهر رمضان ليلا فرأى المصابيح في المساجد فقال ما هذا فقيل له ان الناس قد اجتمعوا لصلوة التطوع فقال بدعة ونعمت البدعة فاعترف كما ترى بانها بدعة وقد شهد الرسول صلى الله عليه وآله بان كل بدعة ضلالة وروى ان اهل الكوفة سألوا امير المؤمنين عليه السلام ان ينصب لهم اماما يصلي بهم نافلة شهر رمضان فلما اجتمعوا زجرهم وعرفهم ان ذلك خلاف السنة فتركوه واجتمعوا لانفسهم وقدموا بعضهم فبعث اليهم ابنه الحسن فدخل عليهم المسجد ومعه الدرة فلما راوه تبادروا الابواب وصاحوا واعمراه وقيام شهر رمضان ايام الرسول صلى الله عليه وآله ثابت عندنا لكن على سبيل الانفراد وانما انكرنا الاجتماع على ذلك ومع عبيه مكابر لا يعقل به احد ولو كان كذلكم يقل عمر انها بدعة وهذه البدع بعض ما رواه الجمهور فان كانوا صادقين في هذه الروايات كيف يجوز الاقتداء بمن طعن فيه بهذه المطاعن وان كانوا كاذبين فالذنب لهم والوزر عليهم وعلى من يقلدهم حيث يكذبهم وينسبوا اياهم الى القبيح وجعلوها واسطة بينهم وبين الله تعالى انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ذكر من مطاعنه في هذا الفصل ثلثة اشياء **الاول** انه ابدع في الدين ما لا يجوز مثل التراويح والجماعة انما يكون في الفريضة فنقول لقد ثبت في الصحاح عن زيد بن ثابت ان النبي صلى الله عليه وآله اتخذ حجرة في المسجد من حصير فصلى فيها ليالي حتى اجتمع اليه ناس ثم فقدوا صوته ليلة وظنوا انه قد نام فجعل بعضهم يتنحنح ليخرج اليهم فقال ما زال بكم والذي رايت من صنيعكم حتى خشيت ان يكتب عليكم ولو كتب عليكم ما قمتم به فصلوا ايها الناس في بيوتكم فان افضل صلوة المرء في بيته الا الصلوة المكتوبة وعن ابي هريرة قال كان رسول الله صلى الله عليه وآله يرغب في قيام رمضان من غير ان يامرهم فيه بعزيمة فيقول من قام رمضان ايمانا واحتسابا غفر له ما تقدم من ذنبه فتوفي رسول الله صلى الله عليه وآله والامر على ذلك ثم كان الامر على ذلك في خلافة ابي بكر وصدرا من خلافة عمر وعن ابي ذر رضي الله عنه قال صمنا مع رسول الله صلى الله عليه وآله فلم يقم بنا شيئا من الشهر حتى بقي سبع فقام بنا حتى ذهب شطر الليل فقلت يا رسول الله لو نفلتنا قيام هذه الليلة فقال ان الرجل اذا صلى مع الامام حتى ينصرف حسب له قيام ليلة فلما كانت الرابعة لم يقم حتى بقي ثلث الليل فلما كانت الثالثة جمع اهله ونساءه والناس فقام بنا حتى خشينا ان يفوتنا الفلاح يعني السحور ثم لم يقم بنا بقية الشهر هذه الاخبار كلها في الصحاح وهذا يدل على ان رسول الله صلى الله عليه وآله كان يصلي التراويح بالجماعة احيانا ولم يداوم عليها مخافة ان يفرض على المسلمين فلم يطيقوا فلما انتهت هذه المخافة جمعهم عمر يصلي التراويح واما قوله انه اعترف بانها بدعة وكل بدعة ضلالة فنقول البدعة قد يقع ويراد بها الامر الذي ابتدع في الدين مما يخالف قواعد الشريعة واصوله الضرورية المبينة عند اهله وهذه البدعة ضلالة وقد يقال ويراد بها ما ابتدع من الاعمال التي لم يكن بخصوصها في زمان رسول الله صلى الله عليه وآله وان كانت موافقة للقواعد ماخوذة من الاصول الشرعية لكن لم يقرر في زمانه مثلا عمل المآذن بدعة مستحبة وان لم يكن في زمن رسول الله صلى الله عليه وآله لان اصله وهو الاعلان بالاذان وتشهيره ماخوذ من اصحاب الشرع وموافق للاصول الدينية وهذه البدعة قد يكون مستحبة وقد تكون مباحة كما صرح العلماء فقول عمر بدعة ونعمت البدعة اراد به انه لم تتقرر اولا في زمان رسول الله صلى الله عليه وآله وهذا لا ينافي كونها معمولة في بعض الاوقات فاندفع اعتراض المرتضى عن قاضي القضاة واما ما ذكر ان امير المؤمنين علي عم منع ايام خلافته في الكوفة فان صح جاز ان يؤدي اجتهاده الى المنع لان المقام الاجتهاد ولا اعتراض على المجتهد اذا خالف مجتهدا آخر **الثاني** انه ابدع وضع الخراج ورسول الله صلى الله عليه وآله لم يضع الخراج والجواب ان الخراج انما يوضع على الاراضي التي فتحت صلحا ولم يفتح في زمان رسول الله صلى الله عليه وآله مدينة من المدائن صلحا بل اسلم اهلها او فتح عنوة فلهذا لم يضع الخراج ولم يتقرر امره ثم لما فتح بلاد كسرى وكان عمل الملوك فيها الخراج اقتضى راي الخراج فشاور الاصحاب واجمعوا عليه فعمل بالخراج للاجماع وكان امير المؤمنين من اهل ذلك الاجماع ولم ينكر احد ان يرى امير المؤمنين اعترض على عمر في وضع الخراج بل رضي به وان كان غير صالح لكان يعترض عليه كما اعترض عليه في حد الحامل والمجنون وابقى عمله به امير المؤمنين في زمان خلافته ولخذ الخراج من سواد العراق ولو كان باطلا لكان الذي ابطله وافسده وكذا فرض سائر خلفاء الاسلام وقائم الدين بالخراج وكل الناس عيال على الخراج والامر الذي مر عليه جميع المجتهدين وائمة الاسلام وقرروه واستحسنوه وايدوه بالقران في قوله تعالى ام تسألهم خرجا فخراج ربك خير وهو خير الرازقين فيل يريد به الخراج ثم جاء البوال الاعرابي الذي سوى قوله وبوله يعترض على ائمة الاسلام والله هو الصواب في كل مقام **الثالث** انه ابدع ترتيب الجزية والسنة ينطق ان الجزية على كل حالم دينارا والجواب ان النبي صلى الله عليه وآله اخذ من اهل اليمن من كل حالم دينارا لعلمه بانه فقراء معاذ بن جبل قال بعثني النبي صلى الله عليه وآله الى اليمن فامرني ان اخذ من كل حالم دينارا وهذا لا يدل على نفي الزيادة فان الزيادة ساغ للامام وربما كان اهل اليمن فقراء اخذ منهم اقل الجزية وامثال هذه مما لا طعن فيه لان سنة الخلفاء الراشدين بعده تتبع في هذا ولو كان الامر على خلاف السنة لخالفوه الخلفاء الراشدون بعده سيما امير المؤمنين علي عم والا لكان يقدح في عصمته على راي هم واما ما ذكر من مطاعن عمر رواه الجمهور فان اراد بالجمهور اهل السنة فلا يبعد ان يكون صادقا وان ذكرنا

لاهل الجمع

وصلوة الضحى بدعة

اي امرتنا بصلوة الضحى [illegible] النوافل بها لانها بدعة كذا في النهاية وقال [illegible] جمال المحدثين ان كلمة [illegible] لا يحتاج الى جواب [illegible]

مقام م

به اهل السنة فلم نر واحدا من العلماء من اهل السنة والجماعة طعنا في عمر وما ذكره من المطاعن فقد عرفت جواب كل واحد على وجه يرتضيه كل عاقل منصف
ونبقا له كل ما ان لظهر وجهه وصحته بعينه والحمد لله على ذلك ثم بعد هذا نشرع في مطاعن عثمان بن عفان ونحن قبل المطاعن على ما وعدنا نذكر شيئا من مناقبه
وفضائله فنقول امير المؤمنين عثمان بن عفان بن ابي العاص بن امية بن عبد شمس بن عبد مناف يتصل نسبه برسول الله في عبد مناف وكان في الجاهلية من اشراف
قريش وذوي المال صاحب الاموال الجمة والمشايخ الوافرة واسلم في اوائل البعثة وهو من اهل السابقة في الاسلام وقدما المهاجرين وزوجه رسول الله بنته رقية
وهاجر الى الحبشة ثم هاجر الى المدينة وبذل امواله في سبيل الله ثم هو صاحب الهجرتين ومصلي القبلتين وزوج النورين لما توفيت زوجه ام كلثوم بنت رسول الله
واتفق جميع اهل الاعصار ان هذه فضيلة لم يحصل لاحد من لدن آدم ان يجتمع عنده بنتي نبي سيما بنتي سيد الانبياء ثم لما هاجر رسول الله هاجر
عثمان من الحبشة الى المدينة وبذل امواله في سبيل الله روي في الصحاح عن طلحة بن عبيد الله انه قال قال النبي لكل نبي رفيق ورفيقي في الجنة عثمان وعن عبد الرحمن
بن خباب قال شهدت النبي وهو يحث على جيش العسرة فقام عثمان فقال يا رسول الله علي مائة بعير باحلاسها واقتابها في سبيل الله ثم حض فقام عثمان فقال علي مائتا
بعير باحلاسها واقتابها في سبيل الله ثم حض فقام عثمان فقال علي ثلثمائة بعير باحلاسها واقتابها في سبيل الله فانا رايت رسول الله ينزل عن المنبر
وهو يقول ما على عثمان ما عمل بعد هذه وعن عبد الرحمن بن سمرة قال جاء عثمان الى النبي بالف دينار في كمه حين جهز جيش العسرة فنثرها في حجره فرايت النبي
يقلبها في حجره ويقول ما ضر عثمان ما عمل بعد اليوم مرتين وعن انس قال لما امر رسول الله ببيعة الرضوان كان عثمان رسول رسول الله الى مكة فبايع الناس فقال
رسول الله ان عثمان في حاجة الله وحاجة رسوله فضرب باحدى يديه على الاخرى وكانت يد رسول الله لعثمان خيرا من ايديهم لانفسهم والاحاديث في فضائله كثيرة
قد ذكرنا بعضها منه ثم نشرع في دفع المطاعن التي رواها هذا الرافضي الضال عن شيوخه الضالين على ديننا انتهى **واقول** ما ذكره الناصب من الاحاديث
في معرض الجواب عن الطعن الاول من مطاعن عمر اما ما يتوجه عليه ان تلك الاحاديث مع ما مر منا انها لا تقوم حجة على الخصم لا دلالة لها على مدعاه اما
ما روي عن زيد بن ثابت فلان قوله افضل صلوة المرء في بيته الا الصلوة المكتوبة مؤيد لما ذكره المصنف قدس سره من ان الجماعة انما يجوز في صلوة الفريضة لانه يدل
دلالة صريحة على انه كان قبل ذلك يصلي تلك النافلة في المسجد بين جماعة من الناس ثم اختار الخلوة في فعلها وادائها في بيته بعيدا عن الرياء
لانه كان يصلي جماعة فاراد الانفراد فان الانفراد بالصلوة لا يستلزم اداءها في البيوت دون المسجد بحضور الناس كما عرفت وكذا الحال فيما روي عن ابي
هريرة فانه لا دلالة لها الا على قيام نوافل رمضان واما على الاجتماع فيها فلا بل قوله ثم كان الامر على ذلك في خلافة ابي بكر وصدرا من خلافة عمر
ان اسم نافلة رمضان كان على ادائها منفردا في خلافة ابي بكر وصدر خلافة عمر وانما فعلت جماعة في اثناء خلافة عمر ويلزم منه انه لو كان مراد الرسول ان تلك
النافلة كان يفعل جماعة دائما لما كان للتخصيص بصدر خلافة عمر معنى بل الواقع انه لم يكن يفعل الى صدر خلافة عمر جماعة فامر بعد ذلك بفعلها
جماعة ولهذا عد من جملة بدعه وكذا الكلام في حديث ابي ذر فان اقوى ما يتوهم منه دلالته على فعل النافلة جماعة قوله فقام بنا وقوله اذا صلى
الرجل مع الامام ولا دلالة لشيء منهما على ذلك من جهة الوضع اما الاول فظاهر واما الثاني فلانه لا يجوز ان يكون بادرا به بقوله لو نفلتنا قيام
هذه الليلة اداء النافلة جماعة لخشية عند الله واجاب بان الرجل اذا صلى الصلوة اليومية مع الامام حسب له قيام ليلة ايضا وان لم يفعله
معه وقد علم بما ذكرنا ان قوله وهذا يدل على انه كان يصلي التراويح بالجماعة احيانا انه لم يدل على انه كان يصلي التراويح بالجماعة احيانا
انه لم يدل على انه كان يصلي ذلك على وجه الاجتماع في المسجد دون الجماعة ولم يداوم على الاجتماع اللازم من الصلوة في المسجد غالبا بل كان يصلي
غالبا في بيته لئلا يشتبه على الناس فعلها مجتمعة مع فعلها جماعة ثم الناصب طالب بما ادعاه من انه لم يداوم عليها مخافة ان يفرض على المسلمين فان كون
عدم المداومة لاجل ذلك دون غيره يحتاج الى دليل واما قوله فلما انتفى هذه المخافة جمعهم عمر وصلى التراويح فمدخول بانه لو كفى انتفاء مخافة افتراض
صلوة نافلة صلوها جماعة في اثباتها جماعة لجاز في كل صلوة نافلة لانتفاء الخوف عن الكل بعد وفاة سيد الرسل فقد قصر عمر في الاكتفاء
بما امر واما ما فيه البدعة الى ما هو ضلالة وغيرها وتخصيص الكلية المروية عن النبي بالقسم الاول فعلى تقدير تسليمه لا يجديه لان عمر نفى الظهور ان
الجماعة في نافلة رمضان او غيرها من النوافل مخالفة للاصل الشرعي وهو اختصاص الجماعة بالصلوة المكتوبة ولهذا ترى ان احدا من اهل الاسلام لم يصل
شيئا من النوافل جماعة سوى اهل السنة الذين صلوا خصوص هذه النافلة جماعة متابعة لعمر ولان ما روي المرتضى عن النبي نص في النهي عن ذلك وكونها
البدعة المنهي عنها واما قوله فاندفع اعتراض المرتضى عن قاضي القضاة فلا ادري انه متفرع على اي مقدمة من مقدماته الواهية وكيف يندفع اعتراض
المرتضى عن قاضي القضاة بمجرد ما اتى به الناصب من تقسيم البدعة الى قسمين واحتمال ان النبي فعل ذلك جماعة احيانا مع ان المرتضى قدس سره قد استدل
على النهي عن ذلك بقول النبي فلا يجتمعوا في شهر رمضان من النافلة ثم تعقيبه اياه بانه بدعة وكل بدعة ضلالة فلا محيص الا بتسليم ورفع الطعن او بارتكاب منع صحة
ما نقله المرتضى قدس سره من الحديث الثابت عند الفريقين واما ما ذكره في توجيه منع امير المؤمنين عن ذلك فلا يخفى وهنه على المؤمنين ومن نقايص اجوبته
القوم ما ذكره شمس الدين الكرماني في شرحه للبخاري قال وعمر انما سماها بدعة مع انها سنة لقوله اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر انتهى واقول الحديث ان
لو كان شاملا للبدع لما امكن ان يوجب الاقتداء بهم علينا لانه الحق جميع الاحكام المحكمة من كتاب الله وسنة نبيه وباطلانه ظاهر اختلاف كثير بين ابي
بكر وعمر فيلزم ان يكون الناس مكلفين بالعمل المتناقض مع انه لا يطبق على مشارع الامر بعا بقي لو صح هذا الحديث لكان نصا على امامتهما ولما وقعت
المنازعة من الصحابة في تعيين الامام بعد النبي وقد وقعت كما عرفت ولما احتاج ابو بكر في مدافعة الانصار الى الاحتجاج عليهم بكونه من عشيرة رسول الله

وفوم

منقبت سيدنا عثمان رضي

قال الرهفي ... بالنوافل ... الصلوة

وايضا قوله

الاحتجاج

1

وقومه وما شاكل ذلك فكان يقول يا معشر الانصار ان قدامركم رسول الله ص وعترته بالاقتداء بهما فليس لكم مخالفة رسول الله ص ونحن نعلم قطعا ان مع وجود حجة
مثل هذه الحجة لا يتمسك عاقل بمثل ذلك التمسك الضعيف فهما لم يذكروا ما علمنا انه موضوع وايضا يتطرق تهمة التحريف في روايته ولعله قال اقتدوا باللذين
من بعدي اهل بيتي وعترتي بالنصب على النداء على ان يكونا مأمورين بالاقتداء واللذان بعد النبي ص كتاب الله وعترته كما ذكر في الخبر المشهور ويحتمل الرفع على ان يكون المعنى
اقتدوا ابو بكر وعمر باللذين من بعدي كتاب الله وعترتي ويظهر من كلام الشيخ الاجل ابن بابويه القمي ره في كتاب عيون اخبار الرضا ان الرواية قد وردت على طبق
هذين الاحتمالين فتامل هذا واما ما ذكره في الجواب عن الطعن الثاني ففيه انه انما ذكره اولا من ان الخراج انما يوضع على الارض التي فتحت صلحا فتنقضه
مكة فتحت عنوة ووضع الخراج على السواد كما ذكره المعترض ناعيا على عمر لانها فتحت عنوة لا صلحا فكيف يتاتى للناصب بعد ذلك الحصر تصحيح ما فعله عمر من اخذ الخراج من
السواد بقوله لما فتح بلاد كسرى وكان عمل الملوك فيها الخراج فوضع عليها الخراج اه وبالجملة في كلامه اضطراب يدل على اختلال نظامه واختلال نظامه
لبهته وتحيره كما لا يخفى واما امير المؤمنين ع فانما امضى ذلك لما انفضى الامر اليه لانه لم يمكنه تغيير الاحكام المتقدمة من عليه الحكم بما عنده كما عرفت قبيل
ذلك في التراويح مع خصوصية اهل السواد بذلك التي يامنه تدريجا واما ما اشار اليه الناصب من دعوى حصول الاجماع على ما رآه عمر في امر الخراج فهو ممنوع
وغايته حصول الاجماع السكوتي من فظاظته وفظاعته ولا حجة فيه واما ما ذكره في الجواب عن الثالث فهو مدفوع بمثل ما ذكرناه في نقض جوابه عن الثاني
وتفصيل الكلام في المقام يطلب من مبسوطات كتب اصحابنا الاعلام ايدهم الله تعالى الى يوم القيمة واما ما اورده الناصب من الرد بقوله فمن اراد
بالجمهور فضحهم اه ففيه انه يتجه لظهور ان الجمهور يراد به الجماهير الكثيرون ولظهور ان المص لم ينقل ههنا رواية مشتملة على طعن عمر عن احد من رواة الشيعة
وانما اراد الشيعة من ذلك فيما مر من وصفه للشيعة بالقلة والشذوذ ونعم ما قيل فالكذوب لا حافظة له ثم ان اراد بقوله ان اهل السنة والجماعة
لم يرووا الطعن في عمر انهم لم يرووا ما قصدوا به الطعن على عمر فهو مسلم لكن لا يجديه كما لا يخفى وان اراد انهم لم يرووا ما يدل على الطعن في عمر فهذا
ظاهر البطلان وقد ذكر المص ههنا روايات دالة على الطعن في عمر حسبما اوضحنا انما الكلام ان اسلافنا اهل السنة لبلادتهم وشوبهم لم يفهموا في مبدء
روايتها دلالتها على الطعن فرووها وذكروها في كتبهم ولما نبههم علماء الشيعة بما فيها من الطعن اضطروا الى دفع ذلك الى اعمال كل حيلة فتارة
ارتكبوا التاويل الطويل وتارة تكلفوا التخصيص العليل واخرى اتوا على سندها بالقال والقيل واما ما ذكره في جواب كل واحد من الروايات فقد
تكلمنا على كل منها بما يشفي فؤاد كل مؤمن موافق ويفري فؤاد كل مارق منافق والحمد لله تعالى هذا وما ذكره الناصب من الروايات مسندا لانها على
فضيلة عثمان فهي روايات جاءت من طريقهم ولم يساعده احد من اصحابنا عليها والمص لا يستدل في مطاعن عثمان وغيره بحديث الا اذا ساعده عليه
الخصم فكيف يقابل بذلك بهذه الحجة ويتوقع منه الزام الامامية ثم تحقيق نسب عثمان ليس على ما زعمه الناصب واشتهر بين اصحابه واوليائه فقد
روي بطرق علماء اهل البيت وغيرهم ان بنو امية ليسوا من قريش فكان لعبد شمس عبد رومي يقال له امية فنسب الى عبد شمس وقيل امية بن
عبد شمس ونسبه طائفة النساب غير العارفين بحقائق الانساب بني امية الى قريش واسلمهم من الروم وذلك لان العرب كان من سيرتهم ان يلحق الرجل بنسبه
عبده وكان ذلك جائزا عندهم وقد وجد ذلك من وجوه كثيرة في العرب لما ذكرناه لما افتخر معاوية في بعض كتاباته الى علي ع بالصحبة
والقرشية كتب ع في جوابه ما هذه صورته لكن ليس المهاجر كالطليق ولا الصريح كاللصيق ثم كون عثمان من اشراف قريش بحسب الحسب فممنوع وانما
المسلم شرفه بينهم بحسب المال وهو كالمال في معرض الزوال واما البنتان اللتان زوجهما النبي ص من عثمان وهما رقية وزينب فلم يكونا من النبي ص ولا
من خديجة بل كانتا ابنتي غيرهما تحت تربيتهما وحكايتهما على ما ذكره اهل السير والتواريخ ان زينب زوجها النبي ص من ابي العاص بن الربيع ورقية
من عتبة بن ابي لهب ففرقهما عتبة فخطبها عثمان فزوجها النبي ص منه فبعد اسلام ابي العاص وبقائه في المدينة مدة تهيئتهما ثمانية ... وفيه
عند عثمان فخطب عثمان بعد موتها زينب فزوجها النبي ص منه وماتت في حباله فلما كان الامر موجودا من غير نكير تزويجهما رسول الله ص من رجلين
كافرين لم يخل الحال في ذلك من ان يقال انه ص حين تزويجهما كان على دين الجاهلية وهذا هو الكفر بالله ورسوله او على دين من رضيه الله تعالى
ومع هذا لا يزوج رسول الله ص ابنتيه من كافرين من غير ضرورة دعت الى ذلك وهو مخالفهم في دينهم عارف بكفرهم فبطل ان يكونا ابنتيه وايضا
روى اهل العلم عن ائمة اهل البيت ع انه كانت لخديجة بنت خويلد اخت يقال لها هالة فتزوجها رجل من مخزوم فولدت له ابنتا اسمها هالة
ثم خلف عليها ابو هالة رجلا تميميا يقال له ابو هند فولدت له ابنا كان يسمى هند بن ابي هند وهاتان الابنتان المنسوبتان الى رسول الله ص
زينب ورقية له من امراة اخرى قد ماتت ثم مات ابو هند وقد بلغ هند مبلغ الرجال والابنتان طفلتان وكان ذلك في حدثان تزويج رسول الله ص
خديجة بنت خويلد وكانت هالة اخت خديجة فقيرة وخديجة من الاغنياء الموصوفين بكثرة المال فاما هند بن ابي هند فانه لحق بقومه وعشيرته
بالبادية وبقيت الطفلتان عند امرأة اخت خديجة فضمت خديجة اختها هالة مع الابنتين اليها فكفلت جميعهن وكانت هالة اخت خديجة تلك
سفرت بين خديجة ورسول الله ص لما ماتت بعد ذلك بمدة يسيرة وخلفت الطفلتين زينب ورقية في حجر خديجة اختها وحجر رسول الله ص فربتهما وكان
من سنة العرب في الجاهلية ان من ربى يتيما نسب ذلك اليتيم اليه واذا كانت يتيمة لم يستحل لمن رباها تزويجها من نفسه لانها بزعمهم ابنته المرأة التي
لها فلما ربى رسول الله ص هاتين الطفلتين ابنتي هند زوج اخت خديجة نسبتا اليه ص والى خديجة بالبنية ولم يزل العرب على هذا الحال الى ان ربى
بعض الصحابة يتيمة بعد هجرة النبي ص الى المدينة فقال لو سأل رسول الله ص يجوز في الاسلام تزويج يتيمة ممن رباها فعلوا ذلك فانزل الله تعالى

زوجتا عثمان رقية وزينب لا رقية وام كلثوم كما زعم الناصب

يستفتونك في النساء قل الله يفتيكم فيهن وما يتلى عليكم في الكتاب في يتامى النساء اللاتي لا تؤتونهن ما كتب لهن وترغبون أن تنكحوهن والمستضعفين
من الولدان وأن تقوموا لليتامى بالقسط فأطلق الله تعالى في الإسلام لزوج اليتيمة ممن تربيها ما لم تكن من زوجته فسقط عن بين الإيتام انتسابهم ونظير
ذلك ما ذكرنا سابقا من حال نسبة أمية إلى عبد شمس وكذا حال زيد بن حارثة بالنسبة إلى نبينا صلى الله عليه وآله فإنهما ربيا وسميا ابنا على رسم قريش في أدعيائهم أنكروا
على النبي صلى الله عليه وآله تزويجه لزينب بنت جحش مطلقة زيد وخاضوا فيه خوضا كثيرا فأنزل الله عز وجل ما كان محمد أبا أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم
النبيين وقال سبحانه وما جعل أدعياءكم أبناءكم ذلكم قولكم بأفواهكم إلى آخر الآية ثم ذكر سبحانه العلة فقال فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكي لا
يكون على المؤمنين حرج في أزواج أدعيائهم والغرض من هذا البيان والتطويل فيه التنبيه على أن كثيرا من الناس يغفلون عن حقائق المسائل ويقفون
على ما يجدونه من الظواهر والحق أحق بالاتباع والعلم بمعزل عن الرقاع وقد يكون الخصم العنيد عارفا بمنشأ الغلط المذكور وهو لا يبالي بما ادعاه
الباطل ولو وجه نهج العاطل يتحرى ويجري ملبس كلامه على ما ادعاه ويغالط من ليس له حظ في التحقيق والنظر البالغ فيقبله فليتدبر الفطن العاقل
أنه إذا كان حال الخصوم مع من له خوض في العلوم هكذا فكيف مع العامي الذاهل والساذج الغير المتفطن الجاهل مع ألفه بالعادات وعدم الإدراك
مع كمال ضعف دركه من لطائف المسألة التي نحن فيها بعينها هكذا فإن شياطين أهل الدنيا والعلماء الراضين عن خلال الناس فتنة وشرورا يوحي بعضهم
إلى بعض زخرف القول غرورا وأما ما رواه في فضيلة الرجل عن عبد الرحمن بن حباب فهو مما تفرد به عبد الرحمن وهو السلمي دون ابن حجر وابن الأثير كما حققه
صاحب الاستيعاب وقال روى عنه حديث واحد في فضل عثمان رواه عنه فرقد أبو طلحة يعد في أهل البصرة انتهى فافهم والتحقيق فيه أن جيش العسرة هو ما جهز
الغزاة تبوك وهم كانوا خمسة وعشرين ألفا وأما أهل الجمل والبعير والباقي كانوا رجالا وليس في كتب قدماء القوم الأعطاء مائتي بعير في مرتين وهو موافق لرواية عثمان صح
أصحابنا الإمامية وأما الزيادة على ذلك فمن زيادة متعصبة المتأخرين منهم ولما عثمن لبعضهم أن يقولوا في شأنه أنه جهز جيش العسرة على الإطلاق ولهذا
تراهم يضطربون ويزيدون على ثلاثمائة ألف فقد قال صاحب الاستيعاب أنه جهز جيش العسرة بتسعمائة وخمسين بعيرا وأتم الألف بخمسين فرسا وحكى بإسناد
قتادة أنه قال حمل عثمان في جيش العسرة على ألف بعير وسبعين فرسا انتهى وكذا ما رواه عن عبد الرحمن بن سمرة وعن أنس موضوعا ليست مذكورة
في صحاح القوم وأما ما ذكره من أن الأحاديث في فضائل عثمان كثيرة قد ذكرنا أيسر أمثلة فهو صادق فيه لكنها كلها من موضوعات عهد بني أمية فلو لم
يذكر الناصب شيئا منها لكان أولى لأنك قد عرفت حال من نشأ في عهد بني أمية ولا خير في كثير مما ذكره من أن المصنف ذكر مطاعن عثمان من شيوخ الضالين كذب صريح وإنما
منكر ذلك نقلا عن كتب مشايخ أهل الضلال كما سيظهر لك حقيقة الحال قال المصنف رفع الله درجته **المطلب الثالث** في المطاعن التي رواها الجمهور
عن عثمان منها أنه ولى أمور المسلمين من لا يصلح لذلك ولا يؤتمن عليه وظهر منه الفسق والفساد ومن لا علم له البتة مراعاة لحرمة القرابة وعدولا عن مراعاة
حرمة الدين وقد كان عمر حذره من ذلك فاستعمل الوليد بن عقبة حتى ظهر منه شرب الخمر وفيه نزل قوله تعالى أفمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون والمؤمن
علي والفاسق الوليد بن عقبة على ما قاله المفسرون وفيه نزل إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وكان يصلي حال إمارته وهو سكران حتى تكلم فيها والتفت
إلى من خلفه وقال لهم أزيدكم في الصلاة فقالوا لا قد قضينا صلوتنا واستعمل سعيد بن العاص على الكوفة وظهر منه أشياء منكرة وقال إنما السواد بستان
لقريش تأخذ منه ما شاءت وتترك منه ما شاءت حتى قالوا له أتجعل ما أفاء الله علينا بستانا لك ولقومك وأفضى الأمر إلى أن منعوه من دخولها وتكلموا فيه
وفي عثمان كلاما ظاهرا حتى كادوا يخلعون عثمان فاضطر إلى إجابتهم وعزله قهرا لا باختيار عثمان وولى عبد الله بن سعد بن أبي سرح مصر فتكلم فيه أهل مصر فصرفه
عنهم بمحمد بن أبي بكر ثم كاتبه بأن يستمر على الولاية فأبطن خلاف ما أظهر فأمر بقتل محمد بن أبي بكر وغيره ممن يرد عليه فلما ظفر محمد بذلك الكتاب كان سبب حصره وقتله
وقال الناصب خفضه الله أقول معظم ما طعنوا على عثمان هو تولية بني أمية على الممالك وذلك لأنه رأى أمراء بني أمية أولي رشد ونجابة وعلم بالسياسات
وكان إذ ذاك اتسع عرصة الإسلام وبعد الممالك واختلف سير الناس لاختلاط الأعجام بالعرب واختلاف العرب واستيلائهم فلا بد من الأمراء الذين
يكونون ذوي بأس وقوة واستيلاء وكانوا بنو أمية على هذه النعوت فكان عثمان يختارهم للإمارة وكلما كان يظهر منهم شيء يعزلهم كما روي في الصحاح
أنه لما علم عثمان أن الوليد بن عقبة شرب الخمر عزله عن إمارة الكوفة كما ذكر ولا طعن في الإمام إذا نصب من اعتقده أهلا للإمارة ثم يظهر منه خلاف هذا
فيعزله فإن حال النصب علمه أهلا للإمارة ولو كان حال النصب يعلم أنه ليس بأهل للإمارة ثم ينصبه لكان مطعنا ولم يثبت هذا فلا طعن انتهى **وأقول**
فيه أن حال من ولاه عثمان من بني أمية كان ظاهرا على الكل قبل خلافة عثمان وفي زمان خلافة الشيخين أيضا كما ذكره المصنف أولا ومؤلف روضة الأحباب
مفصلا فالقول بأن عثمان لم يكن عالما عند توليتهم بأنهم ليسوا أهلا للإمارة مما لا يرتضيه الوجه ولا يفي بالإصلاح أصلا وأيضا لو كان الاحتياج إلى
توليتهم لما ذكره الناصب من اتساع عرصة الإسلام وبعد الممالك كان الصواب أن يستعمل أفاضل الصحابة في البلاد القريبة كاليمن والكوفة والبصرة ومصر ونظائرها
كما كان في زمان عمر وأن يستعمل هؤلاء الفساق على بلاد بعيدة بعثهم الله تعالى بأيديهم وحيث كان الأمر بالعكس بل كان حكومة أكثر البلاد في زمانه
متعلقة ببني أمية علم أن العلة في نصبهم ليست ما موه به الناصب لأن صلاح حال أمراء بني أمية لو صلحوا للإمارة لا اختصاص مع توسعة الملك في زمانه ولعدل
منهم للإمارة فرتبة فضلا عن بلد ومن العجب نقل ابن من القرآن ينادي بأعلى صوت على فسق الوليد بن عقبة ومع هذا لم يعلم عثمان أنه فاسق لا يصلح للولاية
وأما وصف الناصب لبني أمية بالرشد والنجابة إن أراد به الرشد في الدين والنجابة الحاصلة لأولي المروات والمتقين فاتصافهم بذلك كذب صريح وإن أراد به
الرشد في الدنيا بأعمال المكر والحيلة والخديعة وأنهم بالنجابة رجاحة الصدق وضخامة الهيكل كما تحمل الناقة والأولاد الزنا فاتصافهم بهذا المعنى مسلم لكن لا يجدي

ولا يغني

ولا يخفى على الحاصل ان المسلمين صونهم كانوا على نحو يزيد بن معاوية وعبيد الله بن زياد والحجاج وامثالهم من الظلمة الذين كانوا بالسنة الخارجة عن قانون الشرع محصلين
للولايات واصلها عن ان يتكلم عليهم احد في جورهم وظلمهم وعن ان يقدر على الخروج عليهم والتخلف عنهم وذلك ان ينقلوا الى اهل محله مثلا انهما انزوا جلهم
منهم وينهبوا اموالهم ليخاف بعضهم الى غير ذلك من الضوابط التي ورثها عنهم العثمانية من فياصرة الروم ونسمع ونرى في زماننا من قوانينهم التي ما
انزل الله بها من سلطان **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه رد الحكم بن ابي العاص الى المدينة وهو طريد رسول الله وكان قد طرده وامتنع من المدينة
وامتنع ابو بكر من رده فصار بذلك مخالفا للسنة ولسيرة من تقدمه مدعيا على رسول الله عاملا بدعواه من غير بينة انما قاضي القضاة بانه قد نقل ان عثمان
لما عوتب على ذلك ذكر انه استأذن رسول الله اعترضه المرتضى بان هذا لو كان قاضي القضاة لم يسمع من احد ولا نقل في كتاب ولا نعلم من اين نقله القاضي
اي كتاب وجده فان الناس كلهم رووا خلافه قال الواقدي من طرق مختلفة وغيره ان الحكم بن ابي العاص لما قدم الى المدينة بعد الفتح اخرجه النبي الى
الطائف فقال لا يساكني في بلد ابدا لانه كان يتظاهر بعداوة رسول الله والوقيعة فيه حتى بلغ به الامر الى انه كان يعيب النبي في مشيته فطرده النبي
وابعده ولعنه ولم يتواحد يعرفه بانه طريد رسول الله فجاء عثمان الى النبي وكلمه فيه فابى ثم جاء الى ابي بكر والى عمر في زمانهما فكلمهما فيه فاغلظا
عليه القول وزبراه وقال له عمر يخرجه رسول الله وتأمرني ان ادخله والله لو ادخلته لم آمن قول قائل غير عهد رسول الله وكيف اخالف عهد
رسول الله فاياك يا ابن عفان ان تعاودني فيه بعد اليوم فكيف يحسن من القاضي هذا العذر وهلا اعتذر به عثمان عند ابي بكر وعمر وسلم من طعنهما ابدا
وخلص من عتابهما عليه مع انه لما رده جاء علي وطلحة والزبير وسعد وعبد الرحمن بن عوف وعمار بن ياسر فقالوا انك ادخلت الحكم ومن معه وقد كان النبي
اخرجهم وانا نذكرك الله والاسلام ومعادك فان لك معادا ومنقلبا وقد ابت ذلك الولاة قبلك ولم يطمع احد ان يكلمها فيهم وهذا شيء نخاف الله
فيه عليك فقال ان قرابتهم مني ما تعلمون وقد كان رسول الله اخرجه بكلمة بلغته عن الحكم ولن يضركم مكانهم شيئا وفي الناس من هو شر منهم فقال
امير المؤمنين لا احد شر منه ولا منهم ثم قال هل تعلم بقول عمر والله ليحملن بني ابي معيط على رقاب الناس والله ان فعل ليقتلنه فقال عثمان ما كان منكم
احد ليكون بينه وبينه من القرابة ما بيني وبينه ويناله من القدرة ما نلت الا كان سيدخله وفي الناس من هو شر منه فغضب علي وقال والله لنأتينا
بشر من هذا ان سلمت وسترى يا عثمان عقبى ما تفعل فهلا اعتذر به القاضي انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ذكر ارباب الصحاح ان عثمان لما قيل له لم
ادخلت الحكم بن ابي العاص قال استأذنت رسول الله في ادخاله فاذن لي وذكرت ذلك لابي بكر وعمر فلم يصدقاني فلما صرت والياً عملت بعلمي في اعادتهم الى
المدينة هذا مذكور في الصحاح وانكار هذا النقل من قاضي القضاة انكار باطل لا يوافقه نقل الصحاح ويؤيد هذا ما ذكر في الصحاح ان النبي
امر يوم الفتح بقتل عبد الله بن ابي سرح فجاء عثمان واستأمنه فلم يؤمنه رسول الله فاتى من اليمين والشمال والقدام والخلف وفي كل هذه المرات كان رسول الله
لا يقبل منه وهو يبالغ حتى قبل في آخر الامر وكان هذا من حرص عثمان على صلة الرحم فاذا صح الخبر انه استأذن رسول الله في ادخال الحكم بن ابي العاص
وادخله بعلمه باذن رسول الله فلا مخالفة ولا طعن انتهى **واقول** لو كان عثمان صادقا في استشهاده عن النبي لادخال الحكم فلم لم يدخله
في زمانه مع غاية محبته له ونهاية اهتمامه بشأنه حتى لا يتهمه ابو بكر وعمر بعد ذلك بالكذب اللهم الا ان يقال انه استأذن في ذلك بعد اعتلال النبي
في مرضه وعند ما نسبه عمر الى الهجر والهذيان واوصى بالوقت عن ذخاله لعدم تيسر الوقت فانه وبعد المسافة بين المدينة ومكان ذلك المطرود المردود
ومع هذا يقول ان الرجل كان يهجر فلا اعتداد باذنه في تلك الحالة فليضحك قليلا وليبك كثيرا واما ما نسبه هاهنا الى الصحاح فليس في صحاحهم
المشهورة الستة اولها عنه خبر ولا اثر ولعله مذكور في صحاح غير متداولة وصنعها المتأخرون منهم اصلاحا لمفاسد اسلافهم ولن يصلح العطار
ما افسد الدهر وهل هذا الا كذب يسر في نسبته كون ذلك الى الصحاح المشهورة انه مذكور في الصحاح قصة قبول النبي طلب عثمان امان عبد الله بن ابي
السرح فان كون ذلك مذكورا في الصحاح لا يحتاج الى تأييد كما لا يخفى مع ما يتوجه على التأييد المذكور من انه لا تلازم بين قبول النبي الامان
لعبد الله وبين قبوله لادخال الحكم وكفى في طعن عثمان ما اعترف به من ان ابا بكر وعمر لم يصدقاه وكذباه في اخباره عن ذلك فكيف يتوقع عن الشيعة
في ذلك النقل الثابت وضعها اولياؤه لترويج حاله وتصديق مقاله وما اشبه تشبث عثمان بالافتراء على النبي في اعادته هؤلاء المطرودين بما افتراه
صاحبه ابو بكر من قوله نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة فان كلا منهما منفرد في النقل فتامل **قال المصنف** رفع الله درجته
ومنها انه كان يؤثر اهل بيته بالاموال العظيمة التي هي عدة للمسلمين ودفع الى اربعة انفس من قريش زوجهم بناته اربعمائة الف دينار واعطى مروان
ثلثمائة الف دينار واجاب قاضي القضاة بانه ربما كان من ماله اعترضه المرتضى بان المنقول خلاف ذلك فقد روى الواقدي ان عثمان قال ان ابا بكر وعمر كانا
يتناولان من هذا المال ذوي ارحامهما واني تناولت منه صلة رحمي وذكر الواقدي انه بعث اليه ابو موسى الاشعري بمال عظيم من البصرة فقسمه عثمان بين
ولده واهله بالصحاف فبكى زياد وروى الواقدي ايضا قال قدمت ابل من ابل الصدقة فوهبها للحارث بن الحكم بن ابي العاص وولي الحكم صدقات قضاعة فبلغت ثلثمائة الف
فوهبها له وانكر الناس على عثمان اعطاء سعيد بن العاص مائة الف انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول لا خلاف بين المسلمين ان عثمان كان صاحب اموال كثيرة
حتى انه جهز ثلث جيش العسرة من ماله في زمن رسول الله وكان ذلك زمان الضيق والشدة ولم يتسع الاموال بعد فلما اتسع الاموال فلا شك ان امر العالم بتحصيل الاموال
سيما اذا استخلف نما امواله بالتجارات والمعاملات فربما كان من ماله ما اعطى اقرباءه كما اجاب قاضي القضاة ومن كان يفرق بين امواله واموال
الفيء لان كل هذا كان تحت يده اكان المرتضى وابن المطهر يحسبان اموال العثمان وخزائنها حتى يعلموا انه اعطى من ماله او من مال الفيء والاصل الحمل

اعمال الخلفاء الراشدين على الصواب فالاصل انه اعطى من مال الصدقة فزعا كان لمصالح لا نعلمها الا هو كما اعطى رسول الله صلى الله عليه وآله اشراف العرب من غنائم حنين نفلا
كثيرا انتهى واقول قد تقرر ان جيش العسرة كانوا خمسة وعشرين الفا اكثر فكيف يكون ما اعطاه عثمن من ثلثمائة بعير ثلث جيش العسرة مع ما مر من ان
المتجهز اعطى مائة بعير والزيادة من زيادات اوليائه وامّا ما احتمله فاضح الفضائح وفضوح هذا المخذول فانما هو على سبيل المراء في الكلام محالا في دفع الالزام
فان من طعن على عثمن في ايام حيوته اراد ما شاهد من اعطاء عثمن لذلك من بيت المال والا فلا يطعن عاقل لاحد في التجهيز بماله سيما على اهله وعياله ومما
اعطاء عثمن لمروان من مال الله مذكور في كتاب الملل والنحل للشهرستاني في ذكر الخلافات الناشئة من المخالفات الواقعة عند وفاة رسول الله صلى الله عليه وآله بل الشهرستاني
انه اعطاه مائتي الف درهم واما ما استشكله من الفرق بين اموال عثمان نفسه وبين اموال بيت المال فهو في غاية الوهن والاضمحلال قوله ان كل هذا
بل قلنا نعم لكن بيت المال كان بيتا منفردا مقررا له خازن مخصوص من اصحاب رسول الله وكانت عنده هما من العملة وكان يظهر التصرف منه من قبلهم حتى
ان كان سعد بن ابي وقاص رمى مفاتيح بيت المال في المسجد وقال يا معشر المسلمين لا اكون خازن بيت المال اذا يرفع منه لطريد رسول الله صلى الله عليه وآله ثلثين الف وقام
عبد الله بن مسعود وقال اقد جعلتم يا قريش الامامة والخلافة الحق بالمباح فكل من شاء من قريش وضع رجله فيه ورقى على منبر رسول الله صلى الله عليه وآله وفعل كما فعل
مسنده وهكذا قال سلمان لابن عمر ان الجعل الخلافة مباحه ليكن لنا حيث يخرجها من ايدي بني هاشم ومنعها من اهل بيت رسول الله صلى الله عليه وآله فمن
علم السلف من الصحابة انه اعطى المطرودين من مال الله لا من ماله وسمع منهم الخلف كالمرتضى وابن المطهر رحمهما الله تعالى واما قوله والاصل ان
اعمال الخلفاء الراشدين على الصواب فكلام خال عن الصواب ومضا لا يبتني الا على الجاهل المرتاب من اظهار رشد عثمن في الاعطاء عند من يطعن في دينه انما
يجاب بالمثل المشهور ثبت العرش ثم انقش مع ان الاصل انما يبنى عليه اذا لم يظهر خلافه وقد صح خلافه بما ذكره المصنف من رواية الجمهور وشهد به ادلة
بما لا يخفى على ذوي الشعور واما قوله وان فرضنا انه اعطى من مال الصدقات فزعا كان لمصالح لا نعلمها الا هو ففيه ان من لا يكون نبيا ولا اماما معصوما
يسئل عما يفعل واذا لم يبين وجه المصلحة فيما صدر عنه يتهم ويطعن بل يقبل عند القدح عليه كما قتل عثمن اجلاء الصحابة ما قال ذلك عنه مع ان المصلحة فيما فعله
النبي كانت ظاهرة على اهل زمانه وهي تأليف قلوب هؤلاء الصحابة في مبادي الاسلام واي مصلحة تتصور في ابلاغ جماعة طردهم النبي باعطاء ما لا
يحصى من الاموال بعد استقرار الاسلام وعلى كان تمثيل حال عثمان في ذلك بحال النبي كفر نعوذ بالله منه ثم اقول ان جماعة لم يستحيوا لما نسبوا
بما نسبوا الى امامهم عثمن من الحيا والتزموا ان يدفعوا الاعتراض عنه بكل حيلة ووسيلة فالاولى ان يجيبوا لما ذكره المصنف بان اخذ ابل
الصدقة التي رواها الواقدي عوضا عن الابل الذي اعطاها للنبي في جيش العسرة واخذ الدراهم والدنانير التي رووها عوضا عن الدراهم التي اعطاها
للنبي لتجهيز ذلك الجيش وغيره ان قيل ان ما اخذه عثمان من مال بيت المال يزيد على ذلك الجيش بانه اخذ الزيادة مستندا بقوله تعالى من جاء بالحسنة
فله عشر امثالها ولو نوقش بان ما اخذه من بيت المال كان ازيد من الامثال انهم يجيبون بانه يجوز ان يكون اخذه للزيادة على ذلك من باب الربا الذي
نقل اعتقد في سنين كثيرة من ثقات النبي الى خلافة عثمن تصدعت بتأول الشطرنج ولو قيل ان الربا حرام بنص الكتاب قلنا لعل عثمن يخص ذلك بالقرض
الذي يجري بين الغرباء بعضهم مع بعض وما اعطاه عثمن في جيش العسرة لم يعطه للنبي هبة وعطية بل انما اقرض به الله تعالى بقوله من ذا الذي يقرض الله ولا
ربا بين الله تعالى وبين عبده كما لا ربا بين الوالد وولده والزوج وزوجته الى غير ذلك ولو نوقش في جواز هذا التخصيص قلنا ان عثمان كان مجتهدا
في ذلك بالقياس الفقهي وله ثواب على نقده وخطاءه فيه فلا اعتراض عليه فتأمل فيه فانه تنبيه لما دق مما ذكروه في نصرة عثمن والله المستعان
قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه حمى الحمى عن المسلمين مع ان رسول الله جعلهم سواء في الماء والكلاء انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول
الحمى الذي منعه رسول الله هو ان يحمي الامام لنفسه واما الحمى لاجل نعم الصدقة وخيل المجاهدين فلا شك في جوازه والاجماع على جوازه واول من حمى
لاجل ابل الصدقة هو عمر بن الخطاب ثم تابعه عثمان فلا طعن انتهى **واقول** من وذلك روي انه حمى لنفسه لو سلم فنقول جواز ذلك يحتاج الى
دليل الاجماع الذي ادعاه الناصب الشقي فلا تصحيح لو صح فهو اضعف من دعوى الاجماع على خلافة ابي بكر وما ذكره من ان اول من حمى لاجل ابل الصدقة
هو عمر لا يدل على مشروعيته وعدم قبحه اللهم الا ان يراد ان هذا الطعن ليس مخصوصا بعثمان وفيه ما فيه لانه يفسد الجواب فالقول بانه ليس مخصوصا
به غير مفيد وايضا المصنف قدس سره لم يدع الاختصاص فلا وجه لهذا الكلام وانما ذكره عند مطاعن عثمان دون مطاعن عمر لانه زاد في حمى عمر فالطعن
متوجه عليهما كما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه اعطى من بيت مال الصدقة المقاتلة وغيرهم وهذا مما لا يجوز في الدين انتهى وقال الناصب
يجوز ان يكون قد اجتهد واعترضه المرتضى بان المال الذي جعل الله له جهة مخصوصة لا يجوز ان يعدل به عن جهته بالاجتهاد ولو جاز ذلك
لبطلت الله تعالى هذه لانه اعلم بمصالح العباد انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ان صح الرواية فلا شك انه عمل فيها بالاجتهاد كما اجاب قاضي
القضاة واعتراض المرتضى مندفع بان التغيير لا يجوز بالاجتهاد في غير محل الضرورة كما فعل رسول الله في غنائم حنين وابقى ربما كان عثمن سمع جواز ذلك
من رسول الله فيكون علما لا يعلمه الناس عنده ويكون حجة في العمل انتهى **واقول** الرواية صحيحة وهذا الفرق ضعيف فان ما ذكره قاضي القضاة في الجواب على تأويلها
البعيد وما ذكره من جواز تغيير سنة النبي لضرورة مدفوع اولا بمنع الضرورة فيما فعله عثمن كيف وكان زمانه زمان التوسعة كما اعترف به
الناصب سابقا وثانيا بان ما فعله النبي في غنائم حنين من اعطائها بعض قريش لم يكن من بيت مال الصدقة كما حقق في موضعه فلا
يصح التمثيل واما قوله وابقى ربما كان عثمان سمع جوازه من رسول الله فهذا امر كونه مردود بانه من محض الكلام ولا يمكن الاقناع به الا

التخصا

المختص مدخول بانه لو كان كذلك لذكره عثمان عند الطعن عليه في زمانه ولو كان لنقل ولتشهر فليتبصر لو فتح باب هذا التمحل الظاهر لكان لطلحة
والزبير وعائشة ومعوية ان يمنعوا البغي عن انفسهم بانهم سمعوا من النبي تجويز الحرب مع علي بل وجوبه وكذا لجاز لاوليائهم رفع الطعن عنهم بانهم
ربما سمعوا تجويز ذلك مع انهم عن آخرهم اعترفوا بتعنتهم وخطائهم في ذلك كما مر **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه ضرب عبد الله بن مسعود حتى كسر بعض
اضلاعه وعهد عبد الله بن مسعود الى عمار ان لا يصلي عثمان عليه وعاده عثمن في مرض الموت فقال له ما تشتكي قال ذنوبي قال فما تشتهي قال رحمة ربي قال الا ادعو
لك طبيبا قال الطبيب امرضني قال افلا امر لك بعطائك قال منعتنيه وانا محتاج اليه وتعطينيه وانا مستغن عنه قال يكون لولدك قال رزقهم على الله قال
استغفر لي يا ابا عبد الرحمن قال اسأل الله ان ياخذ لي منك حقي انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ضرب عثمن عبد الله بن مسعود مما لا رواية له اصلا الا
لاهل الرفض واجمع الرواة من اهل السنة ان هذا كذب وافتراء وكيف يضرب عثمن عبد الله بن مسعود وهو من خواص اصحاب رسول الله ومن علمائهم نعم من جملة
ما ذكره صح في الصحاح ان عبد الله بن مسعود لما مرض عاده عثمن فقال له اجعل عطائك لبناتك قال لا حاجة لهن فيه لاني علمتهن سورة الواقعة
يقرأنها بعد العشا واني سمعت رسول الله من قرء سورة الواقعة بعد العشا لم تصبه فاقة انتهى **واقول** وقد روى الضرب كثير من علماء الجمهور كالشهرستاني
في الملل والنحل نقلا عن النظام واعترف به شارح المقاصد وشارح التجريد حيث قال لما اراد عثمن ان يجمع الناس على مصحف واحد طلب مصحفه فابى ذلك مع ما فيه
من الزيادة والنقصان فادبه عثمن لينقاد هذا حاصل كلامهما وقال اسهد المحدثين في قصة قتل عثمن من كتاب روضة الاحباب الذي الفه لبعض اكابر بنوى
الاذناب ان من عثمان قبل از ان واقعه يعني واقعه حكومت عبد الله بن ابي سرح در مصر وامدن جماعتي از سكنه ان ديار شكايت نزد عثمن امير المؤمنين
عثمن شنيد كه با عبد الله بن مسعود وابوذر غفاري وعمار بن ياسر رضي الله عنهم امور غير مناسبه واقع شده بود وقبايل قبيله بني هذيل بواسطه
جهت ابن مسعود وطايفه بنو مخزوم از قبيل عمار بن ياسر ورنجيده بنو غفار وحلفا ايشان براى ابوذر با عثمن صاف نبودند انتهى **قال المصنف**
رفع الله درجته ومنها انه ضرب عبد الله بن مسعود على دفن ابي ذر لان ابا ذر لما مات بالربذة وليس معه الا امرأته وغلامه وعهد اليهما ان
اغسلاني ثم كفناني ثم ضعاني على قارعة الطريق فاول ركب يمرون بكم قولوا هذا ابو ذر صاحب رسول الله فاعينونا على دفنه فلما مات فعلا ذلك واقبل
ابن مسعود في ركب من العراق معتمرين فلم يرعهم الا الجنازة على قارعة الطريق قد كادت الابل ان تطأها فقام اليهم العبد فقال هذا ابو ذر صاحب رسول الله
فاعينونا على دفنه فقال ابن مسعود صدق رسول الله قال له تعيش وحدك وتموت وحدك وتبعث وحدك ثم نزل هو واصحابه وواروه انتهى **وقال الناصب**
خفضه الله اقول ما ذكره من ضرب عثمان عبد الله بن مسعود لدفنه ابا ذر فظاهر البطلان لان السفه من العقول والاركان والاجلاف من الاعراب والاكراد
لا يضربون احدا من الناس للاعانة على دفن يهودي فكيف رجل يعلمون انه من صحابة الرسول حتى جعله عمر من اهل الشورى في الخلافة هل من شانه
ان يضرب رجلا من فقهاء الصحابة وعلمائهم وقرائهم وصاحب رسول الله ومن قدماء المهاجرين ومصلي القبلتين وصاحب الهجرة ومن اهل البدر وكان
سبب الضرب دفنه رجلا هو من عدوله ان صح العداوة فهذا كلام لو سمعه العالم ما اختار اللعن على المفتري كما يلعن مسيلمة الكذاب ثم ما رووا
من قصة ابي ذر ودفنه مخالف للمنصوص من اهل التاريخ فقد ذكر جميع ارباب التواريخ في موت ابي ذر انه لما مرض بالربذة وكان ايام الحج بكت امرأته
فقال ابو ذر ما يبكيك قالت انك تموت ولا بد لي ان ادفنك وليس لي ثوب تكفن فيه فقال ابو ذر لا تبكي فاني سمعت رسول الله يقول انك تموت
بارض فلاة وحدك يحضر موتك فئة من الناس يجهزهم الله ثم اذا كان قال فقومي وانظري هل ترين احدا فقامت وصعدت تلعة كانت هناك فرأت جماعة على
المطايا مسرعين كالنسور فلوحت بثوبها فطاروا اليها فقالوا ما لك يا امة الله فقالت هل لكم في ابي ذر صاحب رسول الله يموت ففدوه بآبائهم وامهاتهم
وكان في الركب مالك بن الحارث الاشتر فلما حضروا عنده قال ان رسول الله عهد الي اني اموت بارض فلاة يحضرني فئة يجهزهم الله تعالى فابشروا انكم هم ثم
قال ايكم لم يتول شيئا من الامارة والجباية او شيئا من امور الولاية ولم يكن في القوم احد الا وقد تولى بعض ذلك الا شاب قال فانا لم اتول شيئا
مما ذكرت قال فانت كفني بثوبك فمات فكفنه ودفنه فهذه حكاية موت ابي ذر ذكره جميع ارباب التواريخ ولم يذكر احد ان عبد الله بن مسعود حضر موته
ولا دفنه فهذا من مفتريات الرفضة عصمنا الله عن الكذب والعصبية انتهى **واقول** قد قدمنا ان ضرب عثمن لعبد الله بن مسعود مما رواه الشهرستاني
في كتاب الملل والنحل ومؤلف روضة الاحباب منهم فالانكار والاستبعاد غير مفيد ثم ان ما ذكره من ان السفهة والاجلاف ونحوهم لا يضربون احدا للاعانة
على دفن يهودي انما يكون اذا لم يكن بينهم وبين ذلك اليهودي عداوة اما اذا كان بينهم وبينه عداوة فلا بد بما يفعلون من اعان على دفن مسلم صالح بل
خليفة عليهم اذا كان عدوا لهم كما سمعت وطالعت في كتاب الاستيعاب ان قتلة عثمان رجموا بالحجارة الجماعة الذين حملوا جنازته بعد ثلاثة ايام الى
البقيع وقد تتبع العباسيون في صدر خلافتهم قبور الاموية ونبشوها واحرقوا ما وجدوا فيها وامثال ذلك عن الملوك وسلاطين المسلمين ومن
دونهم غير قليل وكون عثمان خارجا عن الاجلاف والسفلة وعن النزاع ممنوع وبالجملة الطعن في مجرد ضرب ابن مسعود وقد صح الضرب فان كان لاجل
دفن ابي ذر فذاك وان كان لغيره فلا يبعد في مدعانا ولا ينفع وضع الخبر موافقا للهوى ومن العجائب ان الناصب بدل ان يكون روايته بدل على ارتفاع ذمه
عثمن من ايذائه لعبد الله بن مسعود فيروي في قصة موت ابي ذر ما يدل على اساءته بابي ذر حيث ذكر في جملة ما ذكر من الرواية عن امرأة ابي ذر
عنها انها قالت في وجه بكائها عليه انك تموت ولا بد ان ادفنك وليس لك ثوب يكفن فيه آه ولم يتنبه ان اخراج ابي ذر الى الربذة وموته على
ما وصف من الغربة والعدم والفقر مع ملاءة بني امية واسراف بني امية منها هل كان الا للعداوة وعثمن وظلمه عليه واما ما ذكره من انه لم يذكر احد ان

عبد الله بن مسعود حضر موت ابي ذر ودفنه فلا يدل على جهله بالتواريخ وان كل ما في سيرة التواريخ انما هو فرية عليها من عنده لان رأى شبابه لم يدل
لان من اعاظم العلماء العارفين باحوال الصحابة صاحب الاستيعاب المشهور بين الناس وهو قد صرح في ترجمة ابي ذر بالروايتين الدالة على ذلك حيث قال خرج
ابو ذر بعد وفاة ابي بكر الى الشام فلم يزل بها حتى ولي عثمن ثم استقدمه عثمن بشكوى معوية واسكنه الربذة فمات بها وصلى عليه عبد الله بن مسعود
صادفه وهو مقبل من الكوفة مع نفر فضلاء من اصحابه منهم حجر بن عدي ومالك بن الحارث الاشتر وفتى من الانصار دعتهم امرأته اليه فشهدوا موته وغمضوا
عينه وغسلوه وكفنوه في ثياب للانصاري انتهى وذكر فيه ايضا خبرا اخر وان حضر بعد حضور ابن مسعود للصلوة عليه فليطالع ثمة حتى يظهر ان المفترى
هو الشيعة او الناصبة قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه اقدم على عمار بن ياسر بالضرب حتى حدث به فتق وكان احد المتظلمين من اهل
الامصار على قتله وكان يقول قتلناه كافرا وسبب قتله انه كان في بيت المال بالمدينة سفط فيه حلي وجوهر فاخذ منه عثمان ما حلى به اهله فاظهر
الناس الطعن عليه في ذلك وكلموه بالردي حتى اغضبوه فقال لناخذن حاجتنا من هذا الفيء وان رغمت انوف اقوام فقال امير المؤمنين عليه السلام اذن
تمنع من ذلك ويحال بينك وبينه فقال عمار اشهد الله ان انفي اول راغم من ذلك فقال عثمن علي يا ابن سمية تجترئ خذوه ودخل عثمان فدعا به وضربه حتى غشي
عليه ثم اخرج فحمل حتى ادخل بيت ام سلمة فلم يصل الظهر والعصر والمغرب فلما افاق توضأ وصلى وكان المقداد وعمار وطلحة والزبير وجماعة من اصحاب
رسول الله كتبوا كتابا عددوا فيه احداث عثمن وخوفوه ربه واعلموه انهم مواثبوه ان لم يقلع فجاء عمار به فقرأ منه سطرا فقال اعلي تقدم من بينهم
ثم امر غلمانه فمدوا بيديه ورجليه ثم ضربه عثمن على مذاكيره فاصابه فتق وكان ضعيفا كبيرا فغشي عليه وكان عمار يقول دما ثلثة يشهد على عثمن بالكفر
وانا الرابع ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وسئل زيد بن ارقم باي شيء كفرتم عثمان فقال بثلث جعل المال دولة بين الاغنياء
وجعل المهاجرين من اصحاب رسول الله بمنزلة من حارب الله ورسوله وعمل بغير كتاب الله وكان حذيفة يقول ما في عثمان بحمد الله اشك لكني اشك في
قاتله لا ادري اكافر قتل كافرا ام مؤمن خلص اليه الفتنة حتى قتله هو افضل المؤمنين ايمانا مع ان النبي كان يقول عمار جلدة ما بين العين والانف
وقال ما لهم ولعمار يدعوهم الى الجنة ويدعونه الى النار وقال من عادى عمارا عاداه الله ومن ابغض عمارا ابغضه الله واي ذنب يصدر من عمار واي كلام
غليظ وقع منه استوجب به هذا الفعل وقد كان الواجب اقلاع عثمن عما كان يؤخذ عليه فيه او يعتذر بما يزيل الشبهة عنه انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول ذكر في هذا الفصل من المزخرفات ما يشهد السماء والارض على كذبه وضرب عثمن عمار بن ياسر ما الا رواية برى في كتاب من الكتب ونحن
نقول نجعل ان هذه الاخبار وقع مع عظمة بتوفر الدواعي على نقلها وروايتها لروى جميع ارباب الروايات فسكوتهم عنه لا شك منه تبين من اوضح
ولقد صدق مأمون الخليفة حيث قال اربعة في اربعة الزهد في المعتزلة والمروة في اصحاب الحديث وحب الرياسة في اصحاب الرأي والكذب في الروافض
وكل ما ذكره بين وعلم بنسبة هذه المزخرفات التي لا يجري فيه تاويل النسبة الى صحاحنا مع انه مدعي انه يروي كل شيء من صحاحنا ثم ما ذكر من
كلام حذيفة وزيد بن ارقم في تكفير عثمن بعد قتله فنقول اتفق جميع ارباب التواريخ ان عثمن في الليلة التي قتل صبيحتها ختم القرآن في الركعة
فلما فرغ من صلوة الصبح اخذ يقرء من المصحف فلما قتلوه وقع قطرة دم على قوله فسيكفيكهم الله وهو السميع العليم افترى حذيفة وزيد بن
ارقم يكفران من هذه عبادته ثم انهم سمعوا من رسول الله على المنبر مكررا مرارا ما على عثمان ما فعل بعد اليوم فعلم ان كل ما ذكر في تكفيره
كذب صراح غاية الله يكذب به على الخلفاء انتهى واقول قد تقدم انه اشار الى قصة عمار مؤلف روضة الاحباب وصرح به موافقا لما رواه
المصنف اعثم الكوفي في كتاب الفتوح وهو عندهم من اهل السنة كما يظهر من مطالعة كتابه وهو الذي قال في بعض مواضع كتابه ان ههنا اخبارا وروايات
صحيحة لم اذكرها لئلا يتخذها الشيعة حجة علينا وبالجملة المزخرفات لا يوجد في كتب اهل السنة والجماعة والمصنف انما ينقل من هناك كما يشهد به السماء
والارض وفضلاء من افاضل العالم بالنقل ولم يدع المصنف انه يقتصر فيما يذكره على النقل من الكتب الذي سموها بالصحاح وانما ادعى النقل عن كتبهم
سواء سموها بالصحاح او سكتوا عن تسميتها بها وقد عرفت حقيقة الكتب التي سموها بالصحاح مرارا فتذكر نعم نقل المزخرفات من صحاحهم السقيمة
اولى لكن انما لم يفعل المصنف ذلك لان واضع تلك الصحاح على ذكر الموضوعات على رسول الله قولا او فعلا وما احدثه عثمان بعد رسول الله لا يمكن
وضعه على رسول الله حتى يوضع فيها بل يذكر مثل هذا في تواريخهم وسيرهم كتاريخ البخاري والطبري وابن الجوزي وابن كثير واليافعي والجزري وابن سلام
ولو امكنهم وضع مثل ذلك في صحاحهم ابتهج بحيث لا يطلع الخصم على فساد ما اضمروا في وضعه كما وضعوا على رسول الله الاخبار عن قتل عثمن مظلوما
ثم لم يكتفوا بذلك حتى زادوا عليه نسبة حكم الذهبي بكذبه كما سيأتي ان شاء الله تعالى واما النقل عن المأمون من ان الكذب في الروافض فلو صح كان
مراده من الروافض جماعة من الزيدية او الاشاعرة او نحوها من اهل السنة والجماعة لانهم الرافضون للحق لا الشيعة الامامية كيف والمأمون من علماء الشيعة
وعلمائهم وممن علم بالدليل ان الخلافة حق علي عليه السلام واولاده ولهذا اراد ان ينقل الخلافة الى الامام الهمام علي بن موسى الرضا عليه السلام وممن صرح بتشيع المأمون
من ثقات اهل السنة الشيخ عماد الدين ابن كثير الشامي في تاريخه ويؤيده ما ذكره اليافعي في ترجمة يحيى بن اكثم القاضي من تاريخه بان المأمون عزم على لعن
عمر بن الخطاب على المنبر فجعل عنده اورد عليه يحيى عن حل المتعة فليطلب ذلك من تاريخهما حتى يتبين لك اليقين واما ما ذكره من اتفاق جميع ارباب التواريخ
ان عثمان في الليلة التي قتل صبيحتها ختم القرآن في الركعة فمنه موضوع كما بينه وقد صرح الذهبي بوضعه ونقل عنه ذلك ابن حجر في صواعقه
ثم قال ولعل الخبر ان صح فقتله فصبيحته انتهى واما عبادته في تلك الليلة لو صحت فقد كانت كايمان فرعون عند الغرق ولنعم ما قال محمد بن ابي بكر

على اشرافه

من شرافه الى قتله ودفع ضمان المصحف الذي كان عنده ودعا محمدا الى العمل بما فيه حيث قال له الآن وقد عصيت قبل وكنت من المفسدين وبعد ثابته
ايضا استبعد الناصب عن حد نفوذ يد تكفيرها القتيل كما لا يخفى ثم ما افتراه من ختم عثمن في تلك الليلة القرآن في ركعتين يشبه ما روي عنه في قرينه
الاحبار وغيره من انه كان في شدة الحفظ والبلاغة بحيث عجز عن قراءة خطبة في مقام الاول يوم صعد على منبر الخلافة فجلس فقال بسم الله الرحمن الرحيم
ايها الناس سيجعل الله بعد عسر يسرا وبعد عي نطقا وانكم الى امام فعال احوج منكم الى امام قوال اقول قولي واستغفر الله لي ولكم وفي رواية انه
بسم الله ثم قال الحمد لله واشتد عليه طريق التكلم وفي رواية قال العشرة ثم لم الخطبة على وجهها فاحتمل فان اللكنة فيه طول ثم لا ادري انه من اين وصل
الى الناصب واخوانه من ارباب التواريخ ان عثمان ختم القرآن في تلك الليلة وانه وقع قطرة من دمه على تلك الآية منه ومن الذي اخبرهم بوقوع ذلك في
تلك الحال الذي هرب اصحابه عنه ولم لا يجوز على تقدير وقوعه بعد قتله وقوع قطرة الدم على تلك الآية بان يكون ذلك القطرة من دم غيره ووضعها
مروان على تلك الآية من مصحفه ليهيج فتنة بين كرامة انه لا بد لنفي هذا واثباته ذلك من بيان قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه اقدم على ابي ذر
مع تقدمه في الاسلام حتى ضربه ونفاه الى الربذة اجاب قاضي القضاة بالاحتمال لانه اختار لنفسه ذلك اعترضه السيد المرتضى بان المتواتر من الاخبار
خلاف ذلك لان المشهور انه نفاه اولا الى الشام فلما شكى معوية منه استقدمه الى المدينة ثم نفاه منها الى الربذة وروي ان عثمن قال يوما ايجوز
للامام ان يأخذ من المال فاذا ايسر قضى فقال كعب الاحبار لا باس بذلك فقال له ابو ذر يا ابن اليهوديين اتعلمنا ديننا فقال عثمان قد كثر اذاك لي وتولعك
باصحابي الحق بالشام فاخرجه اليها فكان ابو ذر ينكر على معوية اشياء يفعلها فبعث اليه معوية بثلثمائة دينار فردها عليه وكان ابو ذر يقول والله لقد
حدثت اعمال ما اعرفها والله ما هي في كتاب الله ولا سنة نبيه والله اني لارى حقا يطفى وباطلا يحيى وصادقا مكذبا واثرة بغير تقى وصالحا مستأثرا عليه
فقال حبيب بن مسلمة الفهري لمعوية ان ابا ذر لمفسد عليكم الشام فتدارك اهله ان كان لك فيه حاجة فكتب معوية الى عثمن فيه فكتب عثمن الى معوية اما
بعد فاحمل جندبا الي على اغلظ مركب واوعره فوجهه مع من سار به الليل والنهار وحمله على بعير ليس عليه الا قتب حتى قدم المدينة وقد سقط لحم فخذيه
من الجهد فبعث اليه عثمان الحق باي ارض شئت فقال ابو ذر بمكة فقال لا قال فبيت المقدس قال لا قال باحد المصرين قال لا ولكني مسيرك الى
الربذة فلم يزل بها حتى مات وروى الواقدي ان ابا ذر لما دخل على عثمان قال له لا انعم الله بك عينا يا جنيدب فقال ابو ذر انا جندب وسماني رسول الله
عبد الله فاخترت اسم رسول الله الذي سماني به على اسمي فقال عثمان انت الذي تزعم انا نقول ان يد الله مغلولة وان الله فقير ونحن اغنياء فقال
ابو ذر لو كنتم لا تزعمون لانفقتم مال الله في عباده ولكني اشهد اني لقد سمعت رسول الله يقول اذا بلغ بنو ابي العاص ثلثين رجلا جعلوا مال الله
دولا وعباد الله خولا ودين الله دخلا فقال للجماعة هل سمعتم هذا من رسول الله فقال علي والحاضرون سمعنا رسول الله يقول ما اظلت
الخضراء ولا اقلت الغبراء على ذي لهجة اصدق من ابي ذر فنفاه الى الربذة وروى الواقدي ان ابا الاسود الدئلي قال كنت احب لقاء ابي ذر لاسأله عن سبب
خروجه فنزلت الربذة فقلت له الا تخبرني خرجت من المدينة طائعا ام اخرجت فقال كنت في ثغر من ثغور المسلمين اغني عنهم فاخرجت الى المدينة
فقلت دار هجرتي واصحابي فاخرجت منها الى ما ترى ثم قال بينا انا ذات ليلة نائم في المسجد اذ مر بي رسول الله فضربني برجله وقال لا اراك نائما
في المسجد فقلت بابي انت وامي غلبتني عيني فنمت فيه فقال كيف تصنع اذا اخرجوك منه قلت اذن الحق بالشام فانها ارض مقدسة وارض بقية الاسلام
وارض الجهاد فقال كيف تصنع اذا اخرجوك منها فقلت ارجع الى المسجد فقال كيف تصنع اذا اخرجوك منه قلت آخذ سيفي فاضرب به فقال الا ادلك
على خير من ذلك انسق معهم حيث ساقوك وتسمع وتطيع فسمعت واطعت وانا اسمع واطيع والله ليلقين الله عثمان وهو آثم في جنبي حتى فكيف يجوز
مع هذه الروايات الاعتذار بما قال القاضي انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول خروج ابي ذر على ما ذكره ارباب الصحاح وذكره الطبري وابن الجوزي
وغيره من ارباب صحة الخبر انه ذهب الى الشام وكان مذهب ابي ذر ان قوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة محكم غير منسوخ وكنز الذهب والفضة
حرام وان اخرجوا زكوته ومذهب عامة الصحابة والعلماء بعدهم انها منسوخة بالزكوة فكان ابو ذر تفرد بهذا المذهب واتفق انه حضر عند معوية وكان
كعب الاحبار حاضرا عند معوية وكان ابو ذر يقرء ومذهبه في الآية فقال كعب الاحبار هذه منسوخة بالزكوة فاخذ ابو ذر عصاه وضرب به راس كعب الاحبار
فشجه موضحة فكتب معوية الى عثمن يشكو ابا ذر فكتب عثمن الى ابي ذر يطلبه الى المدينة فجاء ابو ذر الى المدينة وتفحص عثمان بمجلس العشرة مع الناس
وان الناس اليوم ليبلو كمن رسول الله وفيهم البر والفاجر اليوم فقال ابو ذر ائذن لي استأذن منك ان الحق بفلاة من الارض فخرج من المدينة
حاجا او معتمرا فلما قضى نسكه رجع وسكن بالربذة هذا حكاية سكون ابي ذر بالربذة ولا اعتراض فيه على عثمان واتفق اهل الصحاح من التواريخ
على ما ذكرنا فثم اعتذار القاضي لا يحتاج الى ما ذكره عامة المورخين ومخالفة الواقدي في بعض النقول لا يقدح فيما ذهب اليه العامة انتهى واقول
اولا ان ما ذكره من حكاية خروج ابي ذر ونسبه الى الصحاح والى الطبري وابن الجوزي وغيره من ارباب صحة الخبر يناقض ما ذكره سابقا عند نقل المصنف لطعن ابي
فصل ابي بكر وعمر لاحراق بيت فاطمة ع حيث قال ان الطبري صاحب التاريخ رافضي متعصب شهرة علما بغداد وهجروا كتبه ورووا اباته ولحاده ثم احلف بالايمان
المغلظة انه لم ير هذا الكذب في تاريخ الطبري ولم يجيء الى عراق العجم من نسخه شيء وما اشتهر بين الناس من المجلدات الفارسية الموسومة بتاريخ الطبري غير ذلك
التاريخ فان صدق ذلك علينا صرحوا به يبلغ عشرين مجلدا لكنه ما علم الناصب بعد بحقق هذه الكتب في اكثر البلاد سيما في العراق وما وراء النهر الذي
المعتقم هذا الجرح المشتمل عليه وعلى اصحابه احال على المحال اعدام براطها النقصي عن الاشكال عند من كان حوله من القاصرين الجهال او بالجهلة الذي

وفرع عليهما من قصة خروج ابي ذر كما ان ترددها و وضعها للترويج سرا مر فان مؤلف كتاب الملل والنحل صرح بان عثمن نفى ابا ذر الى الربذة وكذا
صرح سيد المحدثين في روضة الاحباب بذلك ونقل ان عثمن حكم باخراج جندب وقال اى موضع من الحجاز ابغض اليك فقال الربذة فامر عثمن بالخروج
اليه انتهى حاصل ما ذكره وهذا الكتاب متداول معتبر بين اهل السنة يوجد في كل بلد لطالع ثمه وايضا يدل على خلاف ما ذكره الناصب ما ذكره فخر الدين
الرازي في هذا المقام من تفسيره حيث قال في قوله تعالى والذين يكنزون احتمالات ثلثة يحتمل ان يكون المراد كلاما مبتدا على ما قال بعضهم المراد منه كل من كنز
المال ولم يخرج منه الحقوق الواجبة سواء كان من الاحبار والرهبان او كان من المسلمين ولا شك ان اللفظ محتمل لكل واحد من هذه الوجوه الثلثة روى عن
زيد بن وهب قال مررت بالربذة فقلت يا ابا ذر ما انزلك هذه البلاد فقال كنت بالشام فقرأت والذين يكنزون الذهب والفضة فقال معوية هذه الاية
نزلت في اهل الكتاب فقلت انها نزلت فينا وفيهم فصار ذلك سببا للوحشة بيني وبينه فكتب الى عثمان ان اقبل الى فلما قدمت المدينة الى القوم والتحنق
ان ابا ذر انما كان يتلو هذه الاية على عثمن يعرض به الاكتناز مال بيت المال متوقفا في صرفه الى مصارفه الشرعية وان يكن الى ذر وكعب الاحبار
ليس شيء مما ذكره القوم وانما الذي جرى بينهما ما روى بطرق اهل البيت ان ابا ذر وعثمن تنازعا على عهد رسول الله فقال عثمان كل مال من ذهب
او فضة يدار ويعمل ويتجر به ففيه الزكوة اذا حال عليه الحول فقال ابو ذر اما ما اتجر به او دير وعمل به فليس فيه الزكوة اذا كان ركازا او كنزا موضوعا فاذا
حال عليه الحول فعليه الزكوة فاختصما الى رسول الله فقال القول ما قال ابو ذر انتهى وثانيا ان ما ذكره من ان مذهب عامة الصحابة والعلماء ان كنز
الذهب والفضة ليس بحرام ان اخرج زكوته مخالف لما ذكره في هذا المقام مفسرهم الرازي حيث نسب القول المخالف لما نسب الى ابي ذر الى الاكثر لا الى
العامة حيث قال اختلف علماء الصحابة في المراد بهذا الكنز المذموم فقال الاكثرون هو المال الذي لم يؤد زكوته وقال عمر بن الخطاب ما ادى زكوته فليس
بكنز وقال ابن عباس في قوله ولا ينفقونها في سبيل الله يريد الذين لا يؤدون زكوة اموالهم قال القاضي تخصيص هذا المعنى بمنع الزكوة لا سبيل
اليه بل الواجب ان يقال الكنز هو المال الذي لم يخرج منه ما وجب اخراجه ولا فرق بين الزكوة وبين ما يجب من الكفارات وبين ما يلزم من نفقة الحج
وبين ما يجب اخراجه في الديون والحقوق والانفاق على الاهل والعيال وضمان المتلفات واروش الجنايات فيجب في كل هذه الاقسام ان يكون داخلا في
الوعيد والقول الثاني ان المال الكثير اذا جمع فهو الكنز المذموم سواء ادى زكوته او لم تؤد واحتج الذاهبون الى هذا القول بعموم هذه الاية ولا شك
ان ظاهرها دليل على المنع من جمع المال فالمصير الى ان الجمع مباح بعد دلالة ظاهر هذه الاية لا يمكن الا بدليل منفصل واحتج الذاهبون الى القول الاول
على صحة قولهم بقوله صلى الله عليه وآله ما ادي زكوته فليس بكنز وهذا الحديث مخصص بعموم هذه الاية انتهى واما ما ذكره من مخالفة الواقدي في بعض المنقول لا يقدح فيما
ذهب اليه العامة فظاهر البطلان بل مخالفة نصف الواقدي لعامة محدثا وموافقته مع الشيعة يكفي في استظهار الامامية على قدحهم في عثمان كما مرجح مرارا
ولا نسلم ان ما نقله الواقدي من اكابر اهل السنة هو الحق وما نقله العامة قد وضعوها كما هو دابهم لترويج حال امامهم عثمن بعد ما اصل اليهم طعن الشيعة
عليه بمثل ما نقله الواقدي قال المص رفع الله درجته ومنها انه عطل الحد الواجب على عبيد الله بن عمر بن الخطاب حيث قتل الهرمزان مسلما فلم يقده به وكان امير المؤمنين
يطلبه لذلك قال الناصب اقول ان للامام ان يعفو ولم يثبت ان امير المؤمنين ع كان يطلبه ليقتله بل الصحيح من قوله اجاب المرتضى بان ليس له ان يعفو وله اهل
من وراء دم لم يعف مولاه وكان الواجب ان يؤمنهم عثمان حتى يعدموا ويطلبوا دمه ثم لو لم يكن له ولي لم يكن لعثمان العفو اما اولا فلانه قتل في ايام عمر وكان
هو ولي دم وقد اوصى عمر بان يقتل عبيد الله ان لم يقم البينة العادلة على الهرمزان انه كان وصيته بذلك الى اهل الشورى فلما مات عمر طلب المسلمون من عثمن
قتل عبيد الله كما اوصى عمر فدافع وعللهم وحمله الى الكوفة واقطعه بها دارا وارضا فنقم المسلمون منه ذلك واكثروا الكلام فيه واما ثانيا فلانه حق لجميع
المسلمين فلا يكون للامام العفو عنه وامير المؤمنين انما طلبه ليقتله لانه مر عليه يوما فقال له امير المؤمنين اما والله لئن ظفرت بك يوما من الدهر
لاضربن عنقك فلهذا اخرج مع معوية انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قصة هرمزان وعبيد الله قبل ان يصيب عمر بايام انه مر على باب دار الهرمزان فراه
جالسا على باب داره وعنده العلوج من الاعاجم ومنهم ابو لؤلؤة غلام المغيرة بن شعبة فقال الهرمزان لعبيد الله فوقع من حجره المعول الذي قتل ابو لؤلؤة به
عمر وكان معولا ذا راسين فسأل عبيد الله الهرمزان عن ذلك المعول فقال هو من سلاح الحبشة فلما قتل عمر وجدوا ذلك المعول في يد ابي لؤلؤة وبه ضرب عمر فلما
رجعوا من دفن عمر عدا عبيد الله الى دار الهرمزان بالسيف فقتله لانه كان يتهمه بالمشاركة في القتل هذا ما كان من امر قتل الهرمزان على ما ذكره ارباب صحاح
التواريخ ونقله الطبري وغيره واتفقوا ان عبيد الله قتل الهرمزان كان بعد دفن عمر بلا اختلاف بين ارباب التواريخ فثم جواب القاضي بان للامام ان يعفو
فعفى عثمان عن عبيد الله لانه كان ولي الدم واما ما ذكر ان الواجب كان ان يؤمن اولياء دم الهرمزان حتى يطلبوا دمه فان من المعلوم ان الهرمزان لم يكن له ولي
لانه كان علجا لا هو ولا كان عربيا بالمدينة كسائر العلوج واما ما ذكر ان امير المؤمنين كان يطلبه ليقتله فالجواب ما اجاب القاضي انه لم يثبت ان
امير المؤمنين كان يطلبه للقتل بل للايذاء والتعزير والتعنيف وما ذكر المرتضى ان امير المؤمنين كان يطلبه ليقتله بدليل انه قال له لئن ظفرت
بك يوما لاضربن عنقك فهذا كلام يجوز ان يذكره امير المؤمنين للتعنيف والزجر الذي كان يطلبه لاجله لئلا يعود على مثل ذلك الفعل وامثال هذه
الامور ناجزة من دون ما طويل والاصل حمله على الصحة لان العقلاء قالوا الاصل ان ما جرى لم يجر الا بحق انتهى واقول ما ذكره في تقرير قصة هرمزان
منه زيادات واختراعات باطلة لا يوجد في شيء من كتب التاريخ اثره وبعضهم مما ذكره ان قتل هرمزان انما كان لمجرد التهمة والمشاركة مع ابي لؤلؤة في العجمية
واستصحاب كل منهما المعول يشبه معول الاخر ويدل عليه ما رواه صاحب الاستيعاب في العلة الباعثة لابي لؤلؤة على قتل عمر حيث قال ذكر الواقدي اخبرني

وحقيقته انه اسلما لؤلؤ غلام المغيرة بن شعبة بقتله

وحقيقة ذلك ان عبيد الله اتهم الهرمزان بقتل والده

يمكن ان يكون محمولا على ... مشتهر ... طويل ...

نافع

نافع عن الهيثم عن عبد الله بن الزبير عن ابيه قال صليت مع عمر بن الخطاب الى السوق وهو متكئ على يدي فلقيه ابو لؤلؤة غلام المغيرة بن شعبة فقال الا تكلم
مولاي يضع عني من خراجي قال كم خراجك قال دينار قال ما ارى ان افعل انك لعامل محسن وما هذا بكثير ثم قال له عمر الا تعمل لي رحى قال بلى فلما ولى قال
ابو لؤلؤة لاعملن لك رحى يتحدث بها ما بين المشرق والمغرب قال فوقع في نفسي قوله فلما كان في النداء لصلاة الصبح خرج عمر الى الناس يؤذنهم للصلاة قال
ابن الزبير وانا في مصلاي وقد اضطجع له عدو الله ابو لؤلؤة فضربه بالسكين ست طعنات احداهن من تحت سرته وهي قتلته الى آخر الرواية ولو سلم عدم رضا عمر بقتل
عبيد الله ان لم يقم البينة على هرمزان منبغي ان يعترض على جواز العفو مع وجود جماعة من اولياء كما ذكره المرتضى قدس سره وما ذكره الناصب في دفع ذلك من انه لم يكن
لهرمزان ولي لانه كان ملك الاهواز وكان غريبا في المدينة ففيه من التجهيل والتضليل ما لا يخفى اذ لا يقتضي شيء من كونه ملك الاهواز وكونه غريبا في المدينة — العليل م
ان لا يكون له مع عظم شأنه ولي بل كونه ملكا للاهواز ان يكون له اهل واولاد واخوان ولو في الاهواز واما ما ذكره في تأويل قول امير المؤمنين لعبيد الله
لاضربن عنقك فلاضربن عنقه اولى كما لا يخفى واما ما ذكره من ان العلماء قالوا الاصل انه ما جرى لم يجر الا بحق فالظاهر ان القائل بهذا من علماء اهل السنة
من المجبرة والملاحدة والاباحية فانهم لما راوا انفسهم عاجزين عن اصلاح قبائح اسلافهم وقصدوا تمهيد عذر لانفسهم فيما ارتكبوه من المنهيات رووا
هذا الحديث البارد ونسبوه الى بعض اكابر الصوفية وهل يقول عارف معترف بحقيقة التكاليف من الامر والنهي والوعد والوعيد والحلال والحرام ان الزنا واللواط
والسرقة وامثالها الجارية في كل زمان قد جرت بحق وهل هذا الا خروج عن الدين وهو لا يخفى مع ما في المجلد قال المصنف رفع الله درجته ومنها ان الصحابة تبرؤا منه فانهم
تركوه بعد قتله ثلاثة ايام لم يدفنوه ولا انكر واحد من لم يطلب عليه من اهل الامصار والمسلمين ولم يدفعوا عنه بل القوا عليه ولم يمنعوا من حصره ولا من منع الماء
عنه ولا من قتله مع تمكنهم من ذلك كله وروي عن امير المؤمنين انه قال الله قتله وانا معه اي انا مع الله لحكم بما حكم الله به وذكر الواقدي ان اهل
المدينة منعوا من الصلاة عليه حتى حمل بين المغرب والعتمة ولم يشهد جنازته غير مروان وثلاثة من مواليه ولما احسوا بذلك رموه بالحجارة وذكروه باسوأ الذكر ولم يقع التمكن — بالجهاز وذكره
من دفنه الا بعد ان انكر امير المؤمنين المنع من دفنه لنهيه وقال الناصب خفضه الله تقول اما قوله ان الصحابة تبرؤا منه فهذا امر غير ثابت لان اكابر الصحابة كان امير
المؤمنين وقد اتفق جميع ارباب التواريخ ان امير المؤمنين حين حاصروه واقعد في الدار ابنيه الحسن والحسين ومحمد بن الحنفية واولاد جعفر شاكين في السلاح
ليمنعوه فطلبهم عثمان وانشدهم بالله ان يرجعوا وقال لهم ان النبي عهد الي ان ادخل الجنة على بلوى تصيبه وانا اصبر واحتسب فلا جرح كما روي في الصحاح
عن ابي سهلة قال قال لي عثمان يوم الدار ان رسول الله قد عهد الي عهدا وانا صابر عليه فكيف يتوهم ان الصحابة سلموا الى من اجلب عليه من الامصار ولم
يدفعوا عنه وقد ثبت ان امير المؤمنين اعانه بالاولاد والاقارب كما ثبت وهذا مما اتفق عليه الرواة ولا شك ان عثمان كان اماما مظلوما شهيدا او كان وهو
على الحق واعداؤه على الباطل كما روي في الصحاح عن مرة بن كعب قال سمعت رسول الله وذكر الفتن فقربها فمر رجل متقنع في ثوب فقال هذا يومئذ على
الحق فقمت اليه فاذا هو عثمان قال فاقبلت عليه بوجهه فقلت هذا قال نعم وروي في الصحاح عن ثمامة بن حزن القشيري قال شهدت الدار حين
اشرف عليهم عثمان فقال انشدكم الله بالاسلام هل تعلمون ان رسول الله قدم المدينة وليس بها ماء يستعذب غير بئر رومة فقال من يشتري بئر
رومة ويجعل دلوه مع دلاء المسلمين بخير منها في الجنة فاشتريتها من صلب مالي فانتم اليوم تمنعوني ان اشرب منها حتى اشرب من ماء البحر فقالوا
اللهم نعم فقال انشدكم الله والاسلام هل تعلمون ان المسجد ضاق باهله فقال رسول الله من يشتري بقعة آل فلان فيزيدها في المسجد بخير له منها
في الجنة فاشتريتها من صلب مالي فانتم اليوم تمنعوني ان اصلي فيها ركعتين فقالوا اللهم نعم قال انشدكم الله والاسلام هل تعلمون اني جهزت جيش العسرة
من مالي قالوا اللهم نعم قال انشدكم الله والاسلام هل تعلمون ان رسول الله كان على ثبير مكة ومعه ابو بكر وعمر وانا فتحرك الجبل حتى تساقطت حجارته بالحضيض
فركضه برجله قال اسكن ثبير فانما عليك نبي وصديق وشهيدان قالوا اللهم نعم قال الله اكبر شهدوا وانا شهيد ورب الكعبة ثلاثا هذه رواية
الصحاح وقد ثبت من نصوص رسول الله ان عثمان شهيد ثم جا البوال الذي ارتضى قوله وبوله فجعله كالكفار ولا يعتد منه مع المسلمين انه
دفنوا الصنع على بقيته بكل الكف والعجب هذا انه يتهم امير المؤمنين بانه شارك في قتل عثمان وقد ذكر صاحب كتاب نهج البلاغة في مواضع من كلامه
انه كان يتبرأ من قتل عثمان غاية التبري وكان اشد الانتساب الى امير المؤمنين من يشو كراهة في قتل عثمان حتى انه قال لو اني اعلم ان بني امية يذهب صدرك
امية اليوم حرصا لكني في قتل عثمان لحلفت لهم بين الركن والمقام خمسين حلفة اني ما شاركت في قتل عثمان ولا هممت به ولا امرتهم وهذا كلام من كتاب المعتبر
في عدم مشاركته في قتل عثمان وهو ينسبه الى المشاركة فامير المؤمنين ونساء الانبياء والمرسلين خصوم ذلك الرجل فيما ادعاه واما ما ذكر انهم لم يصلوا
عليه احد الا مروان وبعض الموالي فانه كذب فان هذا الكلام فان كلهم اتفقوا على ان مروان جرح يوم الدار جراحة عظيمة حتى خاف انقطاع رقبته
فهرب الى الشام وهو مجروح فكيف حضر جنازة عثمان والعلماء عدوا صلاة الصحابة على عثمان فانه كان في ايام الفترة ولما آن الامصار استولوا على المدينة وهم مقاتلون
وكان الصحابة يخافون منهم ان يحضروا جنازة عثمان حتى ان امير المؤمنين امر بعضهم والتجأوا الى حائط من حوائط المدينة كما هو المذكور في التواريخ انتهى اقول
التبري اشد تما ... بالقول والفعل وقد استدل المصنف على تبري الصحابة عن عثمان بتركهم اياه بعد قتله ثلاثة ايام لم يدفنوه وقد روى هذا صاحب
الاستيعاب ابن عبد البر فقال لما قتل عثمان القي على مزبلة ثلاثة ايام فلما كان من الليل اتاه اثنا عشر رجلا فيهم حويطب بن عبد العزى وحكيم بن
حزام وعبد الله بن الزبير وجدي مالك بن ابي عامر فاحتملوه فلما صاروا به الى المقبرة ليدفنوه ناداهم قوم من بني مازن والله لئن دفنتموه هاهنا لنخبرن الناس فاحتملوه
وكان على باب وان راسه على الباب يقول تق تق حتى صاروا به فدفنوه في نواحي البقيع انتهى وترجمته نحو ذلك في الاحتجاج بل اعلى ما ذكره المصنف بما قاله العلامة

من ص ٣٤ حسن
ما ذكره الناصب من ان امير المؤمنين
من حماية عثمان بعث ابنيه
في مقام تمحل ...
عثمان ... كان
... مغلوب ...
زاد لنا ... ١٢

قطب الدين الشيرازي في شرحه على مختصر ابن الحاجب عند الكلام في تحقيق قبول خبر المبتدع من ان بعض الصحابة كعمار بن ياسر وعدي بن حاتم والاشتر النخعي
اعتقدوا استباحة دم عثمان لما جرى عليه انتهى واقوى دلالة ما ذكره الناصب بعد ذلك نقلا عن مناقب السمعاني انه [illegible] ان الفصل الاخير الذي
ذكره من مناشدة عثمان بقوله انشدكم الله تعالى والاسلام هل تعلمون ان رسول الله كان بثبير مكة ومعه ابو بكر وعمر وانا فتحرك الجبل الى [illegible]
مع عمر الذي [illegible] والثلثة من صحابة فقطعا الاطلاع عليه الا خواص الصحابة دون الاجلاف والاوباش من البلدان والامصار بل لا علم لهؤلاء بشيء
شيء من تلك المناشدات احق بجميع عثمن جهلهم فتعين ان يكون المخاطب بها الصحابة الذين تبرءوا عنه كما ذكره المصنف قدس سره وبهذا يظهر فساد انكار
بعض المتعصبين القائلين بان احدا من الصحابة لم يرتكب محاصرة عثمن ولا قتله ولا رضي به فانه بهت للحق واما ما ذكره من بعث امير المؤمنين اولاده
الكرام لاعانة عثمان لو صح فانما كان الغرض الاصلي منه دفع عموم الفتنة بقدر الامكان ودفع هجوم على من كان في دار عثمان من النساء والاطفال من الصبيان
لا انهم لم يجوزوا قتل عثمان [illegible] الى ان نسب اليه المتعصبون الناصبون من خوارج ما وراء النهر [illegible] بقتل عثمن واجمعوا في زمن
سلطنة الامير الاعظم تيمور كوركان على كتابة محضر مشتمل على انه يجب على جميع الناس ان يلعنوا على ابي طالب ولو نقل اشعره لانه افتى بقتل عثمن
وكلفوا الامير [illegible] ذلك [illegible] الامير [illegible] في ذلك على مواضعة الشيخ العالم العارف الموحد الرباني زين الدين ابي بكر
التايبادي قدس الله سره فلما ارسلوا اليه ذلك المحضر كتب على ظهره ما معناه [illegible] الى علي المرتضى [illegible] ولما ما ذكره الناصب من نفي الشك في حقية
عثمن وبطلان [illegible] من اجماع الصحابة على قتله اكثر من اجماعهم على خلافة ابي بكر وعمر والروايات الذي ذكرها الناصب نقلا [illegible]
الاحتجاج بها على الشيعة لاعتماض الاجماع على ان الراوي في الرواية الاولى مرة بن كعب [illegible] كان يروي في فضائل عثمن وفي كلام
الحلف [illegible] موضوعة مقصورة في فضائل عثمان والراوي في الثاني ثمامة بن حزن وقد قال السمعاني في كتاب الانساب انه يروي عن عائشة وقد
على عمر بن الخطاب فلم يكن من الصحابة وكفى به [illegible] روايته عن عائشة وما تضمنه المناشدة الاخيرة من اسكات النبي [illegible] الجبل الحوف والملجئة بين كون ابي
بكر وعمر وعثمان [illegible] الناصب [illegible] المباهلة [illegible] اقول [illegible] الراوي [illegible] وغلوه في [illegible]
المسلمين [illegible] ذلك [illegible] ان النبي [illegible] كقوله من قال لا اله الا الله وجبت له الجنة وقد علم من كل
ذلك [illegible] وانت قد علمت [illegible] الايمان بما اتيت به من الكفر والعدوان واما ما ذكره من ان المصنف [illegible] امير المؤمنين [illegible]
شارك في قتل عثمان [illegible] لان الرواية التي رواها المصنف [illegible] ان امير المؤمنين [illegible] الى نفسه ما نسب الى الله تعالى من المشاركة الحكمية
المعنوية في قتل عثمن دون المباشرة الظاهرية وقد نص على ذلك بقوله الله قتله وانا معه [illegible] المصنف بقوله [illegible] الله لحكم بما حكم الله
[illegible] الله لامير المؤمنين [illegible] في مباشرة قتل عثمان كما توهم الناصب [illegible] نهج البلاغة وانه كان [illegible]
على [illegible] عن مباشرة قتله والتجهيز له وهذا [illegible] ما ذكره المصنف من قول امير المؤمنين الله قتله وانا معه [illegible] ولما ما ذكره من ان المصنف كاذب في قوله
انه لم يصل احد على عثمان الا مروان وبعض الموالي [illegible] هذا القول الى المصنف [illegible] عليه احد الا مروان [illegible]
مروان [illegible] من حمل الصلوة عليه على ان الصلوة [illegible] الحركة [illegible] مروان [illegible]
انه [illegible] الاستيعاب انه ضرب يوم الدار [illegible] بالسيف [illegible] انقطاع [illegible]
[illegible] هذا [illegible] ذكره من [illegible] الشام ان واقعة الجمل [illegible] عثمان وبيعة علي وهو كان مع طلحة والزبير في تلك
الواقعة كما ذكر في الاستيعاب [illegible] طلحة [illegible] ان الذي [illegible] مروان بن الحكم فقتله وقال لا اطلب بثاري بعد اليوم [illegible]
[illegible] عثمان واشد عليه [illegible] طلحة يوم [illegible] الكهف من طرق [illegible]
انه [illegible] ثم [illegible] ابان بن عثمان فقال [illegible] بعد قتل [illegible] واما ما ذكره من [illegible] على عثمان [illegible] من الامصار
الذين استولوا على المدينة الى [illegible] امير المؤمنين الى حائط من حوائط المدينة [illegible] الناصب [illegible] كان غالب كل [illegible]
المنكر [illegible] ولم يمكنهم [illegible] لو كان علي كما ذكره [illegible] من جميع الصحابة من المهاجرين والانصار عن [illegible] يوم الدار
[illegible] امير المؤمنين [illegible] الناصب [illegible] اولاده الكرام لنصرة عثمان [illegible] قال المصنف رفع الله درجته [illegible]
[illegible] في صحيح مسلم ان امرأة [illegible] زوجها فولدت لستة اشهر فذكر ذلك لعثمان بن عفان فامر برجمها فدخل عليه علي فقال ان الله عز وجل
يقول وحمله وفصاله ثلثون شهرا وقال [illegible] فبعث عثمان [illegible] الا ان [illegible] هذا القول [illegible]
[illegible] قال الله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه ولعنه واعد له عذابا عظيما وقال الله تعالى ومن لم
يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الظالمون ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون وفي الجمع بين [illegible]
ان [illegible] عثمان [illegible] عن المتعة وفعلها امير المؤمنين [illegible] فقال عثمان نهى الناس [illegible] فقال امير المؤمنين ما كنت لادع سنة
رسول الله يقول [illegible] الجمع بين الصحيحين [illegible] النبي صلى صلوة المسافر [illegible] وكذا ابو بكر وعمر وعثمان في صدر خلافته ثم اتمها اربعا [illegible]
عمر [illegible] رسول الله [illegible] وابو بكر وعمر وعثمان صدرا من خلافته ثم ان عثمان صلى بعد اربعا وفي الجمع بين الصحيحين [illegible]

لان المصـ

[illegible]

طرق

طرد النبي صلى الله عليه وآله في السفر واتمام ... فكيف خفي من عثمان تغيير الشرع وتبديله وفي تفسير الثعلبي في قوله تعالى ان هذان لساحران قال عثمان ان في المصحف لحنا وستقيمه العرب
بالسنتهم فقيل له الا تغيره فقال دعوه فهلا يحلل حراما ولا يحرم حلالا وفي صحيح مسلم ان رجلا مدح عثمان فجثا المقداد على ركبتيه وكان رجلا ضخما فجعل يحثو
على وجهه الحصى فعلم ان المقداد كان عظيم الشأن كبير المنزلة حسن الرأي قال فيه رسول الله انه قد ... وهذا يدل على سقوط مرتبة عثمان عنده وانه لا يستحق المدح
ان الغنيمة فقد كان يمدح بعضهم بعضا من غير نكير انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ما ذكر ان عثمان كان يتم الصلاة في السفر فهذا كذب لا دليل عليه واما ما ذكره
انه اتم صلاة بمنى ولم يتبع ما ذكره امير المؤمنين فهذا لا يدل على انه استهزأ بالشريعة وربما كان له فيها اجتهاد اقتضى رجحانها فهو عمل بعلمه واجتهاده واختلاف
المجتهد لم يكن دليلا على الاستهزاء بالشريعة واما ما ذكره من منع الحج فهذا محل الاختلاف وكل عمل باجتهاده ولا اعتراض للمجتهد على المجتهد واما انه صلى في المنى
اربعا فقد اعترضوا عليه فجمع عليها باهل الامصار فاجاب ان رسول الله وابو بكر وعمر كانوا اذا حجوا لم يكن لهم بمكة بيوت ومنازل فلم يكونوا
عازمين على السكون واني كان لي منازل وبيوت في مكة فنويت الاقامة في تلك الايام فاتممت الصلاة لان مكة كان منزلي ووطني واما عدم تصحيح لفظ القرآن
لانه كان يجب عليه متابعة صورة الخط وهكذا كان مكتوبا في المصاحف فلم يكن التغيير له جائزا فتركه لانه لغة بعض العرب واما عمل مقداد وحثو الحصى على وجه
مادح عثمان فلان رسول الله قال احثوا على وجه المداحين التراب فعمل مقداد بالحديث وربما كان المادح طامعا في المدح فرمى الحصى على وجه المادح لا بعمله كان منافيا
للسنة انتهى **واقول** من العجائب استعذار الطعون على عمر كما مر بانه كان يخطئ في احكام الشريعة ويرجع عن حكمه بعد ارشاد امير المؤمنين وغيره والخطاب بمجيب لات
المحمل بان الائمة المجتهدين قد يعرض لهم الخطأ في الاحكام لغفلة او نسيان والعلماء وارباب الفتوى يرجعون الى الحكم الحق ولهذا البحث للحاكم ان ينقض العلماء ولا يحكم الا
ارباب الفتوى ثم يرجع عن ذلك ههنا ويجعل عثمان معذورا في اجتهاده وحكمه الباطل واصراره عليه وعدم سماعه لما ارشده اليه امير المؤمنين من نقل الكتاب من غير تبيانه في مقابلته
بشيء من الجواب وتركه بما فر من استحيائه على ان العمل ابتداء الصلاة واخلاله بما امر به من ابقاء مواضع التمام والادنى واما ما ذكره من ان عثمان عمل في منع الحج باجتهاده فعلى
تسليم كونه من الاجتهاد كان يجب عليه عند تنبيه امير المؤمنين اياه على مخالفة السنة وعظمه ان يذكر الدليل الذي دعاه الى اجتهاده الباطل حتى يدفع عن نفسه مخالفة السنة
ومظنة استهزائه بالشريعة وعدمها الا انه عنادا تجرد حكما الذي واما ما ذكره في عدم اتمام عثمان الصلاة في مكة فلتحقيقه نظر اما اولا فلانه ذكر في متن الرواية الذي ذكر
ان عثمان كان يصلي في مدة خلافته ركعتين فلو كان وجه اتمامه وجود البيت والملك له في مكة ... الا انه بالذي يبدأ استقلاله في الحكومة لكان حكمه القصر او ما
فعله اولا من القصر واما ثانيا فلان ما اخترعه الناصب عن عثمان من انه قال حجوا القصر انه لم يكن لابي بكر وعمر بمكة بيوت ... لان ما يكون مع ما نسبوا لهم من كثرة
الاموال كيف يمكن ان لا يكون له بيت في مكة كذا الكلام في عمر فان تمسك عن زعمهم كان موسرا بمكة ولعل الناصب اراد اصلاح هذا الكذب بقوله ولم يكونوا عازمين على السكون
في مكة وفيها منه انه قد ذكر في روضة الاحباب وغيرها ان عمر سكن في مكة مرة عشرين يوما ومرة ثانية اربعين يوما وهل يقول غير المعاند المتحمل ان عمر مع سكونه طول
هذه الايام لم يكن عازما الاقامة لعشرة ايام الا ان يحتال في ذلك كان حال ما نويا اقامته الذنب فليطمئن ولباء فليهلا واما ما ذكره في اصلاح الملاتي عثمان اللحن في
القرآن فلا يفسد الا عن محجوج مبهوت فان المصنف اعترض على عثمان بانه اطلق على القرآن اشتماله على اللحن المذموم المخل بالفصاحة وهذا الناصب يعرض عن جواب
هذا الذي هو محط الطعن ويتعرض لوجه ترك عثمان لتغييره واصلاحه بقوله دعوه الى اخره وما اشبه جوابه هذا بما اجاب اهل خراسان عمر لعن سؤال اهل ماوراء النهر
النبال اذا اراد استعلام استقامة النبل والعوجان لم يغمض احد عينيه وقت التطلع بالقوس لو انه لم يرفع احد رجليه فاجاب اهل خراسان بان النبال انما يغمض احدى عينيه
لانه لو غمض العينين الاخرى لا يرى شيئا والطير المذكور انما يرفع احدى رجليه لانه لو رفع الرجل الاخرى لسقط على الارض فليتحمل واثناء كثيرة ومن العجب ان عثمان صرح بان ما في ذلك
من القرآن لا يقبل الاصلاح وانه لا حاجة الى اصلاحه لعدم تحليله حراما وتحريمه حلالا وهذا الناصب ... الذي غلب عليه هو اشد مما اعلم ان ما قاله عثمان طعن لا مدفع
له عن عدم صحته وما ذكره انه كان لغة بعض العرب فان كونه لغة بعض العرب هو الوجه الذي ذكره العلماء لدفع وهم عثمان لا لدفع الطعن عنه والذي يندفع الطعن عنه
بذلك لو كان عثمان عالما بها وامضاه ذلك للغة بعض العرب كيف وقد صح لهم مع كثرة ... عند القوم انه لا يستحي من الله ويطلق على بعض كلماته انه لحن ومخالف في القواعد
ظهر ان بعض الفاظ القرآن وارد على لغة قريش وبعضها على لغة غيرهم واما ما ذكره في توجيه حثو المقداد الحصى على مادح عثمان ففيه نظر اما اولا فلان مدح مسلم كعثمان
نعم وغيرهم من الخلفاء كان مرسوما شائعا فلو كان مقداد في ذلك عاملا بالحديث الذي ذكره الناصب لعمل به عند استماع مدح غيره ولو كان لنقل كما نقل هذا واما
ثانيا فلان موافقة حديث النبي يقتضي حثو التراب لا حثو الحصى والرجم بالحجر كما فعله مقداد واما ثالثا فلان ... مادح عثمان خصوصا بعد شيوع الذي نقر احكام
القرآن وسنن سيد المرسلين ان لا يأتي في المدح بما ينافي الكتاب والسنة وان يمدحه بما يستحقه عنده او لمائه من كونه امام الهدى وخليفة رسول الله ونحو الالو
متعينا لمال الى ذوي ارحامه ونحو ذلك لا يكونه لهما او بهما او يكونه من اهل الجنة او الاكاسرة والقياصرة فاساءة الظن بمثل المسلم المادح لعثمان انما ... الشيعة
الذين لا يحسنون الظن بغير من ثبت عصمته وعدالته فيلزم الناصب الجمع بين النصب والرفض وهذا الدائم الاقدام الا ان يقال ان ارتكاب هذا القدر من الرفض عند ضيق الخناق
قال المصنف رفع الله درجته ومنها جرأته على رسول الله روى الحميدي في تفسير قوله تعالى ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده ابدا قال السدي لما توفي ابو سلمة وعبد الله بن حذافة
وتزوج النبي امرأتيهما ام سلمة وحفصة قال طلحة وعثمان اينكح محمد نساءنا اذا متنا ولا ننكح نساءه اذا مات والله لو قد مات لقد اجلبنا على نسائه بالسهام وكان طلحة
يريد عائشة وعثمان يريد ام سلمة فانزل الله تعالى وما كان لكم ان تؤذوا رسول الله ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده ابدا ان ذلكم كان عند الله عظيما وانزل ان تبدوا شيئا او تخفوه
وانزل ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ان صح ما رواه فانهم كانوا لا يعلمون ان ازواج النبي لا ينكحن
بعده ومن عادة العرب ان يتكلموا في النساء وفي التزويج بعد الرجال مثل هذا ... النبي ذكروا ان هذا الكلام على سبيل عادة كلام العرب فلما علمهم

القصد القطع ... او الشيء ...

بني تميم وبعضها على لغة

سهلة

تهدم نحو هذا واما نزول قوله تعالى الذين يؤذون الله ورسوله فهو في شأن المنافقين بلا كلام وهو يعترف بانها نزلت فيهما انتهى **واقول** ان قول طلحة وعثمان ان محمدا ينكح نساءنا اذا متنا ولا ننكح نساءه اذا مات ثم الحلف بانا نفعل ذلك بعد موته صريح في انهما كانا كارهين لنكاح النبي نساءهم عند موتهم وكانا يريدان الانتقام منه بنكاح نساءه بعد موته وهذا صريح في قصد الايذاء ولبعض ما اشتملا بما اخترعه الناصب لدفع الطعن عنهما من انهما تكلما على عادة العرب كان مع علمهما مع ان النبي قد ابطل بدينه جميع العادات كما صرح به واما نزول الاية المذكورة في ذلك فهو شيء رواه السدي وغيره من مفسري اهل السنة وصححه الحميدي في جمعه فيحتج بهم في الذي عليهما وانطبق على المثل السائر بدالا وكذا قوله نفي نسبته الافتراء في الرواية المذكورة الى الملاحدة مؤاخذ له من بعض غيره وهو ظلم صريح وجهل فضيح **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها ما رواه السدي من الجمهور في تفسير قوله تعالى ويقولون آمنا بالله وبالرسول واطعنا الآيات قال السدي نزلت هذه في عثمان بن عفان لما فتح رسول الله بني النضير فغنم اموالهم فقال عثمان لعلي ائت رسول الله فسله ارض كذا وكذا فان اعطاكها فانا شريكك فيها وآتيه انا فاسأله اياها فان اعطانيها فانت شريكي فيها فسأله عثمان اولا فاعطاه اياها فقال له علي اشركني فابى عثمان فقال بيني وبينك رسول الله فابى ان يخاصمه الى النبي فقيل له لم لا تنطلق معه الى النبي فقال هو ابن عمه فاخاف ان يقضي له فنزلت قوله تعالى واذا دعوا الى الله ورسوله الى قوله بل اولئك هم الظالمون فلما بلغ النبي ما انزل الله فيه اقر لعلي بالحق انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذه الكلمات والمفتريات من تفاسير الشيعة واما المفسرون من اهل السنة ذكروا انها نزلت في شأن المنافقين لما لم يرضوا بحكم رسول الله وقالوا للزبير عند المخاصمة والترافع الى النبي وحكم النبي للزبير انه كان ابن عمتك فنزل الله هذه الآيات وآثار الكذب والافتراء على هذه الكلمات لائح لمن له ادنى تدبر في معرفة الحديث والاخبار انتهى **واقول** لا مخلص للناصب الشقي ههنا الا بنفي كون السدي من مفسري اهل السنة ولا يمكنه ذلك سيما وقد روى مثل الحميدي كما بعثه كما مر او بنفي كون ذلك مذكورا في تفسيره وما عدا ذلك من القول بان المفسرين من اهل السنة قالوا كذا لا يجدي نفعا اذ يكفي للخصم قول واحد من مفسري اهل السنة بل لا خصوصا اذا كان ذلك المفسر من قدمائهم والمخالف له متاخرون عنه كما فيما نحن فيه ثم ان آثار الوضع منه ظاهر جدا فيما اخترعه على سبيل البداهة والارتجال لوضعه على سبيل الاستعجال خلاصا عن الطعن باي وجه كان فانه لم يذكر لغاية تهالكه واضطرابه ان مخاصمة الزبير في اي شيء كان **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها ما رواه السدي في تفسير قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء بعضهم اولياء بعض الاية قال السدي لما اصيب النبي باحد قال عثمان لالحقن بالشام فان لي به صديقا من اليهود فلآخذن منه امانا فاني اخاف ان يدال علينا اليهود وقال طلحة بن عبيد الله لاخرجن الى الشام فان لي به صديقا من النصارى فلآخذن منه امانا فاني اخاف ان يدال علينا النصارى قال السدي فاراد احدهما ان يتهود والآخر ان يتنصر قال فاقبل طلحة الى النبي وعنده علي فاستأذنه طلحة في المسير الى الشام وقال ان لي بها مالا آخذه ثم انصرف فقال له النبي عن مثلها من حال تخذلنا وتخرج وتدعنا فاكثر على النبي من الاستئذان فغضب علي عليه السلام وقال يا رسول الله ائذن لابن الحضرمية فوالله لا عز من نصره ولا ذل من خذله فكف طلحة عن الاستئذان عند ذلك فانزل الله تعالى فيهم ويقول الذين آمنوا اهؤلاء الذين اقسموا بالله جهد ايمانهم انهم لمعكم حبطت اعمالهم يعني اولئك يقولون انه يحلف لكم انه مؤمن منكم فقد حبط عمله بما دخل فيه من امر الاسلام حتى نافق فيه انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول اتفق جميع اهل التفسير ان الاية نزلت في عبادة بن الصامت وعبد الله بن ابي سلول حين قال عبادة لعبد الله وكان عبادة مؤمنا خالصا وكان عبد الله منافقا اني تركت كل مودة وموالاة كانت لي مع اليهود ونبذت كل عهد كان معهم وقال عبد الله لا اترك مودة اليهود وموالاتهم وعهدهم فاني اخشى الدوائر وينفعني موالاتهم فنزل الله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء بعضهم اولياء بعض الاية فاخذ الروافض هذا وجعلوه في حق كبار الصحابة وقد انزل الله تعالى في شأن المنافقين كالخوارج الذين جعلوا الآيات التي نزلت في شأن اليهود والنصارى حجة على الخروج على الامام ولو في اهل القبلة وكل ذلك خطأ واما ما ذكره في شأن نزول الاية انها نزلت في عثمان وطلحة فكذب ظاهر في غاية الظهور لان طلحة في غزوة احد ابتلى بلاء حسنا حتى ان يده شلت لما جعلها فداء لوجه رسول الله حين تفرق الاصحاب فحمى طلحة وجه رسول الله من السيف بيده وقطعت يده ومن المعلوم انه ابتلى يوما ما لم يبتل به احد من المسلمين ثم انه يذكر ان طلحة كان يريد الفرار الى الشام ليتنصر وله من كذب وافتراء واما عثمان فانه كان مزوجا بابنة رسول الله كانت تحته بنت رسول الله بعد سوابق الاسلام ويريد التهود من دالة اليهود على الحجاز واي ملك كان لليهود في الشام حتى يتسلطوا على الحجاز ثم انهم لم يرجعوا الى سفيان ومن تبعه وهو ابن عمه وكان كل الخلافة الذي يعيبهما من اهل مكة وكان ابو سفيان رئيس قريش ومهد لواء والغرض ان هذا الجاهل الاخباري وامثاله من السدي وغيره من فضحة لا يعلمون الوضع ولا يخافون الافتضاح عند العلماء والحمد لله الذي فضح ابن المطهر في مطاعنه بما اودعناه في شرح ما ذكر من المطاعن بالدلائل العقلية والنقلية بحيث لا يرتاب احد ممن ينظر في هذا الكتاب انه على الباطل اللجوج وانا على الحق الابلج وصار مطاعنه ملاعن ونعم ما قلت شعرا جنباء عن مطاعن على الاخلاق والاصحاب مطاعن فصيرنا مطاعنه ملاعن والحمد لله على هذا التوفيق انتهى **واقول** دعوى نفاق المفسر على ذلك بعد ظهور مخالفة السدي من اهل السنة لا يروج على من له ادنى شعور واما ما ذكره من فضيلة الاحد فمعارض بمثله ولم لا يجوز ان يكون القضية منعكسة لا بد له من بيانها واما ما ذكره في وجه استبعاد نزول الاية في شأن عثمان وطلحة في غزوة احد ابتلى ابتلاء حسنا فلا يصلح وجها لذلك لان ابتلاءه ان كان بمعنى وقوعه في البلاء والالم والمغلوبية من الخصم لا ما هو الظاهر من هذه العبارة وهو المبارزة والمجاهدة والاشراف على التصرف فيبتلائهم بهذا المعنى الذي اوجب خوفهم مؤيد لارادتهم الفرار الى الشام وتنصرهما وتهودهما كما دل عليه الرواية لا منافية له كما زعمه هذا الشقي الغبي الذي لا يفرق بين ما ينفعه ويضره وما ذكره من ان يد طلحة شلت لما جعلها فداء لوجه رسول الله حين تفرق الاصحاب ففيه كذب ثلاثة الاول ان يد طلحة شلت

والثاني

والثاني انه جعلها فداء لوجه رسول الله صلعم والثالث اشعاره بانه توقف حين تفرق الاصحاب فانه انما شلت اصبعه وانما جعل يده فداء لوجه نفسه حين سلوا السيف
على راسه ويدل على ذلك الخلاف كلمات القوم حيث قال ابن عبد البر في الاستيعاب انه وقى عن النبي صلعم النبل بيده حتى شلت اصبعه انتهى ولما راى الشقي الناصب ان
وقاية السهم باليد عنوان شغاف وشلل الاصبع لم يهتم بذلك في وقاية السهام بوقاية السيف وشلل الاصبع بشلل اليد ويدل على ان طلحة لم يكن ممن ثبت معه في الحرب
قول علي كرم الله وجهه لا عز به من نصره ولا اذل من خذله وهو دليل على كذب الثالث وان طلحة كان من اهل الهرب والفرار دون السكون والقرار واما قلنا
من ان عثمان كان مزوجا بابنة رسول الله آخ فهذا كلام مراء منه من كون تزويجه بابنة رسول الله صلعم وانما كان مزوجا بربيبته فلا ينهض على تلك المزاعم من
صغر نها على ان ذلك انما يصعب عليه اذا كان من اهل الدين والفرض انه اراد الخروج عن الملة فافهم واما ما ذكره بقوله واي ملك كان يهود بالشاخص نسوا في
على الحجاز فمردود بانه وان لم يحضرني الان خصوصية ذلك الملك لكن ما ذكره الناصب رواية عن عبد الله ابن ابي سلول يبين انه قال في وجه عدم تبريه عن اليهود اني
اخشى الدوائر ونتبعهم الا انهم آه يدل على انه كان في تلك الناحية من اليهود من يلتجأ اليه عند الخوف وايضا يدل تعليل ما ذكره الناصب سابقا في فضل تخلف
الثلثة عن جيش اسامة من قوله كان رسول الله يبعث جيش اسامة طلبا لقصاص زيد وليبلغ خبر قوة الاسلام الى ملوك الشام فلا يفصل المدينة اه ومما
ذكره من انه لما اراد النبي صلعم التوجه الى محاربة ملوك الشام منع عمر عن ذلك آه واما عدم رجوع عثمان الى ابي سفيان فيجوز ان يكون وجهه ياسه عن تلفاته الى النظام
مدة بالاسلام ودخوله في سواد عسكر النبي صلعم وايضا مصاهرته الظاهرية للنبي كان موجبا لاخذ انتقام النبي واقل المرتبة ان يجعله في معرض الاتهام وايضا كان
امر الغالبية والمغلوبية كان متشابها بين النبي وكفار مكة ولم يكن يظهر آثار الغلبة من احد الطرفين فخاف انه ان رجع الى ابي سفيان بمكة ربما غلب النبي
بعد ذلك عليهم فلا يبقى له وجه عند النبي ويضيع من جاهه وسلطنته وان وقف عند النبي ربما غلبوا عليه ويصير الضرر ابقى اليه واما ما نقله من
كلام الناصب ان السدي من اهل الجهالة فمردود بما مر من رواية مثل الحميدي عنه في كتابه وقد روى عنه ابن حجر المتاخر انه في صواعقه وغيره وهذا كله دليل
على انه من اهل السنة وممن يعتبرون رواياته عندهم في تفسيره وغيره ويتضح ذلك بما ذكره السمعاني في كتاب الانساب حيث قال المشهور بهذه النسبة اسمعيل
عبد الرحمن بن ابي ذويب وقيل ابن ابي كريمة السدي الاعور مولى زينب بنت قيس بن مخرمة من بني عبد مناف حجازي الاصل سكن الكوفة يروي عن انس بن مالك
وعبد خير وابي صالح وقد راى ابن عمر وهو السدي الكبير ثقة مامون روى عنه الثوري وشعبة وزائدة وسماك بن حرب واسمعيل بن ابي خالد وسليمان
التيمي مات سنة ٢٧ في امارة ابن هبيرة وكان اسمعيل بن ابي خالد يقول السدي اعلم بالقرآن من الشعبي وقال ابو بكر احمد بن موسى بن مردويه الحافظ
عبد الرحمن السدي يكنى ابا محمد صاحب التفسير انما سمي السدي لانه نزل بالسدة وكان ابوه من كبار اهل اصبهان توفي سنة ٢٧ في ولاية بني مروان روى
عن انس بن مالك وادرك جماعة من اصحاب النبي صلعم منهم سعد بن ابي وقاص وابو سعيد الخدري وابن عمر وابو هريرة وابن عباس حدث عنه الثوري وشعبة وابو عوانة
والحسن بن صالح قال ابن ابي حاتم اسمعيل بن عبد الرحمن السدي الاعور مولى زينب بنت قيس بن مخرمة اصله حجازي يعد في الكوفيين قال يحيى بن سعيد ما
سمعت احدا يذكر السدي الا بخير وما تركه احد انتهى كلامه واما ما ذكره من ان السدي كان من مشاهير شيعة الجهلة لا يعلمون الوضع فهو صادق في ذلك الا ان النسبة
واهل الجهالة فان العلم بطريق وضع الحديث والافتراء على الله ورسوله انما هو عمل النواصب اضطرارهم مد مبهم الباطل بذلك واما السدي فهو وان كان
من اهل السنة ونحن لا نحكم عليه بكونه ثقة او وضاعا لكن الحميدي والسمعاني وابن حجر قد حكموا بكونه من اهل السنة وصرحوا بكونه ثقة مامونا والحمد لله الذي فضح
الناصب الشقي المهذار فيما اجاب به عن مطاعن ائمته الداعين الى النار وزاد عليهم الطعن واللوم والعار ووفقنا لدفع اجوبته بما يرضيه اولوا البصائر والابصار
ولنعم ما قلت في جواب ما ذكره من الاشعار شعر دفعنا ما اجابه شقي فتى قد حوى كل الملاعن فلعنة ذو وما بما قال جواب رد في تلك المطاعن فقد
صدق اللعين اذ بما قال فصيرنا مطاعنه ملاعن **قال المص** رفع الله درجته **المطلب الرابع** في مطاعن معوية وهي اكثر من ان يحصى وقد ذكر الجمهور اشياء منها
كثيرة منها ما رواه الحميدي في الجمع بين الصحيحين قال قال رسول الله صلعم ويح عمار تقتله الفئة الباغية يدعوهم الى الجنة ويدعونه الى النار فقتله معوية ولما
سمع معوية لعنه الله فقال قتله من جاء به فقال ابن عباس فقد قتل رسول الله صلعم حمزة لانه جاء به الى الكفار انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قول
اهل السنة والجماعة في معوية انه رجل من اصحاب رسول الله صلعم وصحبته ثابتة لا ينكره الموافق والمخالف وكان كاتب وحي رسول الله صلعم وبعد ان توفي
رسول الله خرج الى الشام مجاهدا مع اخيه يزيد بن ابي سفيان ولما توفي يزيد في امارة الشام زمن امارة عمر بن الخطاب ولاه عمر امارة الشام فكان اميرا به
مدة خلافة عمر بن الخطاب ثم ولاه عثمان الشام واضاف اليه ما فتحه من بلاد الروم وكان عليها مدة خلافة عثمان بن عفان ثم لما تولى الخلافة
امير المؤمنين علي عزله من امارة الشام وجعل الامارة لعبد الله بن عباس فقال عبد الله يا امير المؤمنين ان معوية قد استولى على الشام وله سنين كثيرة
يحكم في الشام وهو رجل من اهل الدنيا فقرره على امره حتى تاخذ منه البيعة ثم اذا جاء الموسم للحج استوقفه في المدينة وابعث من يرد الى الشام فلم يسمع
امير المؤمنين كلام عبد الله بن عباس وعزله في يومه بعد ان قتل عثمان فذهب مروان ونائلة بنت الفرافصة زوجة عثمان الى الشام وكان قطعت انامل نائلة
حين هموا بقتل عثمان فوقعت نائلة نفسها على عثمان فقطعوا اناملها بالسيف فاخذ مروان ونائلة قميص عثمان وانامله وذهبا بهما الى معوية فعلق
معوية القميص والانامل على منبر دمشق واجتمع بنوا امية كلهم في الشام وهموا بطلب ثار عثمان وعلم بها امير المؤمنين حتى وقع ما وقع من الفتن والحوادث
المشهورة ومذهب اهل السنة والجماعة ان الامام الحق بعد عثمان كان علي بن ابي طالب ولا نزاع لاحد من اهل السنة في هذا وان كل من خرج على علي
كانوا بغاة على الباطل ولكن لما كانوا من اصحاب رسول الله صلعم ينبغي ان يحفظ اللسان عنهم ويكف عن ذكرهم وذكر ما جرى بين الصحابة لانه يورث الشحنا

نسب السدي واسمه اسمعيل بن
عبد الرحمن بن ابي ذويب و
قيل ابن ابي كريمة وكان ابوه
من كبار اهل اصبهان
١٢ م

وبغیر البغضا ولا فائدة فی ذکره واما ما ذکره من مطاعن معویة فلا اهتمام لنا اصلا بالذب عنه فانه لم یکن من الخلفا الراشدین حتی یکون الذب عنه
موجبا الا فامة سنة الخلفا ونفی الطعن عن حریمهم لیقتدوا بهم الناس ولا یشکوا فی کونهم الائمة لان معظم الاسلام منوط بارائهم فانهم کانوا خلفا
النبوة وورثة العلم والولایة واما معویة فانه کان من ملوک الاسلام والملوک فی اعمالهم لا یخلون عن المطاعن لکن کف اللسان عنه اولی لان ذکر
مطاعنه لا یتعلق به فائدة ما اصلا فان ذکر مطاعن الخلفا ینفع الرفضة واقل المنافع انه یصیر سببا للمباحثة والمعارضة التی هی انفع المنافع عند
الجادلین من الرفضة وهذه المنفعة مفقودة فی ذکر مطاعن معویة لانه لم یحام احد من اهل السنة عنه فذکر مطاعنه محض الغیبة الضارة وقد قال
رسول الله صلعم لا تذکروا موتاکم الا بالخیر لکن لما ذکر هذا الرجل مطاعنه ونحن لا نرید ان نترک شیئا مما ذکره من ذکر مطاعنه ونتکلم فی کل فصل
مما یلیق فی ذلک الفصل من الکلام فنقول ما ذکر ان رسول الله صلی الله علیه وآله قال فی حق عمار تقتله الفئة الباغیة فهذا حدیث صحیح
ولا شک انه قتل فی حرب صفین ولا شک ان اصحاب معویة قتلوه وهم الفئة الباغیة ولا نزاع فی هذا انتهی **واقول** اولا ان ما ذکره
من ان معویة کان کاتب الوحی غیر مسلم وانما کان کاتب الصدقات کما حققه حافظ ابرو من الشافعیة فی تاریخه المشهور ولنعم ما قال الشیخ العارف
سنائی الغزنوی قدس الله سره **نظم** پیر هندکرچه خال منست دوستی وهم بکار نیست ور نوشتا وحی بهر رسول بخشش نیز
افتخاری نیست دو مقامی که شیر یزدانند ازخط خال مؤمنان نیست وثانیا انه اجمل واخل فی شرح حال معویة وحکومته وما هو منشاء له
هو ان اباسفیان لانه لو فصل الکلام فیه کما هو حقه لظهر منه الطعن علی الخلفا الثلثة وذلک لان الباعث لابی بکر فی تولیة یزید بن ابی سفیان کان عند خلافة ابی
بکر منکر الخلافة وفی صدد ثوران الفتنة علیه حتی قال لعلی علیه السلام ارضیتم یا بنی هاشم ان یلی علیکم تیمی بذل والله لئن امرت
لاملان الوادی خیلا ورجلا فخاف ابو بکر وصاحبه عمر فاستمالوه بتفویض ولایة الشام الی ابنه یزید حتی سکت وکذا امضی عمر ذلک له و
المفاسد لاجله معویة حفظا لریاسته الفاسدة فجمیع المترتبة علی حکومة معویة من البغی والعدوان انما هو من برکة البرامکة وثالثا ان ما ذکره من عزل
امیر المؤمنین ع معویة عند خلافته وما نقله من نصیحة ابن عباس له فی کفه عن عزل معویة وعدم استماع الامیر لذلک النصیحة اخلال واهمال
حیث نسب النصیحة الصادرة عن مغیرة بن شعبة الی ابن عباس ولم یذکر ما اجاب به امیر المؤمنین علیه السلام فی ابطال تلک النصیحة لیوقع فی اوهام
العوام ان عدم قبوله ع لتلک النصیحة کان من غیر وجه وحجة بل من محض العناد والاستبداد برایه ولئلا یظهر من ذکره الطعن علی الخلفاء الثلثة
باخلالهم بالحق فی تفویض الولایة الی ذلک الفاسق وقد تضمن اکثر ما ذکرناه ما رواه صاحب الاستیعاب فی ترجمة مغیرة بن شعبة حیث قال
لما قتل عثمان وبایع الناس علیا کرم الله وجهه دخل علیه المغیرة بن شعبة فقال یا امیر المؤمنین ان لک عندی نصیحة قال وما هی قال ان اردت
ان یستقیم لک الامر فاستعمل طلحة بن عبید الله علی الکوفة والزبیر بن العوام علی البصرة وابعث معویة بعهده علی الشام حتی یلزمه طاعتک فاذا
استقرت لک الخلافة فادرها کیف شئت برأیک فقال علی کرم الله وجهه اما طلحة والزبیر فسأری رأیی فیهما واما معویة فلا والله لا اری
مستعملا له ولا مستعینا به ما دام علی حاله ولکن ادعوه الی الدخول فیما دخل فیه المسلمون فان ابی حاکمته وانصرف عنه المغیرة مغضبا لما لم یقبل
عنه نصیحته فلما کان الغد اتاه فقال یا امیر المؤمنین نظرت فیما قلت لک بالامس وما جاوبتنی فیه فرایت انک وفقت للخیر وطلبت الحق ثم خرج عنه
فلقیه الحسن ع وهو خارج فقال لابیه ما قال لک هذا الاعور قال اتانی امس بکذا واتانی الیوم بکذا قال نصح لک والله امس وخدعک الیوم فقال
علی کرم الله وجهه ان اقررت معویة علی ما فی یده کنت متخذ المضلین عضدا انتهی وبالجملة ان امیر المؤمنین ع انما عزل معویة فی اول خلافته لقیام
الحجة علیه من الله تعالی بظهوره وتمکنه لا لطمعا فی اثرة معویة ودفع فساده لکن لسوء اختیار الامة سیما قریش وانما عهم خرج الامر اولا عن الضبط وکثیرا ما
یبقی اخر الامور علی وفق ما طلبه واولها بل یستقل عن الضبط خصوصا اذا اراد الله سبحانه استدراج المبطل وابتلاء المحق ولذا قیل للجواد قد یعثر ورابعا
ان ما ذکره من ان بعد قتل عثمان ذهب وان نایلة بنت الفرافصة زوجة عثمان الی الشام اه مخالف لما ذکرنا انفا عن صاحب الاستیعاب من ان مروان
قد ذهب بها من ثلث روسا الجبل الی الشام وکذا مخالف لما ذکر فی روضة الاحباب حیث قال کوبند نایله زوجه عثمان پیراهن خون آلود را
با اصابع خود باستین پیراهن معلق ساخته نزد معویه فرستاد انتهی وخامسا ان ما ذکره من ان الخارجین علی علی ع لما کانوا اصحاب رسول الله ص
ینبغی ان یحفظ اللسان عنهم غیر محفوظ عن کلم اللسان لان کرامة صحبة رسول الله انما تعتبر اذا حافظوا علی مراسم دینه واما اذا خالفوها بالخروج عن
دینه ومخالفة کتاب الله وسنته فاللایق بحال المؤمن ان یعامل معهم معاملته مع الشیاطین من انکارهم ایاما بالقلب واللسان ولعنهم بالطعن واللعان
ولنعم ما اجری الله تعالی علی لسان الناصب حیث قال ینبغی ان یحفظ اللسان عنهم دون ان یقول ینبغی ان یحفظهم عن اللسان ویقرب من هذا ما رواه اصحابهم عن عبد
الرزاق بن همام الصنعانی من مشاهیر محدثی اهل السنة حیث قال اذا ذکر بعضهم معویة فی مجلسه فقال عبد الرزاق له لا تقذر مجلسنا بذکر ولد ابی سفیان وسادسا ان
ما ذکره من ان ذکر ما جری بین الصحابة یورث التشنیع او یثیر البغضا ولا فائدة فی ذکره مدخول بان التشنیع یشوه وقوع النزاع ... مفاسد الشیاطین الذین خرجوا
من لعن الفراعنة والسلاطین ولا ینعکس ذلک ... وانما علم من قبلهم فی ذلک البغضا والشحنا مکون اللوم علیه وهل هذا الا مثل ان یری لا اصل لما ... الکلام
من ذکر داعیة الوصیا لانه یورث التشنیع والبغضا واما ما ذکره من انه لا فائدة فی ذکره فظاهر البطلان لظهور ان فی ذکره فائدة احتراز الناس عن متابعتهم الی الخروج
فی قتال الامام الی غیر ذلک مما فصل فی شرعیة الجرح والتعدیل والله الهادی الی سواء السبیل وسابعا ان ما ذکره من انه لا اهتمام له ولا اصحابه من اهل السنة للذب

قال فی تلخیص المفتاح فی باب حذف المسند الیه او ابهام صونه عن لسانک او عکسه ای فی الاول ابهام تحقیر المسند الیه بانه فی الخبث والرزالة بحیث یصان لسان المتکلم عن ذکره وفی الثانی ابهام التواضع بانه من الطهارة بحیث یصان عن لسان المتکلم

عن معویة

عن معوية فهو كلام لا يتفوه به قلبه لسانا وانما الجاء اليه لبلوغ شناعة حال معوية عند الخاص والعام ومع هذا فخالف المستفيضة عن ابن حجر المنافي في صواعقه
ولما سبق عن الناصب في تحقيق قوله صلعم لا يزال الاسلام عزيزا ما مضى اثنى عشر خليفة كلهم من قريش فانهم عدوا معوية من الخلفاء الذين يكون الاسلام بهم عزيزا وكيف
ينفي الرشد عنه ههنا ويقول لا اهتمام لنا بالذب عنه وانه من الملوك الذين لا يخلون عن المطاعن بخلاف الخلفاء الراشدين وكيف يكون كذلك مع ما عرفت من
اشتراكهم في هذا الرشد بحسب الدين وكون معوية ارشد بحسب الدنيا وثانيا ان ما ذكره من ان مجرد المباحثة والمناظرة انفع عند المجادلين من الرفض بمجرد
وعوعة ووسوسة جرة اليها غلبة هواء معوية لعائذ مجهد وجروه الغاوي ومن ابن علم ان ذلك عند الشيعة الرفضة للباطل كلا من قاله براهينهم
وضعف شبه اهل السنة ومن انتصاهم في البحث على ما يسلمه الخصم دون العند بها والمغتر بها كما هو دأب خصامهم لا يبلد لذلك من بيان وثالثا ان ما ذكره من ان
منفعة المباحثة والمجادلة مفقودة في ذكر مطاعن معوية لانه لا يعاضد احد الذب عنه ممنوع لما قلنا لما الناصب بعينه في ذلك حيث قال لكن لما ذكر هذا الرجل يعني
المصنف قدس سره مطاعن معوية نتكلم في كل فصل بما يليق في ذلك الفصل اه ولو سلم فقد هذه المنفعة ففيه منفعة اخرى اتم من تلك وهي ان معوية من جملة
منصوب المشايخ الثلثة ومن ثمرات تربيتهم فالطعن عليه يرجع الى الطعن عليهم وكيف لا يكون كذلك والحال انهم مع علمهم بفسقه وخروجه عن سيرة النبي
الحسنة الى الاكاسرة الفاجرة مكنوه من الامارة حذرا عن تطرق الخلل من فتنته على خلافتهم ويؤيد ما ذكرناه ما ذكره صاحب الاستيعاب من انه لما دخل عمر الشام
ورأى معوية قال هذا كسرى العرب وكان قد تلقاه في موكب عظيم وذكر ايضا انه ذكر معوية عند عمر فقال دعونا من ذم فتى من قريش انتهى وظاهر ان ما ذكره من
ذكر مطاعن معوية محض العصبية الشنيعة مع ما عرفت من عدم صحته مردود بانه لا يكون حينئذ الا كالعصبية هنا سوى شرعا وحادي عشر ان ما ذكره من قوله انا لا نذكر اموتكم
الا بالخير مسلم متحتم لكن معوية واصرابه ليسوا من موتانا بل من نحو اهل الجاهلية لبغيه وعصيانه وعدم معرفته لامام زمانه وقد صح عن الطرفين انه قال صلعم من مات
ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية ويؤيد هذا ما ذكره من انه لما قتل معوية حجر بن عدي واخوانه من فقهاء امير المؤمنين عم قال للحسين عم على طريقة الشماتة انا قتلنا
حجرا واصحابه من شيعتكم وغسلناهم وكفناهم ودفناهم فقال الحسين عم انا اذا قتلنا شيعتك يا معوية ما غسلناهم ولا كفناهم ولا صلينا عليهم ولا دفناهم
وابهام لفظ الخبر في قوله صلعم لا تذكروا موتاكم الا بالخير اعم من ان يكون خيرا لنا ولهم وذكر المنافقين والفاسقين بما صدر عنهم من الفساد والبغي والعنا
خير لنا لتحصيل الاحتراز عن اقتفاء اثارهم ويرتفع الثقة على رواياتهم ولتمادهم الى غير ذلك مما صلى به علماء الجرح والتعديل والله الهادي الى سواء
السبيل قال المصنف رفع الله درجته ومنها ما رواه ابو المنذر هشام بن محمد السائب الكلبي في كتاب المثالب فقال كان معوية لاربعة لعمارة بن الوليد بن المغيرة
المخزومي ولمسافر بن عمرو ولابي سفيان ولرجل اخر سماه قال وكانت هند امه من المغتلمات وكان احب الرجال اليها السودان وكانت اذا ولدت اسود قتلته واما
حمامة فهي بعض جدات معوية كان لها راية بذي المجاز يعني من ذوات الرايات في الزنا وادعى معوية اخوة زياد وكان له مدع يقال له ابو عبيد عبد بني علاج
من ثقيف فاقدم معوية على تكذيب النبي صلعم ان زيادا ولد على فراشه وادعى معوية ان ابا سفيان زنا بوالدة زياد وهي عند زوجها المذكور وان
زيادا من ابي سفيان فانظر الى هذا الرجل والى القوم الذين تعتقدون فيه الخلافة وانهم حجة الله في ارضه والواسطة بينهم وبين ربهم وينقلون عنه
انه ولد زنا وان اباه زنى باخته هل يجاسر من يخاف الله تعالى في حصر امامته بعد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا انتهى وقال الناصب خفضه الله
اقول ان مما اتفق عليه الامة بلا نزاع ان تشييع الفاحشة ونشرها قبيح شرعا ويستقبحه العقول السليمة سيما ما كان من امر الجاهلية فان انكحة الجاهلية لا تدرى
كيف جرت والانساب في الجاهلية لا اعتداد بها لان انكحتهم لم تكن معتبرة وهذه اشياء قد نهى الله ورسوله عن نشرها والقذف بالزنا قبيح لاي شخص كان لا
ندري ما غرض هذا الرجل من نشر هذه الامور واما قذف هند فهو لا نزاع انها اسلمت يوم الفتح فقذفها يوجب الحد بلا اشتباه وهو من الكبائر بلا نزاع
سيما ان ما ذكره غير موافق لصحاح التواريخ وحقيقة خبر هند كما ذكره ارباب صحاح التواريخ وذكر الميداني في كتاب مجمع الامثال وغيره من علماء التواريخ
ان هندا قبل ان تزوج بابي سفيان كانت متزوجة برجل من صناديد قريش لا ادري الان انه كان مسافر بن عمرو او غيره فذهب زوجها يوما وكان
يوما شديد القيظ والحر فخرجت هند من البيت ونامت في ساحة الدار فرجع زوج هند فراها مضطجعة في ساحة الدار والرجل راقد بقربها فاخذته
الغيرة فقالت هند ما شعرت بهذا الرجل وانه متى دخل الدار فوقعت بينهما منازعة وشقاق وقضا امرها الى الكاهن فحكم بطهر هند وانها برائة مما قذفها
الزوج به فقال الكاهن ان هذه المرأة ستلد ملكا عظيما يبلغ حكمه المشارق والمغارب فخافت هند ان لا تلد هذا الملك من ذلك الزوج وسالت انها
واخذت منه الطلاق ثم تزوجت بابي سفيان فولدت له معاوية هذا ما ذكره من امر هند واما ما ذكر ان معوية ادعى لاخوة زياد فنقبل هذه الرواية على ما ذكر
المؤرخون وذكره ابن ابي الحديد في شرح نهج البلاغة وذكره ابن الجوزي في تاريخه ان زيادا ولد على فراش عبيد الثقفي وكان ابو سفيان يدعي انه ولده في الجاهلية على
على عادتهم في الالحاق لانه لما جاء الاسلام ونهى عن الالحاق ترك ابو سفيان تلك الدعوى وكان زياد رجلا رشيدا شجاعا نجيبا فبعثه عمر بن الخطاب ايام
خلافته لبعض الاعمال باليمن فعمل فيها عملا جيدا فلما رجع من اليمن كان يقص قصة عمله على عمر بن الخطاب وتكلم على قوانين الفصاحة الكلام الجيد فتعجب عمرو بن
العاص فقال ابيه لو كان هذا الغلام من قريش لساق العرب بعصاه فقال ابو سفيان انا اعلم من وضعه في رحم امه فقال امير المؤمنين علي اتق الله يا ابا سفيان ولا
تروج الجاهلية فلم يذكر ابو سفيان شيئا بعدما قال له امير المؤمنين هذا الكلام ثم لما كان زمن علي بن ابي طالب بعث زيادا اميرا على اذربيجان فكتب اليه معوية
يستلحقه ويبشره به فكتب امير المؤمنين الى زياد ان لا تميل الى استمالة معوية وكيده ان ذلك نزغة من نزغات الشيطان القاها على ابي سفيان ولم يثبت به نسب
فقال زياد والله لقد شهد بها ثم لما بلغ الخلافة الى معوية بعث الى الكوفة واستلحق زيادا وهذا من قبائح الامور الصادرة عن معوية ولا يعتذر له لانه كان من الملوك

لعل المراد [illegible] ان والد زياد [illegible] اخت ابي سفيان [illegible]

لا يخلون عن امثال هذه الامور واما قوله ان اهل السنة يعدونه خليفة ويجعلونه حجة الله في ارضه فهذا امر نيّف فان اهل السنة لا يعدونه الا ملكا من ملوك
الاسلام وهو كان من اهل البغي في زمن امير المؤمنين ثم صار ملكا بعد وفات امير المؤمنين لما بايعه الحسن وانتهى خلافة النبوة وختم بالحسن على هذا
اهل السنة والجماعة انتهى واقول قد مرّ ان ما اتفق عليه الامة ودل عليه نص القرآن هو حجة تشنيع الفاحشة اى غير ان يدعوا اليه فاعتقد دينية ولا لا
باب الجرح والتعديل كما عرفت مرارا واما ما ذكره من ان القدح بالزنا ينبغي لاى شخص كان فغير نقد بوسلمه على الطائفة نقول ان المصنف ما قال ذلك عن الكلبي
والكلبي نقلا عن غيره ونقل الكفر لا يكون كفرا فضلا عن نقل مثالب فاسق كمعوية واضرابه فلا يتوجه على المصنف ولا على الكلبي حد ونقد بوا واما ما ذكره من ان الاكدر
ما غرض هذا الرجل من نشر هذه الامور فاقول في الجواب ان الغرض من نشر مثالب معوية لكونه ولد زنا اثبات انه لا يصلح للخلافة فمن زعم صلاحها من اهل السنة
كان على الباطل وايضا اذا كان كذلك لم يكن صالحا للامارة فيتطرق الطعن الى الخلفاء في تفويض امارة الشام اليه كما مر وهو من اعلى المطالب كما لا يخفى واما ما ذكره
في حقيقة خبر هند نقلا عما سماه صحاح التواريخ ففي تواريخ لم يحصل لها وجود ذهني ايضا وقد ونحو ما نقله المصنف عن الكلبي ما ذكره الزمخشري في كتاب ربيع
الابرار وفيه ان اسم الرابع من الجماعة التي تنسب اليهم معوية كان الصباح مغن اسود كان لعمارة فسبقا شابا وسيما وكان ابو سفيان دميما قصيرا فدعته هند الى
نفسها وقالوا ان عتبة بن ابي سفيان ايضا كان من الصباح انتهى واما ما نقله المصنف في شأن يزيد عليه اللعنة فقد وافقه العلامة قطب الدين الشيرازي في كتاب نهاية الفاو
حيث قال اولاد الزنا نجباء لان الرجل يزني بشهوته ونشاطه فيخرج الولد كاملا وما يكون من الحلال فعن تصنع الرجل الى المرأة ولهذا كان عمرو بن العاص
معوية بن ابي سفيان من دهاة الناس ثم ساق الكلام في بيان نسبهما على وجه ذكره في كتاب ربيع الابرار ثم زاد على ذلك وقال ومنهم زياد بن ابيه وفيه يقول الشاعر
شعر الا ابلغ معوية بن حرب مغلغلة من الرجل اليماني اتغضب ان يقال ابوك عف وترضى ان يكون ابوك زاني هذا واعتراض هذا الناصب متوجه على
الزمخشري والعلامة الشيرازي والجواب الجواب على انه يكفي في احتجاج المصنف كون الكلبي من حزب المروانية الملتزمين بذلك ولهم الداخلين في جماعتهم كما علم من
صحاح التواريخ ولهذا قال المصنف شبرانيه بقوله فانظر الى هذا الرجل الى فهم واما انكار الناصب لعد اهل السنة معوية اماما وخليفة فغلط لا ادري
من ابن حصل له الجرأة الذي حمله على انكار خلافته خلافا على صحابة وذلك لان محققا جمهور اهل السنة والجماعة الذين هم في الحقيقة اهل سنة معوية وجماعته
انه خليفة حق وامام صدق والمخالف منهم شرذمة قليلة كما حققه ابن حجر المتأخر في صواعقه حيث حقق صحة خلافته ورد على ادلة من استدل على خلافه
نعم غاية ما ذهب اليه جمهورهم انه لم يكن في ايام علي خليفة ولما بعد وفاته لو بايعه صار اماما وخليفة لان البيعة قد تمت له اكثر ممن سبقه ومن جملة ما ذكره
ابن حجر لكن لما حققه يشا قوله فالحق ثبوت الخلافة لمعوية من حين تسليم الحسن الامر اليه فانه بعد ذلك خليفة حق وامام صدق ثم ساق على طبق ذلك احاديث
في حقيقة دولة الاموية فليطالع ثمة قال المصنف رفع الله درجته ومنها ان رسول الله ص دعا عليه روى مسلم في الصحيح عن ابن عباس قال كنت العب مع الصبيان فجاء رسول
الله فتواريت خلف باب فجاء فحطأني حطأة وقال اذهب فادع لي معوية قال فجئت فقلت هو يأكل فقال لا اشبع الله بطنه قال ابن المثنى قلت ما معنى قوله
فقال حطأني قال قفدني قفدة فلو لم يكن عنده معوية من شدة المنافقين لما دعا عليه لانه كما وصفه الله تعالى بانك لعلى خلق عظيم وقال في حقه فلا تذهب نفسك عليهم
حسرات فلعلك باخع نفسك على اثارهم ومن يفارق نفسه على الكفار كيف يدعو على مسلم عنده وقال الله تعالى له ان تستغفر لهم سبعين مرة فقال والله لازيدن
على السبعين وقد ورد في تفسير انك لعلى خلق عظيم ان النبي ص كان كلما اذاه الكفار من قومه قال اللهم اغفر لقومي فانهم لا يعلمون فلو لم يكن عنده منافقا لكان
يدعو له ولا يدعو عليه وكيف يجوز لمعوية ان يتعلل برد الاكل مع انه قال لا يؤمن عبد حتى اكون احب اليه من نفسه واهله وماله وولده حتى يدعو عليه
النبي ص مع انه ما ينطق عن الهوى فيكون الدعاء باذن الله تعالى ومنها انه خاصم عليا وقد جمعا كثيرا الا يحصى من المسلمين وادخل الشبهة على اكثر الباقين مع
ان الامر لعلي ع بالاجماع عندهم ومبايعة المسلمين والنص من النبي ص واستحقاقه بواسطة العصمة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول من الامور المقررة
عند العلماء ان رسول الله ص قال انما انا بشر يعرض لي ما يعرض للبشر وقد سأل الله تعالى ان كل دعوة ادعوها على احد من المسلمين يجعلها الله تعالى رحمة ومغفرة
له وهذا من المعلوم بين العلماء والاجماع واقع على ان النبي ص دعا على بعض المسلمين كما قال لمعاذ ثكلتك امك وقال لام سلمة تربت يمينك وقال لسودة قطع الله
يدك وقال لصفية عقرى حلقى وغيرها من الدعوات ولاجل هذا سأل من الله تعالى ان يجعلها رحمة لمن دعا عليه فما ذكر ان رسول الله ص لا يدعو الا على منافق
وهذا باطل باجماع العلماء واما ما ذكر انه كيف يجوز لمعوية ان يتعلل برد الاكل فلم يصح انه اعتل ولم يجيء وربما رأى ابن عباس مشغولا بالاكل فلم يذكر
ان رسول الله ص طلبه وظاهر الحديث يدل على هذا ممكن قال العلماء وانما اقول اثر دعوة النبي ص انه اكل جميع الدنيا ولم يشبع من الخلافة والملك حتى ورد في
التراب بلا جوف ابن آدم الا التراب انتهى واقول ما ادعاه من الامور المقررة عند علماء اهل السنة افتراء محض عند علماء الامامية مخل بعصمة النبي وقد
سبق تحقيق ذلك في مسئلة عصمة النبي ص وفي مطاعن عمر عند ذكر المصنف لقوله ان الرجل ليهجر حسبنا كتاب الله فتذكر وانما افتروا ذلك على النبي ليدفعوا
ما يطعن به الشيعة على خلافة ابي بكر في قوله انما انا بشر ولست بخير من احدكم فراعوني فاذا رأيتموني استقمت فاتبعوني واذا رأيتموني زغت فقوموني واعلموا ان
لي شيطانا يعتريني الى اخر ما ذكره ابن حجر في اوائل صواعقه والمؤمن العارف بحق رسول الله وعلو شأنه في تجرده وتقدسه ونورانيته وعصمته يعلم ان
حاله مخالف لحال البشر في الامور الدنية الناشئة عن الكثافة الجسمانية البشرية وكذا الكلام في تتمة الرواية من ان النبي ص قال سألت الله ان كل دعوة
لما ذكره القاضي عياض المالكي في كتاب الشفاء من انه ص دعا على صبي قطع عليه الصلوة ان يقطع الله اثره فقعد ودعا الرجل يأكل عنده بشماله كل بيمينك فقال
لا استطيع فقال لا استطعت فلم يرفعها الى فيه ودعا على الحكم بن العاص بالاختلاج فلم يزل يختلج الى ان مات ودعا على الاعرابي الذي جحد بيع فرسه وهي التي

شهد عنها خزيمة للنبي صلى الله عليه وآله فاستجاب الله دعائه ودعوى ان كل هؤلاء الذين دعا النبي صلى الله عليه وآله عليهم كانوا منافقين
او كفارا مجاهرين كما هو ظاهر خصوصا في الصبي والذي كان يأكل الطعام عنده بل هذه الدعوى اصعب على الناصب واقوام في الدعاء على الحكم
العاص الذي بالغ عثمان في مودته واهتم في معاودته الى المدينة خلافا على رسول الله اذ يبعد من كمال حسن ظن القوم بعثمان ان يظهر عثمان
مودة كافر او منافق على ذلك النحو من المبالغة مع ظهوره عنده جميعة القرآن على زعم الاقوام ما وقع في نص القرآن من النهي عن مودة الكفار بقوله
تعالى لا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله ولو كانوا آباءهم او ابناءهم او اخوانهم او عشيرتهم وايضا روى
في المشكوة في المتفق عليه انه امر في مرض موته باخراج المشركين من جزيرة العرب فلو كان الحكم محكوما عليه عنده بالكفر والشرك كيف
جاز له ادخاله في المدينة بعد النبي وورود ذلك الامر في حق المشركين اللهم الا ان يدعي كذبا ان ذلك الدعاء كان في ايام كفرهم ايضا
فقد روى اليافعي الشافعي في ضمن ترجمة النسائي الحديث المشهور ان معوية قد ابتلى بدعاء النبي بمرض الجوع ولعله اراد جوع الكلب فان لهذا
بحال معوية حيث اشتق اسمه من عوى الكلب وبالجملة اذا لم يجعل الله تعالى دعاء النبي في معوية رحمة كما ذكره اليافعي دل على انه كان كافرا
او منافقا كما ذكره المصنف وما ذكره من انه كيف يجب لمعوية ان يعتذر بالاكل آه فمعارض بانه كيف جاز لابن عباس ان لا يوصل امر النبي الى معوية
بمجرد انه رآه مشغولا بالاكل من غير ان يسمع منه الاعتذار بذلك وكيف جاز للنبي ان ينال معوية بمثل الدعاء الذي ظاهره يقتضي بمجرد
قول ابن عباس انه يأكل الطعام واما ما ذكره من انه دعا على بعض المسلمين بقوله ثكلتك امك فعلى تقدير صحته ووقوعه نوع مما
صرح به الشيخ ابن حجر في مقدمة شرحه لصحيح البخاري مما انها كلمة تستعمل ولا يراد بها حقيقتها وكذا الكلام في تربت يمينك فيه حيث
قال ابن حجر ظاهرهما الدعاء عليه بالفقر والقتل ولا يقصد ذلك وكذا في قوله عقرى حلقى قال حلقى معناه اصله ان المرأة كانت
اذا مات لها حميم حلقت شعرها فكانه دعا عليها بذلك لكن لا يقصد ظاهره انتهى ثم نقل عن ابن عباس ان لفظ عقرى لغة قريش والظاهر
انها من العقر بمعنى الجرح انتهى ومما ينبغي ان ينبه عليه ان الناصب لم يتعرض لقول المصنف ومنها انه خاصم عليا عليه السلام الى آخر بل لم
يذكره اصلا لعجزه عن الجواب ونحن ذكرناه حفظا لنظام الكتاب فهو الصواب قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه قال انا احق بالخلافة
من عمر بن الخطاب روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين قال عبد الله بن عمر دخلت على حفصة ونوساتها تنطف قلت قد كان من امر الناس ما ترين
فلم يجعل لي من الامر شيء فقالت الحق بهم فانهم ينتظرونك واخشى ان يكون في احتباسك عنهم فرقة فلم تدعه حتى ذهب فلما تفرق الناس
خطب معوية فقال من اراد ان يتكلم في هذا الامر فليطلع لنا قرنه فلنحن احق منه ومن ابيه قال الحميدي واراد عبد الله بن عمر ان يجيب معوية
فامسك عن الجواب فان كان ما قاله معوية حقا فقد ادعى تكذيب عمر بن الخطاب في اخذه الخلافة باطلا وان كان باطلا كيف يجوز نصبه على امور
المسلمين ومنها ان النبي كان يلعنه دائما ويقول الطليق ابن الطليق اللعين ابن اللعين وقال اذا رايتم معوية على منبري فاقتلوه وكان من
مؤلفة قلوبهم ولم يزل مشركا مدة كون النبي مبعوثا يكذب بالوحي ويهزء بالشرع وكان يوم الفتح باليمن يطعن على رسول الله ويكتب الى
ابيه صخر بن حرب يعيره بالاسلام ويقول له اصبأت الى دين محمد وفضحتنا حيث يقول الناس ان ابن هند تخلى عن العزى وكان الفتح في
شهر رمضان لثمان سنين من قدوم النبي المدينة ومعوية يومئذ مقيم على الشرك هارب من رسول الله لانه كان قد هدر دمه فهرب الى
مكة فلما لم يجد له مأوى صار الى النبي مضطرا فاظهر الاسلام وكان اسلامه قبل موته بخمسة اشهر وطرح نفسه على العباس ليشفع الى رسول
الله فعفى عنه ثم شفع اليه ليكون من جملة خمسة عشر ليكتب له الرسائل انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ما ذكر ان معوية كان يدعي
انه احق بالخلافة من عمر فلا يبعد هذا لانه كان يدعي انه احق من امير المؤمنين علي في حبوته وايام خلافته فخرج عليه وبغى عليه وقاتل جيوش
المسلمين وفعل ما فعل مما لا ينبغي ان يذكر لقباحته واسائته فلا يبعد ان يدعي مثل هذا في عمر ومن خالف الحق وخاض في الباطل والخطاء
يدعي كل ما يكون خطاء ولا امامة له على المسلمين ولا شرايط في امامته صحت بل اخذ الخلافة والملك عنوة بالسيف كما قال رسول الله الخلافة
بعدي ثلثون سنة ثم بعد ذلك يكون ملكا عضوضا والصحيح ان معوية اسلم بعد الفتح بايام يسيرة انتهى واقول يتوجه عليه ان معوية ادعى
احقيته عن عمر حين تقرر الامر عليه وهو حينئذ كان ممن صحت امامته عند جمهور اهل السنة كما مر ولم يدع على علي ذلك اصلا بل كان يعترف بعجز
نفسه ويحتال فيما ارتكبه من الحرب والقتال بانه يطلب قتلة عثمان بن عفان من بني اعمامه كما اشتهر ومما ينبغي ان ينبه عليه انه يلزم مما ذكره
هنهنا واعترف به الناصب وقوع استسلام معاوية بعد الفتح انه لم يكن من صحابة النبي ولا مهاجرا ويوضحه ما روى ابن بابويه في كتاب
عيون اخبار الرضا باسناده الى احمد بن محمد بن اسحق الطالقاني قال حدثني ابي قال حلف رجل بخراسان بالطلاق ان معوية ليس من اصحاب رسول الله
في ايام الرضا فافتى الفقهاء بطلاقها فسئل الرضا فافتى انها لا تطلق فكتب الفقهاء رقعة وانفذوها اليه وقالوا من اين قلت يا ابن رسول الله
انها لم تطلق فوقع في رقعتهم قلت هذا من روايتكم عن ابي سعيد الخدري ان رسول الله قال لمسلمة الفتح وقد كثروا عليه انتم خير واصحابي
خير ولا هجرة بعد الفتح فابطل الهجرة ولم يجعل هؤلاء اصحابا له قال المصنف رفع الله درجته ومنها ان عبد الله بن عمر قال
اتيت النبي فسمعته يقول يطلع عليكم رجل يموت على غير سنتي فطلع معوية انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ان صح هذا فلا يحكم بانه مات على

الكفر وربما اراد انه رابه رسول الله صلى الله عليه وآله في اخذ الخلافة عنوة وفي التوغل في البغي وطلب شيء لا حق له فيه انتهى واقول ان السنة قد جاءت بمعنى الطريقة كما في قولهم اهل السنة وبمعنى النافلة المراد منه المستحب ولا وجه لحملها هاهنا على الثاني لان ترك النافلة مما اشترك فيه جمهور الناس الا من عصمه الله من الانبياء والاولياء وسوق الحديث هو الحكم بان من يموت على غير ذلك والنهي منه يقتضي ان يكون المراد منه الطريقة ولا شك ان من مات على غير طريقة النبوة يكون كافرا او ارادة [illegible] مخصوصة [illegible] مخصصة للعموم تحكم محض فقوله يموت على غير سنتي نظير قوله يموت ميتة جاهلية ولا يفهم من شيء منهما في عرف اهل اللسان الا الموت على الكفر والتاويل بارد **قال المص** رفع الله درجته ومنها ان النبي كان ذات يوم يخطب فاخذ معوية بيد ابنه يزيد وخرج ولم يسمع الخطبة فقال رسول الله لعن الله القائد والمقود اي يوم يكون لهذه الامة من معوية ذي الاستاه انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول لا شك ان يزيد بن معوية لم يكن في زمن النبوة وانه تولد بعد [illegible] ابي سفيان وهو مات في [illegible] زمن عمر بن الخطاب فالله اعلم بحقيقة هذا الخبر انتهى **واقول** الظاهر مما اشتهر من [illegible] ابنه يزيد اللعين مع الحسين عليه السلام لاجل المراة كان يريد ان يتزوجها [illegible] الحسين [illegible] انه عليه [illegible] ثم تسميته اللعين [illegible] باسم [illegible] مستبعد فان بعض الناس يسمي ولده [illegible] باسمه [illegible] كان لبعض الناس [illegible] وضع اسمه على بعض من اولاده [illegible] عن احدهم ذلك في ايام حيوته [illegible] ان يكون [illegible] من هذا القبيل ولو سلم [illegible] كله فهذه الرواية مذكورة في كتاب ربيع الابرار للزمخشري [illegible] امثاله لاحتجاج المص كما مر [illegible] وان لم يكن معتقدا لصحته [illegible] لو ثبت ان يزيد [illegible] عليه اللعنة لم يولد في زمان النبي [illegible] ان [illegible] لفظ ابنه غلط من الناسخ وانما كان اخيه [illegible] يزيد الاخ عند الناس والله اعلم **قال المص** رفع الله درجته ومنها انه سب امير المؤمنين ع مع الايات [illegible] في تعظيمه وامر الله النبي بالاستعانة به على الدعا يوم المباهلة ومواخاة النبي واستمر سبه ثمانين سنة الى ان قطعه عمر بن عبد العزيز [illegible] قال ابن [illegible] شعرا [illegible] **شعر** [illegible] انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول اما سب امير المؤمنين [illegible] بالله هذا فلم يثبت عند ارباب النقل [illegible] انكار [illegible] حتى ان المغاربة وضعوا كتبا [illegible] كمال المبالغة **واقول شعر** من [illegible] لست [illegible] الانام [illegible] للنبي [illegible] ال [illegible] **واقول** [illegible] اهل العراق [illegible] من المغاربة فلا يعارض رواياتهم رواية اهل العراق وما والاها **قال المص** رفع الله درجته ومنها انه سم مولانا الحسن وقتل ابنه يزيد مولانا الحسين [illegible] وهدم الكعبة [illegible] وكسر [illegible] ثنية النبي [illegible] واكلت امه [illegible] كبد حمزة [illegible] انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول [illegible] يحتاج [illegible] ابن المطهر وقد ذكرنا انه من الملوك [illegible] انتهى **واقول** قد نقلنا سابقا من كتاب الصواعق لابن حجر [illegible] امامة معوية [illegible] جمهور اهل السنة [illegible] الناصبي [illegible] ذكرناه من المصالح وقد صرح بذلك [illegible] في بحث الامامة من كتاب [illegible] المشهور [illegible] **قال المص** رفع الله درجته ومنها انه نزل في حقه وحق ابيه الشجرة الملعونة في القرآن انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذه الاية اختلف في شان نزولها قال بعضهم نزلت في رؤيا رسول الله [illegible] انه راى في المنام [illegible] ينزون على منبره [illegible] ولم يذكر احد من علماء السنة انه نزلت في معوية انتهى **واقول** [illegible] في تفسير [illegible] النيسابوري [illegible] اهل السنة وفي تفسير [illegible] ان الشجرة الملعونة [illegible] معوية [illegible] المراد [illegible] مروان [illegible] فخروج معوية [illegible] عمر بن عبد العزيز [illegible] **قال المص** رفع الله درجته ومنها ان [illegible] ابو الفتوح [illegible] محمد [illegible] المسافر بن عمرو بن [illegible] وطلب [illegible] ابو سفيان [illegible] عمرو بن هند [illegible] مسافر [illegible] **قال الناصب** خفضه الله اقول [illegible] هذه الحكاية [illegible] التواريخ [illegible] الاسلام انتهى **واقول** [illegible] الاصوليين [illegible] **قال المص** رفع الله درجته ومنها [illegible] والانصار والاولاد [illegible] النبوة [illegible] والاحمال [illegible] الخلق [illegible] الجمهور [illegible] كان [illegible] وكانت كلمة الله هي العليا هو المنصور على كل من ناواه ولو كره المشركون فكذا اهل البيت [illegible] الناس في هذا [illegible]

[illegible]

منزلتهم بها عند الله مرضيا فوثب علينا بعده تيم وعدي وبنو امية فانت تتكلم بهدامهم وتقصد بقصدهم فصرنا بحمد الله منكم اهل البيت بمنزلة قوم موسى في آل
فرعون يذبحون ابناءهم ويستحيون نساءهم وصار سيدنا منكم بعد نبينا بمنزلة هارون من موسى حيث يقول يا ابن ام ان القوم استضعفوني وكادوا يقتلونني فلم يجتمع بعد
رسول الله شملنا ولم تسهل وعثنا وغايتنا الجحود فاتيكم الينا فقال لها عمرو بن العاص ايتها العجوز الضالة اقصدي من قولك وغضي من طرفك قالت من انت لا ام
عمرو بن العاص قالت يا ابن النابغة اربع على ظلعك واعن بشأن نفسك ما انت من قريش في لباب حسبها ولا صحيح نسبها ولقد ادعاك خمسة من قريش كلهم يزعم انه ابوك ولقد
لما راتها امك ايام منى بمكة تكسب الخطيئة وتتزن لدراهم من كل عبد عاهر هائج وتساحق عبيدها فانت بهم الحق وهم بك اشبه منك بقريع بينهم والاخبار في ذلك اكثر
من ان تحصى وقد بقي الوقت اتهم والله تعالى اعلم انتهى قال الناصب خفضه الله قول قد ذكرنا ان هذه الحكايات والاخبار التي لم يصح بها رواية ولم يتم بصحتها برهان ثبت
ذكرها ارباب البدع سيما انها متضمنة لنشر الفواحش وعظائم هذه الجماعة ولم يتحدثوا اثار ولم يكن احد يدعي حقيتهم ولا امامتهم حتى يكون متعلقا بك
من هو الكذب ولينصف المنصفان ترك نشر الفواحش والاقدام بها اولى سيما الطايفة محت الدهور اثارهم وجرت الرياح على الكذب بآثارهم واقول قد بينا مرارا انهم
لم ينقل روايته الا من كتب اهل السنة وما رووه هنهنا عن ابن الحرث فقد رواها ابن عبد ربه من اكابر اهل السنة والجماعة في الجزء الاول من كتاب العقد وما ذكره
الناصب من المواعظ البارده والنصايح الغير الوارده انما نشا عن عجز من الجواب والا ففي نشر فضايح الفساق والكشف عن فضايح اهل النفاق استبصار
لاهل الارتياب وردع لهم عن متابعة هؤلاء الاذناب ويتوقع في ذلك نيل الثواب قال المصنف رفع الله درجته المطلب الخامس فيما رواه الجمهور في حق الصحابة روى الحميدي
في الجمع بين الصحيحين في مسند سهل بن سعد في الحديث الثامن والعشرين من المتفق عليه قال سمعت رسول الله يقول انا فرطكم على الحوض ومن ورد شرب ومن شرب لم يظما
ابدا وليردن على اقوام اعرفهم ويعرفونني ثم يحال بيني وبينهم قال ابو حازم فسمع النعمان ابي عياش وانا احدثهم هذا الحديث فقال هكذا سمعت سهلا يقول
فقلت نعم قال انا اشهد على ابي سعيد الخدري لسمعته يزيد فيقول انهم من امتي فيقال انك لا تدري ما احدثوا بعدك فاقول سحقا لمن بدل بعدي انتهى وقال على اللفظ المذكور
الناصب خفضه الله اقول شرع من هنهنا في مطاعن الصحابة ونحن نذكر قبل الشروع فيما ذكره شيئا من مناقب الصحابة الائمة فنقول مذهب عامة العلماء انه يجب تعظيم
الصحابة كلهم والكف عن القدح فيهم لان الله تعالى عظمهم واثنى عليهم في غير موضع من كتابه كقوله تعالى والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار وقوله
يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه نورهم يسعى بين ايديهم وقوله والذين امنوا معه اشداء على الكفار رحماء بينهم تريهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله
ورضوانا وقوله لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة الى غير ذلك من الايات الدالة على عظم قدرهم وكرامتهم عند الله والرسول قد احبهم واثنى عليهم
في احاديث كثيرة منها قوله خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ومنها قوله لا تسبوا اصحابي فلو ان احدكم انفق مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه ومنها قوله
الله الله في اصحابي لا تتخذوهم غرضا بعدي فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم ومن اذاهم فقد اذاني ومن اذاني فقد اذى الله ومن اذى الله فيوشك ان ياخذه الى غير ذلك من الاخبار فيبغضني ببغضهم
المشهورة في الكتب الصحاح منها ما روي في الصحاح عن ابي بردة قال رفع النبي راسه الى السماء وكان كثيرا ما يرفع راسه الى السماء فقال النجوم امنة السماء فاذا ذهبت النجوم
اتى السماء ما توعد وانا امنة لاصحابي فاذا ذهبت اتى اصحابي ما يوعدون واصحابي امنة لامتي فاذا ذهب اصحابي اتى امتي ما يوعدون ومنها عن عبد الله بن عمر بن الخطاب قال قال رسول الله
اكرموا اصحابي فانهم خياركم ثم الذين يلونهم ثم يظهر الكذب حتى ان الرجل ليحلف ولا يستحلف ويشهد ولا يستشهد الا من سره بحبوحة الجنة فيلزم الجماعة فان الشيطان مع الواحد
وهو من الاثنين ابعد الحديث وعن جابر بن عبد الله عن النبي قال لا يمس النار مسلما راني ورأى من راني وعن عبد الله بن مغفل قال قال رسول الله الله الله في اصحابي لا تتخذوهم
غرضا فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم ومن اذاهم فقد اذاني ومن اذاني فقد اذى الله تعالى ومن اذى الله فيوشك ان ياخذه وعن انس بن مالك قال قال رسول الله
مثل اصحابي في امتي كالملح في الطعام ولا يصلح الطعام الا بالملح وعن بريدة عن ابيه قال قال رسول الله ما من احد من اصحابي يموت بارض الا بعث قائدا ونورا لهم يوم القيمة والاخبار في هذا
الباب كثيرة لا تحصى ثم ان من تامل سيرتهم ووقف على ماثرهم وجدهم في الدين وبذلهم اموالهم وانفسهم في نصرة الله ورسوله ثم يتخالجه شك في عظم شانهم وبراءتهم عما
ينسب اليهم المبطلون من المطاعن ومنعه ذلك عن الطعن فيهم راى ذلك مجانبا للايمان ونحن لا نذكر كل ما طعن به هذا الرجل الضال ونجيب عنه على ما اعتقدنا الشيخ فقول ذلك
ما ذكر من الجمع بين الصحيحين ان رسول الله قال لا تدري ما احدثوا بعدك فيتفق العلماء انه مذكور في اهل الردة الذين ارتدوا بعد وفاة رسول الله وهم كانوا الصحابة في
حنين ثم ارتدوا بعده ويدل عليه الاحاديث والاخبار التي سيذكرها بعد هذا ولا شك ان هذا لم يرد في شان جميع اصحاب محمد بالاجماع لان فيهم من لم يتغير ولم يبدل
بعده بالاتفاق فهو من اهل النجاة بلا نزاع فان ورد بمن بدل بعض التبديل ولم يبلغ الارتداد فليس في الاصحاب الامن بدل بعض التبديل رجع او عمل الا كثر فلو
ان لا يهتدي لحمد الانفرمعدودي كل عصر من العصاة وهذا مما ذكره رسول الله من كثرة امته يوم القيمة ولتزاحم الامم كما ورد في صحاح الاحاديث فلان ذلك
التبديل الحد الكفر فهو عين المدعي فلزم من هذه المقدمات ان هذا الحديث وامثاله في هذا الباب واردة في شان اهل الردة كما قاله العلماء انتهى واقول لا فائدة في ذكر
الناصب لما فصله من الايات اذ ليس المراد منها جميع الصحابة كما سنبينه وانما تدل على بعض منهم فلا دلالة لها على خصوص بعض الصحابة الذين وقع النزاع فيهم على التعيين وعلى
تقدير الدلالة فيها على بعضهم فقد وقع منهم بعد النبي ما صار سببا لاحباط ما صدر عنهم من سوابق الاعمال ودل على ارتدادهم ورجوعهم القهقرى كما يدل
عليه ذكر المصنف هنا من حديث الحوض وما سينقله من البخاري وغيره والشيعة انما يطعن على بعضهم من اجل ما صدر عنهم من المخالفة فاذا لا تنافي وقوع بعض الاعمال الحسنة منهم
مثلا رضي الله تعالى عن اهل بيعة الرضوان انما وقع لبيعتهم مع النبي على الموت تعاهدهم لذلك فاذا خلوا بذلك ونكثوا العهد انتفى الرضا كما قال الله تعالى ومن نكث فانما
ينكث على نفسه الاية وبالجملة رضى الله تعالى عن احد في فعل خاص لا يستلزم الرضا عن فاعله دائما كما زعم الناصب ومما ضحك على ان الاية الاولى غير شاملة لابي بكر وعمر لانهما
ليسا من المهاجرين الاولين كما زعم الناصب لان المهاجرين الاولين هم الذين هاجروا الهجرة الاولى وهي هجرة الى رسول الله حين كان محصورا بمكة حين حاصر قريش بني هاشم
مع رسول الله في شعب عبد المطلب بعد سنين والامة مجمعة على ان ابا بكر وعمر لم يكونا معهم في ذلك الموطن فكيف يدعوا لنا ظاهرا انهما من المهاجرين الاولين ويزيد

ان المراد بالسابقين في قوله تعالى والسابقون الاولون المقربون علي بن ابي طالب رواه ابن المغازلي الشافعي عن مجاهد عن ابن عباس

ويؤيد ما ذكرنا من ارتفاع الخصوص في تلك الآيات ما رواه أبو نعيم عن ابن عباس في تفسير الآية أنه قال سبق يوشع بن نون إلى موسى وسبق شمعون إلى عيسى وسبق علي
ابن أبي طالب إلى محمد وأما الأحاديث فلا فائدة في نقلها سوى تكثير السواد وتضييع المداد إذ كلها موضوعة عند الشيعة إلا ما وافق شيئا من الأحاديث المذكورة في كتب
الشيعة وهذا غير متحقق فيما ذكره الناصب هاهنا على أن الحديث الأول قد ذكر مرويه ما قاله بعض أصحابنا من أن منشؤه مخالف لما يقتضي النظر خارج عن فعل الحكمة
وذلك لأنه لو كان خيرهم وفضلهم من حيث تقدم خلقهم في الأزمنة المتقدمة على ما بعدها لوجب أن يكون أمة محمد النبي أفضل من الأمم التي مضت قبلها وأن يكون الأنبياء
أفضل من الأنبياء الذين تقدموا من أهل عصره وكان الولي عليه على طرد هذه العلة أن يكون كل أمة أفضل من التي بعدها فلما أوجبوا أن الأخير الأمم أفضل ممن تقدمهم
كان لا يعتمد هذا الخبر في تفضيل القرن الأول على القرن الثاني من هذه الأمة بل يجب في النظر والتمييز وما يلزم من أحوال أهل البقاع من يشير من تقدم
عصرنا هذا أن يكون من تأخر أفضل ممن تقدم منهم وذلك أنا وجدنا القرن الذي كان في عصر الرسول والقرن الذي كان بعدهم والقرن الثالث ممن كان في عصر
الفراعنة والطواغيت من ملوك بني أمية الذين كانوا يقتلون أهل بيت الرسول ويسبون أمير المؤمنين ويلعنونه على المنابر وأهل عصرهم من فقهائهم وحكامهم
المغترين لذلك منهم فمنهم على ذلك متبعون وبأفعالهم مقتدون ومنهم فاسكتوا لهم على ذلك معينون بوجوه المعونة من حامل سلاح إلى حاكم إلى خطيب الحجاج إلى
غير ذلك من صنوف الأمر وأسباب المعونة ولسنا نجد في عصرنا هذا من كثير من ذلك شيئا بل نجد الغالب على أهل عصرنا هذا الرغبة عن ذلك والذم له عليه ولعنا
والتبري عن كثير منه لا من يظهر غير مذهبه بينهم فيجب أن يكونوا في حق النظر أفضل من أهل ذلك العصر الذي كانت هذه صفتهم فإن قالوا إن أهل عصر الرسول
لاجل مشاهدتهم له ومجاهدتهم معه أفضل وكل سبيل من شاهدهم من بعد الرسول من أنا ممن نقلوا إلينا العلوم والأخبار عنهم ومنهم قبلهم النبي
كل من نقل خلفه في ذلك العصر فهو فضل الله فلا أحد المتقدمين في نقل خلفه ولا صنع له في ذلك ولا فضل بجميل حليته لأن من تم منه فلا بد من نعم فيقال لهم
أفيقولون إن الله يجعل العباد على أفعاله ويثبتهم عليها فإن قالوا إن ذلك جهلوا بعيد كان نحو ثم وكفى بالجهل صاحبه خزيا وإن قالوا لا قيل لهم فإذا كان
وجب في حق النظر أن يكون من شاهد الرسول وشاهد الدلائل من أعلامه والمعجزات وظهر له البرهان واستقر له البيان بقول يشهد فيه القرآن لا عذر له في
عن حق ولا دخول في باطل فإن الحجة بذلك الزم وعليه أوجب وكان من أشكل عليه منهم شيء في نفسه وتحقق معرفة في كتاب الله وسنته رجع في ذلك إلى الرسول
فأبان له الحق منه اليقين ونفى عنه الشك لو وقع فمن صدر منهم بعد هذا الحال إلى الخلاف لوجب كان حقيقا على الله أن لا يقبل له عذرا ولا يقبل
له عثرة وأما من كان في عصرنا هذا الذي قد اختلف فيه الأقاويل وتضادت المذاهب وتشتت الآراء وتباينت الأهواء وضلت المعارف وغمضت البصائر وعدمت
المشفقات لتلبس من يرجع إليه من أهل الغفلة من صفته في تحقيق الأشياء صفة الرسول فيثبت لنا اليقين وينفي عنا الشك فيها فعذرهم مقبول وعثراتهم
مغفورة بل أقول لو أن جبارا من يركب من أهل هذا العصر مما ذنب ما عمن ارتكب في ذلك العصر ذنبا واحدا وقلنا من استبصر في هذا العصر في دينه مستغن
نفسه لمعرفة بصيرته حتى عرف من ذلك ما يجاب به بتوفيق الله فيما يستوي له من الطلب أفضل من عشرة مستبصرين كانوا في ذلك العصر لقلت حقا ولكان صدقا وإذا كان
الحال على ما وصفت فيجب أن يكون مستبصرنا أفضل من مستبصرهم ولذلك البرهان قد قطع عذرهم والبيان قد أزاح عللهم بقرعه الأسماع منهم صباحا ومساء ومعاينتهم
إياها بأبصارهم من غير تكلف منهم في طلبه ذلك كله معدوم في عصرنا بل قد نشأ أهل الجهل ونباشر من وجوه الباطل ما يضل فيه ذهن الحكيم ويطيش معه قلب العليم ويدق
عقولهم ويزول معه أفهامهم حتى يبقى الساعي منا الدهر الطويل يقطع المسافة ويجول البلاد ويأسف ببذل الموجود ويخضع لكل ضار ليقال إما أن يهلك فيما
يطلبه البغية وإما أن يمن الله عليه بالبصيرة بعد جهد جهيد وعناء شديد لتعسف كيد مع تقية المستبصر وخوف العارفين من إظهار ذلك للظالمين وكشفه للراغبين فأي
أمر أجلى وأبين من ظلم تفضيل أولئك على هؤلاء وتكبره وهو أمر يبين من استبصر في دينه بصيرة نزول معه كل شك ويثبت معه كل يقين من أنباء النبي المرسل وبرهان
الكتاب المنزل وبين من استبصر في دينه بأخبار متضادة وأقاويل مختلفة وبيان غير بين وبرهان غير كاف حتى يسعى ويطلب ويميز وينظر ويعتبر ويجتهد ليله
وظماء نهاره ويتعب بدنه ويضاعف نفسه وبذلك قد ظهر فضل هذا الأخير من قبله وظلم ظالم من يوجبه حقيقا على الله أن يوجب لمستبصر أهل هذا العصر ولا
يبعد الله إلا من ظلم وقال إنما الأنبياء والأئمة لو أن الله عز وجل قد قال في كتابه السابقون السابقون أولئك المقربون قلنا لهم فقد قال الله عز وجل وصدق الله
الأمر في ذلك بين واضح والحكمة فيه مستبقية وذلك أن السبق لا يجوز في الحكمة أن يقع في الإيمان إلا بين أهل العصر الحاضرين المشاهدين للداعي الداعي لهم
إلى السبق ومحل الحكمة وفي العدل أن يسابق الله بين قوم خلقهم ومكنهم من أحوال الإجابة وبين قوم لم يخلقهم بعد ظاهر الفساد وبعيد من التشابه بالحال
فطلع لقال لكنه عز وجل سابق بين الحاضرين من أهل عصر الرسول ولم يجز أن من سبق منهم إلى الإيمان أفضل وأجل وأقرب منزلة وأعلى درجة ممن تخلف
من بعده فلا ينكر هذا وهم ولكن المنكر قول من زعم أن الله سابق بين من خلق ومن لم يخلق ممن قال إن الصحابة قد سبقوا بالإيمان من بين الذين تقدم
في عصرهم وتأخر عصرنا من عصرهم فيما قدم الله من خلقهم والمؤخر خلقنا فذلك الكلام صحيح وقول فصيح كما أن من تقدم أفضل من الأمم والأعصار التي كانت
قبل الصحابة وتقدم خلقهم عليهم وليس في ذلك فضل لهم على من جاء بعدهم ومن قال إن الصحابة سبقونا بالإيمان يعني السابقين بيننا وبينهم إلى الإيمان وكان
لهم بسبقهم ذلك الفضل علينا لأجل تأخرنا عنهم كان ذلك قولا محالا شنيعا لأن تأخرنا عن عصرهم من فعل الله لا من فعلنا والله لا يمتحن الشيء فعاله ولو كان
لأهل عصر الصحابة علينا فضل بإيمانهم بتقدمهم علينا في الأعصار والخلائق لوجب بهذه القضية أن يكون من تقدمهم من الأمم السالفة أفضل منهم لأنهم تقدموا عليهم
في الأعصار إذ كانوا يمنعون ذلك ويوجبون الفضل لأمة محمد على من تقدمها من الأمم كان إيجابهم تفاضلا وأولا هذه الأمة على الأمم وأخرها فاسد وهذا ما
نطلقه في عصرنا هذا لكنا نقول إن أهل كل عصر يتفاضلون فيما بينهم ومن سبق منهم إلى الإيمان فهو أفضل ممن تأخر عنه ثم لحق والسابقون من أهل عصر

بما وصفنا من احوالهم انتفعا يوجب لمستبصرهم ... اهل ذلك العصر

كانوا متقدمين على الصحابة باعصارهم سابقا من امن منهم على مؤمني الصحابة

تلنا

ولسنا نفضل بين اهل عصر الرسول على من جاء بعدهم في الاعصار المتاخرة فلا نفضل اهل الاعصار المتاخرة على من تقدمهم لكنا نفضل بين اهل كل عصر بعضهم على بعض بما وصفنا من السبق الى الايمان دون ان يكونوا فاضلين على من تقدمهم ولا على من تاخر عنهم فهذا عمدة ما يتعلق به اهل العدالة والفضل للكل مع ما فيه من الوضع والجهالة الظاهرة بما قررناه لك من الدلالة واما الاحاديث الباقية فيتوجه عليها انه من البين ان ليس المراد من لفظ اصحابي فيها جميع الاصحاب حتى الفاسق منهم قطعا كالوليد بن عقبة ومعاوية واضرابهم بل المراد الصلحاء الفضلاء الشرفاء منهم واذا لزم التخصيص فلم لا يجوز ان يكون المراد منهم اصحابه من اهل بيته كما يدل عليه حديث لا تسبوا اصحابي فانا لم نسمع ان احدا كان يسب اصحاب النبي ع في زمان حيوته واما بعد حيوته فانما وقع السب من معوية وسائر بني امية الملعونة لاهل بيت النبي ع ويؤيده قوله صلى الله عليه وآله وسلم اصحابي لا تتخذوهم غرضا بعدي وايضا تتمة هذا الحديث يوافق ما وقع صريحا في حق علي ع وفاطمة ع من ان بغضهم بغض النبي ع وايذائهما ايذاءه وقد مر وكذا ما نقله ابي برزه يوافق ما نقله المصنف سابقا في شان اهل البيت عن مسند احمد بن حنبل من قوله ع النجوم امان لاهل السماء فاذا ذهبت ذهبوا واهل بيتي امان لاهل الدين فاذا ذهب اهل بيتي ذهب اهل الارض وكذا الحديث الذي رواه عن عبد الله بن عمر بن الخطاب يمكن انطباقه على اهل البيت ع بحمل الجماعة المذكورة فيه عليهم ع ولعل الناصبة التابعين لسنة معوية الداخلين في جماعته لما سموا انفسهم اهل السنة والجماعة وجدوا انفسهم اكثر جموعا وافرادا واوفر عددا واعظم سوادا ابدعوا لظهور ذلك في انفسهم وبيانا يدون لذلك بما رووه من قوله ع عليكم بالسواد الاعظم وانت خبير بما قررناه مرارا ان العقل والنقل شاهدان على بطلان ما زعموه وان الشيعة وان كانوا اقل جموعا وعددا لكنهم اكثر جامعية وعددا وكيفية وحيث ان قوم موسى بقي هرون فيهم منفردا مع ظهور انه كان على الحق والجماعة على الباطل ونقل الطيبي في شرح المشكوة عن سفيان الثوري في تفسير لفظ الجماعة الواقعة في بعض الاحاديث انه قال لو ان فقيها على راس جبل لكان هو الجماعة واما ما ذكره الناصب بقوله من تامل سيرتهم ووقف على مآثرهم وجدهم في الدين وبذلهم اموالهم وانفسهم في نصرة رسول الله ص لا يتخالجه شك في عظم شانهم وبراءتهم مما ينسب اليه المبطلون آه ففيه ان التامل في مجرد ما وقع عنهم من بعض الاثار الحسنة في زمان استقامتهم لا يكفي في عدم اختلاج الشك في عظم شانهم في جميع الازمان ولو في زمان التبدل والارتداد فان من تامل في سيرة بني اسرائيل من اولاد الانبياء والمولودين على فطرة الاسلام وجدهم في نصرة نبيهم موسى في مقاتلة فرعون اللعين لا يرتاب في عظم شانهم ذلك الوقت لكن لا يدعي براءتهم عما اخبر الله تعالى من ارتدادهم بعد ذلك واتباعهم للسامري وعبادتهم للعجل وقصدهم لقتل هرون ع وقد [illegible] النبي بانه سيقع في امتي كل ما وقع في الامم السالفة حذو النعل بالنعل والقذة بالقذة وفي رواية سيذكرها المصـ قد مر عن الجمع بين الصحيحين لتتبعن سنن من قبلكم شبرا بشبر وذراعا بذراع حتى لو دخلوا جحر ضب لتبعتموهم واما ما ذكره من ان المراد بما في حديث الحوض من الاصحاب الذين احدثوا بعد النبي ع وبدلوا اهل الردة الذين ارتدوا بعد النبي ع وانهم كانوا اصحابه في حيوته ففيه ما مر نقلا عن ابن حزم وغيره من اصحاب الناصب المرتدين ان الذين منعوا ابا بكر عن اداء الزكوة اليه حتى سماهم باهل الردة لم يكونوا مرتدين بل كانوا يدعون الردة على ابي بكر بارتكاب ما لا يستحقه من الخلافة والامامة معللين امتناعهم عن اداء الزكوة اليه بذلك فمن اين يعلم ان اصحاب الحاضرين في المدينة الذين غلب عليهم النفس الامارة حتى غصبوا عن اهل بيت نبيهم الامامة والامارة احق بالامن ام هؤلاء الصحابة الساكنين في البادية القانعين بلبن البعير المريدين لامام حق مستحق التقدم البعيد منقذا لهم عن نار السعير لا فرق الا في كون اكثر الاولين من قريش واكثر الاخرين من غير ذلك الجيل وقد عرفت ان مراد النبي ع من قوله الائمة من قريش بني هاشم لكن غلب عليهم الغادر الغاشم قال المصنف رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين المتفق عليه في الحديث الستين من مسند عبد الله بن عباس رض عنه قال ان النبي ع قال الا انه سيجاء برجال من امتي فيؤخذ بهم ذات الشمال فاقول يا رب اصحابي فيقال انك لا تدري ما احدثوا بعدك فاقول كما قال العبد الصالح وكنت عليهم شهيدا ما دمت فيهم فلما توفيتني كنت انت الرقيب عليهم وانت على كل شيء شهيد ان تعذبهم فانهم عبادك قال فيقال لي انهم لم يزالوا مرتدين على اعقابهم منذ فارقتهم انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قد وقع التصريح في هذا الحديث على ما ذكرنا ان المراد منهم ارباب الارتداد الذين ارتدوا بعد رسول الله ص وقاتلهم ابو بكر الصديق انتهى واقول من المعلوم ان من سماهم ابو بكر بالردة لامتناعهم عن اداء الزكوة اليه كانوا يؤذنون ويصلون ويتكلمون بالشهادتين ولهذا قال ابو بكر والله لو منعوني عقالا لقاتلتهم ولم يقل والله لو لم يتكلموا بالشهادتين اولم يرجعوا الى الاسلام لقاتلتهم لكنهم لما انكروا خلافة ابي بكر امتنعوا عن اداء الزكوة اليه لا انهم استحلوا منع الزكوة مطلقا ولهذا فرقها بنو حنيفة الى فقراء قومهم واوقفها اخرون الى تقرر امر الخلافة على من يستحقها وعلى تقدير استحلالهم الزكوة كانوا قائلين بالشهادتين كما روي عنهم فاطلاق الردة عليهم لو صح كان باعتبار انكارهم للزكوة التي هي من ضروريات الدين فلم لا يجوز ان يكون اطلاق الردة على الصحابة الغاصبين للخلافة المتظاهرين بالاسلام القائلين بالشهادتين ايضا باعتبار انكارهم بعض ضروريات الدين وهو خلافة علي ع الثابتة عندهم بالنص الجلي في يوم الغدير وغيره كما ان نفاتهم المتبادر من الاحداث في لا تدري ما احدثوا بعدك ما يكون فعلا كغصب خلافة النبي ع واخذ ميراثه وهضم فدك اهل بيته واكل مال فدك ظلما وجورا على فاطمة ع لا ما يكون تركا كمنع الزكوة عن ابي بكر وايضا قوله ع لم يزالوا مرتدين على اعقابهم يدل على طول مدة المرتدين واستمرارهم وهذا انما يظهر في غاصبي الخلافة دون طوائف العرب الذين امتنعوا عن الزكوة فان ذلك لم يمتد الا الى شهرين او ثلثة وايضا قد اشترط في الصحابة خروجه عن الدنيا بالايمان وقد خرج هؤلاء الذين امتنعوا عن الزكوة عن كونهم صحابيا لانهم قتلوا بامر ابي بكر وخرجوا عن الدنيا مرتدين في اعتقاد الناصب وامثاله والظاهر من اطلاق لفظ اصحابي في الحديث من كان معروفا بذلك عندهم ع ومن لم يرتد او ارتداد يخرج به من الصحابية بل لم يتخلل الردة في اسلامه عند بعض المحدثين بل من روى الحديث عن النبي ع كما شرطه بعضهم بل من اقام عنده ص سنة او سنتين

[illegible]

وهم اعز وتين كما يشير اليه بعض اخبر هذه الشرائط بما لا يتحقق في اكثر الممتنعين عن اداء الزكوة الى ابي بكر ان قلت ان الفضل على من خرج مرتدا عن الدين فلا يقع باعتبار ما كان قلت هذا مجاز والاصل خلافه وهذا قلنا وافهام من الملائكة فانهم فان قلت قد علم من فحوى كلام المص وصريح كلام بعض علمائه مذهبه في هذا الموضع عنفا ان الذين غصبوا الخلافة عن علي وخرجوا عليه حينئذ كانوا في زمان النبي من المنافقين فلا وجه للاستدلال بالاحاديث المذكورة على انهم ارتدوا بعد النبي اذ لا معنى لارتداد المنافق لانه كافر باطنا قلنا لما كان نفاقهم في ايام النبي مبنيا على انكارهم لاصل الخاص من اصول الامامة وهو امامة علي ولم يظهر وا ذلك الانكار الا بعد النبي حكم بوقوع ارتدادهم بعده فانهم بعده فاتمة غصبوا الخلافة عن امير المؤمنين وخرجوا عليه وانقياده لاله جحدوا ما جاء النبي في حقه من النص الجلي والخفي ونقضوا البيعة والعهد الذي حكم الله تعالى ورسوله في حقه وجعله قلادة في رقابهم وربقة في اعناقهم كما نطق به الكتاب والسنة وحققناه مرارا متعددة في مواطن من انه قد تلا عليهم ما نزل في حقه من الايات واخذ البيعة والعهد منهم له واقره عليهم فسلموا بامير المؤمنين فيما بينهم مع ما في صدورهم من غل غلت به مراجل صدورهم وحقد قد اخذ بمجامع قلوبهم وحسد قد شرب بشر ابيع اذيالهم وبغض قد تشبث براثع بواطنهم وكانوا يتربصون الفرصة وذلك كما علم من قوله ضغائن في صدور قوم لا يبدونها حتى يفقدوني فلما فقد صلوات الله عليه من بين اظهرهم لاحت علائم

كدورتهم على صفحات ظواهرهم وانت خبير بان تكليفه بهذا الامر لا في غير عرق القربة حتى صعدهم على طرف الثمام ولم يبخع فيهم رشد لكان اشق واشد عليه من جهاد الكافرين بالسيف علما منه بصعوبة هذا الامر على القوم وان جزالة كان اهون عليهم من اصابة هذا المصاب كما روي في المشكوة من قوله ان امرتم عليا ولا اريكم فاعلين سالك بكم سبيل الهداية وكما حكي عن بعضهم انه قال عند نزول اية الغدير واظهار النبي ورودها في شان خلافة حضرة الامير اللهم ان كان هذا هو الحق من عندك فامطر علينا حجارة من السماء او ائتنا بعذاب اليم ولعله تعالى بصعوبة هذا التكليف عليه صلعم بالغ في تبليغ خلافته بقوله يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك فان لم تفعل فما بلغت رسالته والله يعصمك من الناس فانه سبحانه قد علق قبول ما بذله فيه جهده وجهده وقاساه فيه كده وكدحه من تبليغ هذا الحكم ولما علم جل جلاله خوفه عليه وحذره من تبليغه هذا الحكم شجعه على الاقدام على هذا الامر المسلم والشان المدلهم بقوله والله يعصمك من الناس **قال** المص رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين للحميدي ايضا في الحديث الحادي والثلثون بعد مائة من المتفق عليه من مسند انس بن مالك ان النبي قال ليردن على الحوض رجال ممن صاحبني حتى اذا رايتهم ورفعوا الى رؤسهم اختلجوا فلاقولن اي رب اصحابي اصحابي فليقال لي انك لا تدري ما احدثوا بعدك وفي الجمع بين الصحيحين ايضا في الحديث السابع والستين بعد المائتين من المتفق عليه في مسند ابي هريرة من عدة طرق قال النبي بينا انا قائم اذا زمرة حتى اذا عرفتهم خرج رجل بيني وبينهم فقال لهم هلموا فقلت الى اين فقال الى النار والله قلت ما شانهم قال انهم ارتدوا بعدك على ادبارهم القهقرى ثم اذا زمرة حتى اذا عرفتهم خرج رجل بيني وبينهم فقال لهم هلموا فقلت الى اين فقال الى النار والله قلت ما شانهم قال انهم ارتدوا على ادبارهم فلا اراه يخلص منهم الا مثل ما يخلص من همل النعم وروى نحو ذلك من عدة طرق في مسند اسماء بنت ابي بكر ومن عدة طرق ام سلمة رضه وفي مسند سعيد بن المسيب ومن عدة طرق في مسند ... كل ذلك في الجمع بين الصحيحين وفي الجمع بين الصحيحين ايضا في مسند عبد الله بن مسعود قال رسول الله انا فرطكم على الحوض وليرفعن الي رجال منكم حتى اذا اهويت اليهم لاناولهم اختلجوا دوني فاقول اي رب اصحابي فيقال انك لا تدري ما احدثوا بعدك وروى نحو ذلك في مسند حذيفة بن اليمان في الحديث السابع من المتفق عليه وفي الجمع بين الصحيحين للحميدي في مسند ابي الدرداء في الحديث الاول من صحيح البخاري قالت ام الدرداء دخل علي ابو الدرداء وهو مغضب فقلت له ما اغضبك فقال والله ما اعرف من امر امة محمد شيئا الا انهم يصلون جميعا وفي الجمع بين الصحيحين في الحديث الاول من صحيح البخاري من مسند انس بن مالك عن الزهري قال دخلت على انس بن مالك بدمشق وهو يبكي فقلت ما يبكيك فقال لا اعرف شيئا مما ادركت الا هذه الصلوة وهذه الصلوة قد ضيعت وفي حديث اخر منهما اعرف شيئا مما كان على عهد رسول الله قيل الصلوة قال اليس قد صنعتم فيها وفي الجمع بين الصحيحين في مسند ابي مالك وابي عامر ان النبي قال اول دينكم نبوة ورحمة ثم ملك ورحمة ثم ملك وجبرية ثم ملك عضوض يستحل فيه الحر والحرة وفي الجمع بين الصحيحين في الحديث السادس بعد ثلثمائة من المتفق عليه من مسند ابي هريرة عن النبي قال مثلي كمثل رجل استوقد نارا فلما اضاءت ما حوله جعل الفراش وهذه الدواب التي تقع في النار يقعن فيها وجعل يحجزهن ويغلبنه فيتقحمن فيها قال فذلك مثلي ومثلكم انا اخذ بحجزكم هلموا عن النار فيغلبوني فيتقحمون فيها وفي الجمع بين الصحيحين في الحديث العاشر من مسند ثوبان مولى رسول الله قال وانما اخاف على امتي الائمة المضلين واذا وقع عليهم السيف لا يرفع عنهم الى يوم القيمة ولا تقوم الساعة حتى تلحق حي من امتي بالمشركين وحتى تعبد الاصنام من امتي الاوثان وفي الجمع بين الصحيحين في الحديث الثاني والاربعين من افراد البخاري من مسند ابي هريرة انه قال قال رسول الله لا تقوم الساعة حتى تاخذ امتي ما اخذ الامم قبلها شبرا بشبر وذراعا بذراع فقيل يا رسول الله كفارس والروم قال ومن الناس الا اولئك وفي الجمع بين الصحيحين في الحديث الحادي والعشرين من المتفق عليه من مسند ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله لتتبعن سنن من قبلكم شبرا بشبر وذراعا بذراع حتى لو دخلوا جحر ضب لتبعتموهم قلنا يا رسول الله اليهود والنصارى قال فمن لنا وروى البغوي في كتاب المصابيح في حديث طويل في صفة الحوض قال رسول الله اني فرطكم على الحوض من مر علي شرب ومن شرب لم يظما ابدا وليردن علي اقوام اعرفهم ويعرفونني ثم يحال بيني وبينهم فاقول انهم امتي فيقال انك لا تدري ما احدثوا بعدك فاقول سحقا سحقا لمن غير بعدي انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول ما ذكره من الاحاديث بعضه يدل على ان الامة بعد رسول الله يبدلون سنته وبعضه يدل على ان امراء السوء في الامة يصلون بخلاف سنته وكل هذه الامور واقعة ولا طعن فيه على الصحابة وهي مدعى الطعن وما ذكر من اسم الاصحاب فقد ذكرنا ان المراد بهم المرتدين بعد رسول الله **واقول** قد مر ان الاحاديث التي ذكر فيها اسم الاصحاب كما يحتمل الحمل على مانعي الزكوة يحتمل الحمل على غاصبي الخلافة مع انا قد ذكرنا سابقا مرجحات ظاهرة للحمل على الاول وليستفاد من قوله سحقا سحقا لمن غير بعدي في حديث

البغوي انه عني بهم الغاصبين لخلافة النبوة ومبراثه والاكلين لمال الفدك ظلما وجورا لحق فاطمة وأما الذين منعوا الزكوة عن ابي بكر فلعلهم كانوا يحملون الرجوع

ود فعوها الى الفقراء كما هو مذهب جماعة واما الحديث الذي فيه ذكر الامراء السوء في الامة فهل يشمل بظاهره كل امير سوء والتخصيص تحكم فيشمل الصحابة من ابتدأ

الخلافة التي تفرع عليه كل سوء حتى قيل ان قتل الحسين من متفرعات غصب الخلافة عن اهل البيت ولو اغمضنا عن ذلك فلا اقل من ان يشمل لما اكثر

والقاسطين من الصحابة وهل شيء اسوء من البغي الصادر عنهم وهل يقصر هذا الطعن عن طعنه في مانعي الزكوة من الاعراب وهل التخصيص بغير البغاة

من امراء السوء وحبه غير متابعة الهوى فنعوذ بالله من الهوى وما يحمل عليه من التعادي الفاجرة وسوء المكابرة **قال** المصنف رفع الله درجته وقد تضمن الكتاب العزيز

وقوع اكبر الكبائر منهم وهو الفرار من الزحف فقال الله تعالى ويوم حنين اذ اعجبتكم كثرتكم فلم تغن عنكم شيئا وضاقت عليكم الارض بما رحبت ثم وليتم مدبرين

وكانوا اكثر من عشرة الاف نفر فلم يتخلف منه الا سبعة انفس علي بن ابيطالب والعباس والفضل ابنه وربيعة وابو سفيان ابنا الحرث بن عبد المطلب واسامة بن زيد

وعبيدة بن ام ايمن وروي ايمن بن ام ايمن واسلمه الباقون الى الاعداء للقتل ولم يخشوا النار ولا العار وآثروا الحيوة الدنيا الفانية على دار البقاء ولم يستحيوا

من الله ولا من نبيهم وهو شاهدهم عيانا انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول ذكر الله تعالى قصة حنين في كتابه العزيز وان اصحاب رسول الله ولوا

مدبرين وكان هذا قضاء الله تعالى في الحرب ليعلم ان رسول الله كان مؤيدا من الله لا من قوة العساكر وقد روي في صحيح البخاري عن البراء بن عازب انه قال له

رجل افررتم يوم حنين قال لا والله ما ولى رسول الله ولكن خرج شبان اصحابه ليس عليهم كثير سلاح فلقوا قوما رماة لا يكاد يسقط لهم سهم فرشقوهم رشقا

ما يكادون يخطئون فاقبلوا هناك الى رسول الله ورسول الله على بغلته البيضاء وابو سفيان بن الحرث يقود بها فنزل واستنصر وقال انا النبي

لا كذب انا ابن عبد المطلب قال البراء كنا اذا احمر البأس نتقي به وان الشجاع منا من يحاذي به يعني النبي ويعلم من هذا الحديث ان شبان الصحابة تولوا

حنين واما الباقون فقاموا وثبتوا لان البراء نفى الفرار قال لا والله وانما استعملوا في العسكر الذي تقوم مع رسول الله فقيل كانوا اثنا عشر رجلا ولا خلاف

في ان ابا بكر وقف معه لم يفارق رسول الله في موقف من المواقف ثم انا لم ندع عصمة الصحابة من الذنوب حتى يلزمنا براءتهم عن الفرار والانسان لا يخلو

من الذنوب وقد عفا الله عنهم على ما يقتضيه النص لانه قال ثم انزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين وانزل جنودا لم تروها وعذب الذين كفروا وذلك

جزاء الكافرين ثم يتوب الله من بعد ذلك على من يشاء والله غفور رحيم قبل المراد من المؤمنين الذين انزل الله سكينته عليهم هم الفارون والعجب ان الله

قبل عذرهم وتاب عليهم وابن المطهر لا يرضى عنهم انتهى **واقول** لا يخفى ان هذا الناصب الجاهل الذي نصب نفسه لنصرة الاباطيل قد خان في نقل

الرواية وبلغ في الخيانة اقصى الغاية حيث نقل عن صحيح البخاري بعض الرواية ثم اضاف اليه من كلامه كلاما غيره ما حمله اليه هواه واقتضاه ترويج دعواه ومع هذا

بدل البعض الكلمات بغيرها كما ستنبيه وانما ذكر ذلك البعض من جملة الرواية اختصارا منه في ظنه اذا رأى الناظر الذي قد طالع الصحيح حيا ان ذلك البعض من جملة

ما طرق سمعه ووجده مانوسا من تلك الطائفة بظن ان التتمة ايضا من ذلك فلا يرجع لتحقيق الحال الى الاصل فلا يظهر خيانة الناصب عليه فلنذكر هنهنا جميع

ما رواه البخاري عن البراء في هذا الباب من كتابه ليظهر على الناظرين خيانة الناصب اللعين ويعده من زمرة الملاعين فنقول قال البخاري حدثنا محمد بن

كثير انا سفيان عن ابي اسحق قال سمعت البراء رض وجاءه رجل فقال يا ابا عمارة اوليتم يوم حنين قال اما انا فاشهد على النبي انه لم يول ولكن عجل سرعان

القوم فرشقتهم هوازن وابو سفيان بن الحرث اخذ براس بغلته البيضاء يقول النبي انا النبي لا كذب انا ابن عبد المطلب حدثني محمد بن بشار حدثنا غندر حدثنا شعبة

عن ابي اسحق قيل للبراء وانا اسمع وليتم مع النبي يوم حنين فقال اما النبي فلا كانوا رماة فقال النبي انا النبي لا كذب انا ابن عبد المطلب حدثني محمد بن عبد الله

حدثنا شعبة عن ابي اسحق سمع البراء وساله رجل من قيس افررتم عن رسول الله يوم حنين فقال لكن رسول الله لم يفر كانت هوازن رماة وانا

لما حملنا عليهم انكشفوا فاكببنا على الغنائم فاستقبلنا بالسهام ولقد رأيت النبي على بغلته البيضاء وان ابا سفيان اخذ بزمامها وهو يقول انا النبي لا كذب

انا ابن عبد المطلب قال اسرائيل وزهير نزل النبي عن بغلته انتهى وقد ظهر بذلك ان الخائن اللعين قد بدل لفظ سرعان القوم بشبان اصحابه ليحمل الفرار على الشبان

فيجعل شيخه ابا بكر خارجا عن عار الفرار وطلبا لادخاله في ذلك العار ولو فرض وجود لفظ شبان كما في رواية مسلم فنقول ليس المراد بتخصيص الشبان والسرعان

بذلك بل المراد ان اقدام السرعان والشبان وسبقتهم الى الحرب بلا مبالاة اوجب انكسارهم واوجب انكسار الباقي وهذا امر معلوم من التواريخ المعتبرة و

السير المعتمدة ثم زاد عدم كثرة السلاح ليكون عذرا للقوم في فرارهم مضافا الى ما ذكره من ان الفرار كان قضاء الله وليقول عفا الله عنهم بعد

ذلك معذورة انهم اذا كانوا معذورين في الفرار لم يكن لعفو الله عنهم معنى ثم زاد في وصف الرماة بانه لا يكاد يسقط لهم سهم وانهم ما كادوا يخطئون

تكميلا لعذر القوم والرد على الله في ذلك العفو واما ما نسبه الى البراء من قوله كنا اذا احمر البأس نتقي به فكلام رواه القاضي عياض المالكي عن علي

في باب شجاعة النبي من كتاب الشفاء قال قال علي كرم الله وجهه انا كنا اذا احمر البأس ويروى اذا اشتد البأس واحمرت الحدق نتقي برسول الله فما يكون

احد اقرب الى العدو منه ولقد رأيتني يوم بدر ونحن نلوذ بالنبي وهو اقربنا الى العدو وكان من اشد الناس يومئذ بأسا انتهى وقد اضافه الخائن الى ما

رواه قبل ذلك من كلام البراء في قصة حنين ليوقع في الاوهام ان البراء وسائر القوم كانوا في ذلك اليوم اتقوا برسول الله ولم ينفصلوا عنه ولم يفروا

ولعمري لحمنه لا يقدم الى مثل الخيانة والتخليط الا من حرم التوفيق واتخذ الشيطان خير رفيق وما هذه التخاليط الناشئة عن متابعة الهوى والاكاذيب المنافية

للحياء سوى السيف وامر من يلتجئ الى هذه المرتبة من الخيانة والمجاهرة في الكذب فقد كفى خصمه مؤنته واضاع بيده صولته ودعوته ولم يكن بنا حاجة

بعد ظهور التخليط والتلبيس عن هذا الناصب الدخيل الى جواب لبس مراده ان تنقيح ايضا شانا في نفي هفواته وازالة ركيك شبهاته لكن الشروع الرضا

الامام وسيلة القاصرين اوجيا الاقدام والله الموفق لنيل المرام واما ما ذكره من القول بان الذين ثبتوا مع رسول الله ص كانوا ثمانية من جملة مضر ابنه
ايضا ولعله قصد ايهام دخولهم بكونهم وامثال هذه التمحلات انما يذهب على مثل الناصب الجوف الفاقد في ارتكابها عند مناظرة الخصم الذكي مما يكذب
هذا القول الحديث الثاني الذي رواه البخاري عن البراء فان فيه تصريحا بانه لم يكن معه غير بني هاشم واما قوله انما يندفع عصمة الصحابة عن الذنوب آه فهو
مبني على مقصوده من انهم كانوا مذنبين خاطئين غير صالحين لخلافة النبوة وللرياسة العامة في امور الدين والدنيا واما قوله قيل المراد من المؤمنين
الذين انزل الله عليهم السكينة هم الفارون فمع عدم ظهور ارتباطه بالمقصود وهو دفع طعن الفرار يتوجه عليه انه كما قيل ذلك قيل ايضا ان المراد بهم الذين
ثبتوا مع رسول الله ص حين وقع الهرب وقد صرح بهما الفاضل النيشابوري في تفسيره فذكر احد القولين دون الاخر نوع تلبيس لا يخفى ان القول الثاني هو الظاهر
فان السكينة انما يناسب من سكن مع النبي ص حال الخوف لا من فر ولم يسكن معه فنسال الله تعالى انزال السكينة علينا وازالة عنا الخوف والتقية ويوفقنا لاتمام
هذا التاليف والاتيان بالبقية واما ما نقله من انه سبحانه تعالى قبل عذرهم وتاب عليهم وابن المطهر لا يرضى عنهم فمن اعجب العجب لانه لا ادري لا ينافي انه هذا المعجب
المتعجب من قوله تعالى ثم يتوب الله من بعد ذلك على من يشاء الا يتحول وقوع قبول توبتهم فضلا عن قبول عذرهم ولو سلم دلالته على وقوع قبول توبتهم فلم يدل على
وقوعه بالنسبة الى جميعهم بل لمن يشاء منهم فهذا صادق فيما اذا شاء قبول توبة واحد منهم كما لا يخفى ولقد اطنبنا في هذا المقام لكثرة ما استعمل الناصب من
الكذب والتمويه في الكلام وكان حقا علينا افضاحه لدى الخاص والعام قال المص رفع الله درجته وقال الله تعالى واذا راوا تجارة او لهوا انفضوا اليها وتركوك
قائما روى انهم اذا سمعوا بوصول تجارة تركوا الصلوة معه ص والحيا منه ومراقبة الله تعالى وكذا في اللهو من كان في زمانه ص معه بهذه المثابة كيف يستبعد منه
مخالفته بعد موته وغيبته عنهم بالكلية انتهى وقال الناصب خفضه الله قوله ذكروا في شان نزول الاية ان القوافل التي كانت تاتي بالطعام انقطعت عن
المدينة وضاق امر الناس فجاء القافلة والنبي ص كان يخطب وكانوا يضربون الطبل عند نزول القافلة فلما سمعوا صوت الطبل تسارع اليه فقام الناس
وقام اكابر الصحابة معه فانزل الله الاية في شان من يذهب وترك رسول الله ص قائما وفي كل طائفة يكون عوام وخواص ولا يبعد هذا عن الانسان وهذا
لا يوجب انهم يكفروا بعد رسول الله ص كما يدعيه هذا الرجل انتهى واقول فيما ذكره كذب وتمويه من وجوه اما اولا فلان ذلك الانفضاض لم يكن مخصوصا بايام
انقطاع الطعام بل لفظ التجارة في الاية الكريمة صريحة في خلافه فلان بيع الطعام لاجل القوة لا يسمى في العرف تجارة خصوصا اذا انقطع عنهم الطعام و
ضاق عليهم الامر في ذلك كما ذكره الناصب بل لو كان انفضاضهم لاجل ذلك لما كان لذمهم من الله تعالى وجه واما ثانيا فلان الذين كانوا ينفضون الى القافلة
يضربون الطبل لا اهل القافلة كما يشعر به قول الناصب فلما سمعوا صوت الطبل آه واما ثالثا فلان التخصيص بقيام الناس من دون اكابر الصحابة من
خواصهم فانه الذي لا يدل عليه دليل ولا قرينة ضعيفة بل يدل على جميع ما ذكرنا ما رواه البخاري عن جابر قال بينما نحن نصلي مع النبي ص اذ اقبلت عير تحمل طعاما
فالتفتوا اليها حتى ما بقي مع النبي ص الا اثنا عشر رجلا فنزلت الاية وفي رواية اقبلت عير يوم الجمعة آه وفي رواية اخرى ان النبي كان يخطب آه وما قاله
النيشابوري في تفسير الاية من انهم كانوا اذا اقبلت العير استقبلوها بالطبل والتصفيق انتهى وبالجملة قد ظهر من رواية البخاري انه لم يبق مع النبي ص في بعض
الاوقات سوى اثني عشر رجلا ولا ريب ان اكابر اصحاب النبي ص لم يكونوا منحصرين في هذا العدد القليل ومثل هذا ان سلم انه لا يصير علة موجبة لاختيار
ما يؤدي الى الكفر بعد رسول الله ص لكنه يصير علة مصححة مجوزة فيصير دافعا لاستبعاد الخصم وقوع المخالفة عنهم بعده صلى الله عليه وآله هذا ما ادعاه
المص قدس سره لا ما فهمه الناصب الجاهل المتجاهل والحاصل انه اذا كان هذا حالهم وسوء ادبهم وعدم اعتنائهم به وبسماع خطبته وصلوة الجمعة معه و
خرجوا وهو يشاهدهم ويعلم بهم لاجل تفرج على عير وسماع طبل ولهو فهل يبعد منهم ان يخالفوا امره طلبا للملك والرياسة بعده فليعتبر العاقل
فان في ذلك عبرة لاولي الابصار ولعمري ان بعض المشايخ والوعاظ لو كان مقبلا على اصحابه يعظهم ويخوفهم فسمعوا لهوا وطبلا لاستحيوا وهابوه
ان يخرجوا من عنده وهو يشاهدهم بل يستحيون ان يخرجوا لاجل امر مباح وان لم يكن في خروجهم ترك واجب فما ظنك بسيد المرسلين وسماع خطبته و
صلوة الجمعة معه والخروج وهو يشاهدهم وفي الصلوة لاجل تفرج على عير وسماع لهو وعند التحقيق هذا اقبح من فرارهم من الزحف لان الفرار وان كان
كبيرة لكن فيه بقاء نفس وما هذه فيه من قلة الحيا والجرأة على الله وعلى رسوله ما لا يمكن حده فهل يستبعد ممن هذا شانه في حياة نبيه وهو يشاهده
ميله بعده الى الملك والرياسة وارتكاب الاثم لذلك فهذا وامثاله المذكور في هذا الكتاب وغيره عند الشيعة في سبهم بعض الصحابة الذين ثبت عندهم انهم
فعلوا مثل ذلك لكن اهل السنة مع نقلهم وتصحيحهم لها يغمضون العين عنها دينا ويدورون بما لا يؤدي الى طائل ولا يرجع الى حاصل ومع هذا للشيعة ان يقولوا
ان ما ذكرناه من المطاعن ان كان كافيا في جواز سبهم فلا لوم والا فغاية الامر ان تكون مجتهدين مخطئين مثل بعض الصحابة والتابعين وبالجملة اذا جاز عندكم
لطلحة والزبير وعايشة الاجتهاد في الخروج على امام زمانهم اتفاقا وهو علي ع وقتلهم نحو ستة عشر الفا من الانصار والمهاجرين والتابعين وذهبتم الى
ان كل ذلك بالاجتهاد وهم غير مواخذين بل مثابون جاز لعلماء الشيعة الاجتهاد في سب بعض هؤلاء وغيرهم ممن اعتقدوا ضلاله لامور وردت من
طرق مخالفيهم وطرقهم بحيث افاد لهم علما يقينيا في جواز سبهم فهؤلاء غير ماثومين وان فرضنا انهم مخطئون مع ان السب انما هو دعاء والبادي
ان شاء لم يقبله وليس مثل سفك دماء الانصار والمهاجرين وتابعيهم واظهر نظير في ذلك ان معوية وبنو امية لعنوا عليا وسبوه ثمانين سنة
على المنابر ولم يقدح ذلك فيهم عندكم بل حازوا الاجر والثواب باجتهادهم فينبغي ان لا لوم علينا في سب اعداء الذين راينا منهم عداوة وعرفنا من
المطاعن بعضها في القران وبعضها في كتب اهل السنة منقولة صحيحة اما حقايق الامور فهي موكولة الى الله تعالى قال المص رفع الله درجته وقال الله تعالى

ومنهم من يلمزك في الصدقات فاتهموا رسول الله ص وهم من صحابته قال الحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند أنس بن مالك في الحديث الحادي عشر من المتفق
عليه أن ناساً من الأنصار قالوا يوم حنين حيث أفاء الله على رسوله من أموال هوازن ما أفاء وطفق رسول الله ص يعطي رجالاً من قريش المائة من الإبل
فقالوا يغفر الله لرسوله ص يعطي قريشاً ويتركنا وسيوفنا تقطر من دمائهم وقال الحميدي في هذا الحديث عن أنس أن الأنصار قالت إذا كانت الشدة فنحن
ندعى ويعطى الغنائم غيرنا قال ابن شهاب فحدث ذلك رسول الله ص فعذرهم في حديثه ذلك أنه فعل ذلك تألفاً لهم بعطائه ثم يقول في رواية الزهري عن أنس
أن النبي ص قال للأنصار إنكم ستجدون بعدي أثرة شديدة فاصبروا حتى تلقوا الله ورسوله على الحوض قال أنس فلم نصبر انتهى **قال الناصب** خفضه الله
أقول اتفق المفسرون على أن قوله تعالى ومنهم من يلمزك في الصدقات نزلت في ذي الخويصرة الخارجي اسمه حرقوص بن زهير وهو أصل الخوارج قال لرسول الله ص
اعدل فإنك لا تعدل فقال رسول الله ص لقد خبت وخسرت إن لم أعدل فقال عمر يا رسول الله ص ائذن لي أضرب عنقه فقال له رسول الله ص إنه من ضئضئ
قوم كذا وكذا ووصف الخوارج وهو ذو الثدية المشهور والغرض أن الآية لم تنزل في الأنصار نعم كان من شبان الأنصار هذا القول فلما سأل
رسول الله ص عنهم تابوا واستغفروا وقبل رسول الله ص أعذارهم وأمثال هذا يكون من أهل العسكر ومن الشبان ولم يقل أحد من الحكماء وذوي الرأي
شيئاً مما ذكره وأما قول أنس فلم نصبر فهو شكاية منه من بعض الأنصار ولا يدل على أن الأنصار تركوا الصبر لأنهم صبروا على الأثرة انتهى **وأقول** فيه ما فيه
أما أولاً فلأن نقل الناصب لشأن نزول الآية وأنه في ذي الخويصرة ثم إظهاره أن الغرض نزول الآية على الأنصار مما لا طائل تحته لأن المصنف لم يقل إن الآية
نزلت في الأنصار بل ذكر متصلاً بنقل الآية مجمل شأن النزول بقوله فاتهموا رسول الله ص وهم من صحابته ولا ريب أن ذا الخويصرة كان من صحابته ثم نقل ما
يوافق مضمون الآية من حديث الحميدي وهذا ظاهر جداً وأما ثانياً فلأن ما ذكره من اتفاق المفسرين على نزول الآية في ذي الخويصرة غير مسلم فقد روى
الفاضل النيسابوري عن الكلبي أنها نزلت في شأن أبي الجواظ وقد قال النبي ص فيه وفي أصحابه إنهم منافقون ثم قال وقيل هم المؤلفة قلوبهم والأولى في الأصل
حمل الآية على العموم ما لم يظهر مخصص قوي يصلح مخصصاً لعموم الكتاب وأيضاً غرض المصنف طعن جماعة من الأصحاب كانوا يعيبون على النبي ص في الصدقات
ولا يتوقف ذلك على كون الحديث الذي نقله عن الحميدي تفسيراً للآية حتى يصير مدلوله طعناً عليهم بل يكفي في ذلك كونها مروية عمن هو ثقة عند
الخصم فالنزاع في أن الآية لم يكن نازلاً في شأن الأنصار بل في شأن غيرهم لا يقدح في غرضه أصلاً وأما ثالثاً فلأن ما تكلفه من تخصيص لفظ الأنصار
المذكور في الحديث بشبانهم وتأويل قول أنس فلم نصبر بأنه لم يرد نفسه مع سائر الأنصار بل أراد الشكاية عن بعض الأنصار من التخصيصات والتأويلات
الباردة المارة الفاردة عن الدليل التي لا يحل ارتكابها إلا لمن كان مفوضاً في وضع الدين موكلاً على أحكام القرآن المبين ولا ذنب على الناصب فإن
هذا طريقة سلوكه موروثة له من أسلافه فإنهم إذا رأوا قد استدل الشيعة بآية أو حديث على مطلوبهم فهم مع أنهم رووه أيضاً قبل ذلك في كتبهم و
استعملوه في بعض مطالبهم يرومون نسخه تارة بالتخصيص وتارة بالتعميم وتارة بالنسخ وتارة بالتأويل وأخرى بضعف الراوي إلى غير ذلك كأنهم لم يسمعوا
قوله تعالى قتل الخراصون الذين هم في غمرة ساهون والذين يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب أولئك يلعنهم
الله ويلعنهم اللاعنون وأما رابعاً فلأنه من أين علم هذا الناصب أن الأنصار صبروا على تلك الأثرة حتى يصير مصححاً للتأويل المذكور وكأنه ظن أن الشكاية
عن الوقوع في الأثرة والاضطراب والقلق عندها ليس من أمارات عدم الصبر بل علامته ذلك أن يذبح الشخص نفسه ويحرقها أو يتغرب من الغرب إلى
الشرق مثلاً بحيث لم يصل خبره إلى أحد ومن حيث لم يقع عن الأنصار شيء من هذه الثلاثة ونحوها فقد صبروا وفيه ما فيه فافهم **قال المصنف** رفع الله
درجته وروى مسلم في الصحيح في حديث عائشة عن قصة الإفك قالت قام رسول الله ص على المنبر فاستعذر من عبد الله بن أبي سلول قالت قال
رسول الله ص على المنبر من يعذرني من رجل قد بلغ أذاه في أهل بيتي فوالله ما علمت على أهلي إلا خيراً ولقد ذكروا رجلاً ما علمت عليه إلا خيراً وما كان
يدخل على أهلي إلا معي فقام سعد بن معاذ فقال أعذرك منه يا رسول الله ص إن كان من الأوس ضربنا عنقه وإن كان من إخواننا من الخزرج أمرتنا
ففعلنا أمرك قالت فقام سعد بن عبادة وهو سيد الخزرج وكان رجلاً صالحاً لكن احتملته الحمية فقال لسعد بن معاذ كذبت لعمر الله لا تقتله ولا
تقدر على ذلك فقام أسيد بن الحضير وهو ابن عم سعد بن معاذ فقال لسعد بن عبادة كذبت لعمر الله لنقتلنه فإنك منافق تجادل عن
المنافقين فثار الجدال بين الأوس والخزرج حتى هموا أن يقتتلوا ورسول الله ص قائم على المنبر فلم يزل رسول الله ص يخفضهم حتى سكتوا وسكت فلينظر
العاقل من المقلدة في هذه الأحاديث المتفق على صحتها عندهم كيف قد بلغوا الغاية في تقبيح ذكر الأنصار وفضاحتهم ورداءة صحبتهم لنبيهم ص في
حياته وقلة احترامهم له وترك الموافقة وكيف يوجد الأمر إلى قطع الخطبة ومنعوه من الانتقام عن المنافق عبد الله بن أبي سلول فلم يتمكن من الانتصار
عن رجل واحد حيث كان لهم غرض فاسد في منعه ونماقوه واختلفوا عليه ولم يقتصروا على الإمساك فكيف يكون حال أهله بعده مع هؤلاء القوم انتهى **قال**
الناصب خفضه الله أقول ما ذكره من مجادلة الأنصار فسببه أنهم كانوا قومين قبل هجرة رسول الله ص وكان بينهم جدال عظيم حتى أنه وقع بينهم حروب
كثيرة في الجاهلية منها حرب بعاث المشهور فلما جمعهم رسول الله ص تركوا ما كانوا عليه من التنازع والجدال وتألفوا برسول الله ص وقد كان يبدو
عنهم آثار أعمال الجاهلية للعصبية المكنونة في ضمائرهم والبشر لا يخلو عن هذا لكن كانوا منقادين إلى أمر رسول الله ص وهذا الرجل المتعصب لا يذكر
محاسنهم ومناقبهم وما بذلوا في سبيل الله تعالى من الأموال والأنفس وما أثنى الله تعالى عليهم في كتابه ويذكر هفواتهم في الأوقات القليلة وما ذكره
لا يوجب أن يتركوا أمر رسول الله ص بعد وفاته مع أن النص يكون مفيداً لهم في دفع بيعة أبي بكر **وأقول** ما ذكره من سبب مجادلة الأنصار أمر معلوم

الأثرة بفتح الهمزة والثاء الاسم من آثر يؤثر إيثاراً إذا أعطى أراد أنه يستأثر عليكم فيفضل غيركم في نصيبه من الفيء نهاية
الأثرة بضم الهمزة وسكون الثاء ... أي يستأثر عليكم بأمور الدنيا ويفضل غيركم عليكم ٢ منه

أي لعن الكذابون وهم المقدرون ما لا يصح ... منه

كمجادلة غيرهم من طوايف العرب معاداة بعضهم مع بعض فقد روى ابن حجر في صواعقه ان بني تيم وبني عدي كانوا اعداء لبني هاشم في الجاهلية ولا
نعلم فائدة لذلك في دفع كلام المص فان تلك الاحقاد والضغاين الجاهلية كانت مركوزة في قلوبهم حين الاسلام ايضا ولم يقلع عنهم بالكلية وان غصب
الخلافة من اهل بيت النبي ص واجماع قريش على دفعهم عن مراتبهم التي رتبها الله تع لهم انما كان للاحقاد الجاهلية والاضغان البدرية وقتل اهاليهم و
اولادهم بالسيوف المرتضوية وغرض المص من ذلك دفع ما يقوله اهل السنة من ان الاضغان والاحقاد الجاهلية قد نزعها الله تع عن قلوبهم بقوله
ونزعنا ما في صدورهم من غل وحاصل الدفع انه لو كان المراد بنزع الغل في قوله تع نزعه عن قلوب جميع قريش والانصار دون جماعة مخصوصة ممن خصهم
الله بمزيد الطافه لكذب ذلك بما صدر من آثار الغل عن قريش والانصار في زمان رسول الله ص وما بعده واما ما ذكره من تسارعهم الى امر رسول الله
فلم يقع في هذه الواقعة ولم يمكنوا رسول الله ص من الانتقام عن الرجل الذي اتى بالافك حتى سكت عليه السلام على ان التسارع الى امره بعد التجادل و
التنازع في ايام حيوته لبعض الحياء او لطمع جاه لا يستدعي امتناع ظهور مثل ذلك واشد منه عنهم بعد وفاته واما ما ذكره من ان المص لم يذكر محاسنهم
ومساعيهم الخ فقد اشرنا الى جوابه سابقا بما حاصله انه لا يناسب غرض المص ذكر حسنات جماعة يعتقد فيهم انهم احبطوها بعد ذلك بمحال غيهم وجهله
وغباوته او تقليده لاسلافه على حسن الظن بامثال هؤلاء المطعونين وان ذهبت الحجة على عينيه بانهم المذمومين الملعونين واما ما ذكره من ان مخالفتهم
للنبي ص في حيوته في امر مهم انه لا يوجب ان يتركوا نص رسول الله ص بعده فانه على تقدير تسليم بعض مقدماته نقول ان المص قدس سره لا يدعي ايجاب
ترك النص بل الجواز المقارن للوقوع وقد وقع حسبما سجل عليه احكام النقل وقوع واما قوله مع ان النص كان مقيدا لهم في دفع بيعة ابي بكر فقد مر جوابه من
انهم علموا النص والمنصوص عليه لكن شبهوا عليهم الامر باشتغال المنصوص عليه في دفن النبي ص فلم يفدهم ذلك شيئا فتذكر **قال المص** رفع الله درجته وروى
الحميدي في مسند ابي هريرة في صحيح مسلم من المتفق عليه ان النبي ص لما فتح مكة وقتل جماعة من اهلها جاء ابو سفيان بن الحارث بن هاشم فقال يا رسول الله
ابيدت خضراء قريش فلا قريش بعد اليوم فقال من دخل دار ابي سفيان فهو آمن ومن القى سلاحه فهو آمن ومن اغلق بابه فهو آمن فقالت الانصار بعضهم لبعض
ان الرجل ادركته رغبة في قومه ورافة بعشيرته وفي رواية اما الرجل فقد اخذته رافة بعشيرته ورغبة في قرابته فلينظر العاقل هل يجوز ان يحسن من
الانصار مثل هذا القول في حق النبي ص وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند عايشة لولا ان قومك عهد حديث بالجاهلية وفي رواية عهد حديث
بالكفر وفي رواية عهد حديث بالشرك واخاف ان ينكر قلوبهم لامرت بالبيت فهدم فادخلت فيه ما اخرج منه والزقته بالارض وجعلت له بابين بابا
شرقيا وبابا غربيا فبلغت به اساس ابراهيم فانظر ايها المنصف كيف يروون في صحاح احاديثهم ان النبي ص كان يتقي قوم عايشة وهم من اعيان المهاجرين
والصحابة من سوء تواطئهم في هدم الكعبة واصلاح بنائها وكيف لا يحصل الاختلال بعده في اهل بيته الذين قتلوا آباءهم واعمامهم واقاربهم انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول ما ذكره من قول الانصار ان الرجل ادركته رغبة في قومه فهذا كان من غاية شدتهم في الدين وكانوا يحبون ان يقتلوا
الكفرة المتمردين وايضا كانوا يخافون من انه يرغب رسول الله ص في الاقامة بمكة ويترك المدينة ولهذا دعاهم رسول الله ص وقال لهم المحيا محياكم والممات
مماتكم ثم ان الكريم من تعد هفواته واما ما ذكر من حديث عايشة فانه يدل على ان هذا الرجل اعجمي لا يعرف عرف كلام العرب اصلا فان المراد من خطاب
عايشة في الحديث بان قومها حديث عهد بالكفر ليس بني تيم بل المراد القريش كلهم ومن عادة المتكلم ان ينسب القوم الى المخاطب اذا كانوا من قومه والرجل حسب
ان المراد بني تيم وجعله من المطاعن وهذا باطل صريح يفهمه كل من يعرف العرف وانما كف رسول الله ص عن تغيير بناء الكعبة لحداثة عهد قريش بالاسلام
وكان مظنة الارتداد كما الف قلوبهم بنفل الغنايم والغرض انه لم يرد به قوم عايشة وهم بنو تيم فانهم لم يكونوا في ذلك اليوم من الاعيان في قريش ولم يرد بها ابا بكر
وطلحة كما لا يخفى انتهى **واقول** ما ذكره في هذا المقام اشبه بكلام المبرسم من كلام من يعقل ويتكلم من ذوي الشعور ولعمري انه لو قيل لانسان اسخف و
اجهد ما قدرت واسخف من هذا وذلك لظهور ان طعن المص قدس سره على كلام الانصار ليس بالنظر الى كراهتهم رغبة رسول الله ص الى قريش وحبهم لان يقتلوا
هؤلاء الكفرة حتى يتكلف لتوجيه ذلك بما لا طائل تحته بل الطعن انما هو بالنظر الى تعبيرهم عن النبي ص بالرجل دون النبي والرسول ونحو ذلك فان التعبير بالرجل
في عرف العرب انما يكون لقصد الاهانة والاستخفاف كما ان هذا الناصب المقلد لهؤلاء قد عبر ايضا عن المص ههنا وفي غيره من المواضع بالرجل
لقصد ذلك كما لا يخفى واما قوله الكريم من تعد هفواته فمسلم لكن ما وقع عن القوم من الاستخفاف بالنبي ص فوق الهفوة بل هو في حد الكفر نعوذ بالله
منه واما ما ذكره في الجواب عن استدلال المص بحديث عايشة فهو ايضا قعقعة لا طائل تحتها فان المص قدس سره لم يقل ان المراد من القوم بني تيم بل اعتقد
ان المراد جمهور القريش كيف وهذا ادخل واتم في حصول غرضه من تخصيص الطعن فان بني تيم كما اعترف به الناصب ههنا وذكره غيره ايضا اذل قوم من
قريش فلم يكن خوفه صلوات الله عليه منهم فقط وكذا لم يقع الاختلال بعده في اهل بيته من مجرد بني تيم وشيخهم بل من اتفاق طوايف قريش على ذلك
فلو خص القوم ببني تيم لم يتم كلامه كما لا يخفى ومن المضحكات تقييده لنفي كون بني تيم من اعيان قريش بذلك اليوم فانهم **قال المص** رفع الله درجته
وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند عايشه عن عبد الله بن عمرو بن العاص في الحديث الحادي عشر من افراد مسلم قال ان النبي ص قال اذا فتحت عليكم
خزائن فارس والروم اي قوم انتم قال عبد الرحمن بن عوف نكون كما امرنا رسول الله ص فقال رسول الله ص تتنافسون ثم تتحاسدون ثم تتدابرون ثم تتباغضون
وفي رواية ثم تنطلقون الى مساكن المهاجرين فتحملون بعضهم على رقاب بعض وهذا ذم منه ص لاصحابه انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول
هذا نصيحة وتنبيه وارشاد الى عدم التناقض والتحاسد والتباغض عند اقبال الدنيا عليهم وليس من شان رسول الله ص ان يذم اصحابه فقد

بالشبهات وحرموا عن حسن العاقبة بدفع اهل بيت نبيهم وخلافهم لاجل ذلك نعم انما يتاتى ذلك

في الصحاح ان عمر قال لرسول الله صلعم دعني اضرب عنق عبد الله بن ابي سلول حين ظهر نفاقه فقال لا لا يقال ان محمدا يقتل اصحابه والغرض انه صلعم كان مشفقا
مرشدا لا معنفا اذا ما كايد عيا بن المطهر انتهى واقول ما ذكره في تاويل كلام النبي صلعم اشبه شيء بتاويلات الباطنية من الملاحدة كما لا يخفى على المتامل العارف
باساليب الكلام واما ما ذكره من حديث عمر فلا دلالة على كفه صلعم عن ذم من استحق الذم وانما منطوقه ومفهومه كفه عن قتل بعض المنافقين من اصحابه
حذرا عن تشنيع بعض اخر منهم عليه واين هذا من ذلك قال المصنف رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين في مسند المسيب بن حزن بن ابي وهب من
افراد البخاري ان سعيد بن المسيب حدث ان جده حزنا قدم على النبي صلعم فقال ما اسمك قال اسمي حزن فقال بل انت سهل قال ما انا مغير اسما سمانيه
ابي وفي رواية قلت لا اغير اسما سمانيه ابي قال ابن المسيب فما زالت فينا الحزونة بعد وهذه مخالفة ظاهرة من الصحابي للنبي صلعم فيما لا يضره بل فيما ينفعه
فكيف لا يخالفونه بعده فيما ينفعونهم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مخالفة رسول الله صلعم فيما يامر وينهى عنه من امور الشريعة حرام وفسوق
معتبة اما ما يتعلق بامثال هذا فلا يوجب حرمة الا ترى ان النبي صلعم قال لبريرة حين شفعه في رجعة مغيث الا تراجعيه فقال اتامرني بهذا قال انما اشفع قال لا
حاجة لي فيه فعلم من هذا ان الشفاعة وتغيير الاسم وامثال هذا لا يوجب مخالفته قدحا وهذا لا يصير دليلا على ان الصحابة خالفوا رسول الله
وتركوا نصه بعده كما لا يخفى انتهى واقول كل من امن برسول الله صلعم وعرف بعلو شانه وسمو مكانه عند الله تعالى علم ان امتثال جميع امره واجب على امته ولو
لم يكن تغيير الاسم على حزن واجبا بوجوب امر النبي لما انتقم الله تعالى منه بوضع الحزونة في اولاده كما نقل عن ابن المسيب واما ما ذكره من التنوير المظلم
فهو عليه لا له لان قول بريرة للنبي صلعم اتامرني ثم اضراب النبي صلعم عن ذلك بقوله انما اشفع صريحان في عدم ارادة الامر وان اوامر النبي بذلك امتثال
بريرة وجوبا ولعله لما التمسوا منه صلعم شفاعة عن بريرة في ذلك وعلم صلعم انه ليس مصلحة بريرة في قبول ذلك لم يامر به بل اكتفى باصل الشفاعة مراعيا لـ
الجانبين ولو سلم ان بريرة ايضا خالفت الامر في ذلك لكان في مرتبة حزن فيتوجه الطعن عليها وح يكون التنوير المذكور زيادة تعيد في تنبيه الطعن
لا دفعا له كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين من المتفق عليه من مسند ابي هريرة ان رسول الله صلعم قال والذي
نفسي بيده لقد هممت ان امر بحطب فيحطب ثم امر بالصلوة فيؤذن لها وامر رجلا يؤم الناس ثم اخالف الى رجال فاحرق عليهم بيوتهم والذي نفسي بيده
لو يعلم احدهم انه يجد عرقا سمينا او مرماتين حسنتين لشهد العشاء وهذا ذم من النبي صلعم لجماعة من اصحابه حيث لم يحضروا الصلوة جماعة معه انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول هذا تهديد واحتساب وتوعيد على ترك الصلوة للمتكاسلين والناس لا يخلو عن الكسل وربما قال هذا في جماعة المنافقين
لانه صلعم ذكر هذا على سبيل التعنيف والايذاء بل قصد ارشادهم الى الجماعة كما هو دأب ارباب الاحتساب والمرشد قد يوعد بهذا ولا يقصد الذم والله
اعلم انتهى واقول بل ما روي عنه صلعم فوق مرتبة التهديد والاحتساب فانه صلوات الله عليه حلف بالذي نفسه بيده بانه هم واشرف
على الحرق بيوتهم لتكاسلهم في الصلوة وهذا الاسلوب صريح في تكاسل القوم وتماديهم في ذلك وانه صلعم ما تاذى عنهم بهذه المرتبة من الايذاء التي
اشرفته على احراق بيوتهم الا بعد تكرر مراتب النصيحة والارشاد لما تقرر من وجوب التدرج في الامر بالمعروف من الاسهل الى الاصعب ولو كان مراده
مجرد التهديد والتوعيد والاحتساب لما اتى بهذا الاسلوب من الخطاب بل كان يحلف كما هو المتعارف على طريقة التعليق بانه لو لم يصلوا لفعل
بهم كذا وهذا ظاهر على من اتقن شرائط الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فليضرب المنكر راسه على الحجر قال المصنف رفع الله درجته وروى
الحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند حذيفة بن اليمان عن يزيد بن زيد قال كنا عند حذيفة فقال الرجل لو ادركت رسول الله صلعم قاتلت معه فابليت
فقال حذيفة بن اليمان انت كنت تفعل ذلك لقد رايتنا مع رسول الله صلعم ليلة الاحزاب واخذتنا ريح شديدة وقر فقال رسول الله صلعم الا رجل ياتيني
بخبر القوم جعله الله معي يوم القيمة فسكتنا ولم يجبه احد ثم قال الا رجل ياتيني بخبر القوم جعله الله معي يوم القيمة فلم يجبه احد منا فقال قم يا حذيفة
قال فلم اجد بدا اذ دعاني باسمي ان اقوم فقال اذهب فاتني بخبر القوم ولا تذعرهم علي فلما وليت من عنده جعلت كانما امشي في حمام حتى اتيتهم فرايت
ابا سفيان يصلي ظهره بالنار فوضعت سهما في كبد القوس فاردت ان ارميه فذكرت قول رسول الله صلعم لا تذعرهم علي ولو رميته لاصبته فرجعت و
انا امشي في مثل الحمام فلما اتيته فاخبرته خبر القوم وفرغت وقررت فالبسني رسول الله صلعم من فضل عباءة كانت عليه يصلي فيها فلم ازل نائما حتى
اصبحت قال قم يا نومان وهذا يدل على التهاون في امره صلعم والاعراض عن مطالبه وقلة القبول منه وترك المراقبة لله تعالى وايثار الحيوة على لقاء
الله تعالى فكيف يستبعد منهم المخالفة بعد موته انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول الانسان عند الشدائد البدنية قد يضطرب حاله ولا يطيق
مقاساتها ويتغير احواله والبشر لا يخلو من هذه الاشياء وانما ذكر حذيفة هذه الحكاية لئلا يغتر الناس باسلامهم ولا يتمنوا الشدائد وامثال
هذا لا يعده المؤمن المنصف من المطاعن في الذين بذلوا نفوسهم واموالهم في سبيل الله سيما حذيفة فانه صاحب سر رسول الله صلعم والشيعة
ايضا يعدونه من خواص الاصحاب ومن مارس الشدائد والحروب يعلم ان امثال هذا قد يعرض الانسان عند شدة الامر وهذا لا يصير دليلا على مخالفتهم
لنص رسول الله صلعم بعد وفاته انتهى واقول نعم الانسان عند الشدائد قد يضطرب حاله لكن يستبعد شمول الشدة في ذلك المقام الالوف من الصحابة
بحيث لا يقدم احد منهم على الاقدام الى تحصيل مطلوب نبيهم صلعم واي حرج عن شدة برد تلك الليلة اتم من الاصطلاء بنار امتثال امره صلعم ولو كانوا
امنوا بحق الايمان واذعنوا بان امتثال امره يوجب تسهيل شدائد الايام كما جعل الهواء البارد على حذيفة كالحمام وحيث توقف الكل في ذلك
دل على ضعف ايمان الكل فيتوجه الطعن والذم على الكل واما ما ذكره من ان حذيفة كان صاحب سر رسول الله صلعم ومن خواص اصحابه عند الشيعة فـ

وفي حديث
الصلاة ثم اخالف
الى رجال فاحرق بيوتهم
اي اتيهم من خلفهم او اخالف
ما اظهرت من اقامة الصلاة واخالف اليهم
واخذهم على غفلة او يكون
بمعنى اتخلف عن الصلوة
بمعاقبتهم
نهاية

فسلم بل كان من خواص شيعة علي ع ايضا لكن نقل المص لتلك الرواية لا يدل على اعتقاده بصحتها حتى يلزم منه قدح على حذيفة في اعتقاده وانما نقلها الزاما
للخصم العنيد كما مر من غير بعيد قال المص رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين من افراد البخاري من مسند ابن عمر قال بعث رسول الله ص
خالد بن الوليد الى بني خذيمة فدعاهم الى الاسلام فلم يحسنوا ان يقولوا اسلمنا فجعلوا يقولون صبانا صبانا فجعل خالد يقتل ويأسر ويدفع الى
كل واحد منا اسيره حتى اذا كان يوم امرنا خالد ان يقتل منا كل واحد اسيره فقلت والله لا اقتل اسيري ولا يقتل رجل من اصحابي اسيره حتى قدمنا على
رسول الله ص فذكرناه له فرفع يديه وقال اللهم اني ابرأ اليك مما صنع خالد مرتين ولو كان ما فعله خالد صوابا لم يتبرأ الرسول منه واذا كان خالد
قد خالفه في نبوته وخانه في امره فكيف به وبغيره بعده انتهى وقال الناصب خفضه الله قتل خالد لتلك الجماعة باجتهاد انهم كفار ولم يسلموا
فلما علم رسول الله ص حالهم وحكم باسلامهم تبين خطأ خالد وهذا لا يوجب المخالفة لان رسول الله صلعم لم ينهه عن قتلهم فقتلهم خالد وهذا لا
يوجب مخالفة اصلا كما لا يخفى انتهى واقول قد علم من كلام ابن عمر انه مع من كان معه قد انكروا على خالد في قتل ذلك القوم واسرهم واظهروا
عليه خطأ ظنه في ذلك ومع هذا اصر على متابعة خطائه الذي حمله عليه هواه وكيف لا يستحيي الناصب من ان يسمي اجتهادا ذلك الهوى المشوم الذي
ظهر نظرا منه اولا على مثل عبد الله بن عمر واتباعه اخرا بمجرد ذكر تلك الواقعة على النبي ص واصحابه النبي ص وان لم ينهه بقوله لا تقتلهم لكن تلى عليه من نص
القران ما هو عام في النهي عن قتل نفس بغير حق فتدبر وقال المصنف رفع الله درجته وروى احمد بن حنبل في مسنده من عدة طرق ان رسول
الله ص بعث براءة مع ابي بكر الى اهل مكة فلما بلغ ذا الحليفة دعا عليا ع فقال له ادرك ابا بكر فحيثما لحقته فخذ الكتاب منه واذهب الى مكة واقرأه عليهم
قال فلحقته بالجحفة فاخذت الكتاب منه فرجع ابو بكر الى النبي ص فقال يا رسول الله نزل في شيء قال لا لكن جبرئيل جاءني فقال لا يؤدي عنك الا
انت او رجل منك ونحوه روى البخاري في صحيحه وفي الجمع بين الصحيحين والصحاح الستة عن ابي داود والترمذي عن عبد الله بن عباس ان النبي ص
دعا ابا بكر وامره ان ينادي في الموسم ببراءة ثم اردفه عليا فبينا ابو بكر في بعض الطريق اذ سمع رغاء ناقة رسول الله ص العضباء فقام ابو بكر فزعا
وظن انه حدث امر فدفع اليه علي كتاب رسول الله ص فيه ان عليا ينادي بهؤلاء الكلمات فانه لا يبلغ عني الا رجل من اهل بيتي فانطلقا فقام علي ع ايام
التشريق ينادي ذمة الله ورسوله بريئة من كل مشرك فسيحوا في الارض اربعة اشهر ولا يحجن بعد العام مشرك ولا يطوف بالبيت بعد اليوم عريان
ولا يدخل الا نفس مؤمنة ورواه الثعلبي في تفسير براءة وروى فيه ان ابا بكر رجع الى رسول الله ص فقال نزل في شيء قال لا ولكن لا يبلغ عني
غيري او رجل مني فمن لم يصلح لاداء اية يبلغها كيف يستحق التعظيم المفرط في الغاية وتقديمه على من عزله وكان هو المؤدي ولكن صدق
الله العظيم فانها لا تعمى الابصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور فلينظر العاقل في هذه القضية ويعلم ان الله تع لو لم يرد اظهار فضيلة مولانا
امير المؤمنين ع وان ابا بكر لا ينبغي ان يتابعه لما رده عن طريقه بعد خروجه من المدينة على اعين الخلائق وكان يمنعه من الخروج في اول الحال بحيث
لا يعلم احد انحطاط مرتبته لكن لم يأمره بالرد الا بعد تورطه في المسير ايهاما لانه سبق في علمه تع تقصير اكثر الامة بعد النبي ص فجعل في هذه القضية
ما فعل ليكون حجة له تع عليهم يوم العرض بين يديه انتهى وقال خفضه الله تع قد ذكر هذا الرجل المكرر هذا الكلام مرة بعد اخرى وقد اجبنا
فيما سبق ومن الغرائب ان هذا الرجل يدعي ان رسول الله ص رد ابا بكر من تلك السفرة وعزله من امارة الحج وهذا من غاية جهله بالاخبار فان من المتواتر
كوجود ابي بكر وعمر ووجود الكعبة والحج ان ابا بكر حج بالناس في سنة تسع ولا ينكره الا من كان حديث العهد بالاسلام او مجادل جاهل مثل ابن المطهر
ثم يترتب عليه انه يريد ان يبايع ابو بكر عليا فيا معشر المسلمين هذا يستفاد من اي شيء ايستفاد من ارداف علي لقراءة سورة البراءة ولم يتفق
غير هذا وقد ذكرنا ان هذا الارداف كان لنبذ العهود مع الكفار وقد كان من دأب العرب ان لا يتولى نبذ العهد الا صاحب العهد او واحد من قومه
وهل في هذا مظنة ارادة البيعة بل لاهل السنة والجماعة ان يعكسوا الكلام ويقولوا انما بعث عليا خلف ابي بكر ليحضر معه في الحج ويقتدي به في الاعمال
لان ابا بكر كان امير الحاج ويقرأ سورة البراءة المتضمنة لتبليغ القيام بمقام الوصاية ليعلم الناس ان ابا بكر خليفته وان عليا هو الوصي انتهى
واقول اولا ان تكرار المص لهذه الرواية المشتملة على قضية البراءة في هذا المطلب من قبيل ما قيل هو المسك ما كررته يتضوع فان الغرض
من ذكره فيما سبق انما كان الطعن على خصوص ابي بكر والغرض من ذكره في هذا المطلب الطعن على الصحابة الذين تفطنوا لما في هذه القضية ثم جعلوها منعكسا فان
في هذا المطلب انما ذكر لاجل ذلك كما علم من عنوان نعم لا تكرار حقيقة وقد اشار المص الى ذلك في اخر كلامه بقوله لانه سبق في علمه تع تقصير الامة بعد النبي ص
فافهم وثانيا ما ذكره من ان ابا بكر حج بالناس فقد ذكرنا في تكذيبه ما يضطر الفطن المنصف الى تصديقه فتذكر واما ما ذكره من ان المص رتب على القضية المذكورة
انه تع كونه اراد ان يبايع ابو بكر عليا ثم استبعد استفادة ذلك من الحديث فمدفوع بان المص انما رتب على ذلك ارادته انه ينبغي ان يتابعه يعني ان يكون
علي ع متبوعا وابو بكر تابعا مطيعا له لا ان يبايعه من البيعة بمعنى عقد البيعة والناصب قد صحف المتابعة بالمبايعة ليتاتى له الايراد على المص باستبعاد فهم ذلك
من رواية تلك القضية وقد بينا لزوم المتابعة والمطاوعة من ذلك فيما سبق واوضح بيان وسيشير اليه المص فيما ذكره متصلا بهذا من قضية خيبر في قوله
وقصد بذلك اظهار فضله وحط منزلة الاخرين اه وبينا ايضا ثمة ان الخارجة بمن ان الارداف كان لمراعاة دأب العرب في نبذ العهود غير متجه فتوجه على
ان المتابعة لازمة فيما نحن فيه للمتابعة غاية الامر ان يكون فهم غير ذلك خفيا لتوسط الواسطة في اللزوم واما ما ذكره من ان لاهل السنة ان يعكسوا
الكلام فمدفوع بانه ليس لاهل السنة ان يعكسوا هذا الكلام وانما لهم ان يعكسوا المرام وقد فعلوا ذلك وبالجملة العكس والقلب انما يروج منهم لو صح انا.

كان امير الحاج ومشاركا في قراءة سورة البراءة وقد بينا سابقا انه كان معزولا بامر الله تعالى ورسوله عن الكل فلا غبو لهذا الانعكاس ولا رواج لقلبه
المغشوش بالنحاس على النكات المتفرعة على العكس المختل النظام كما لا يخفى على اولى الافهام قال المصنف رفع الله درجته وكذلك في قضية خيبر انهم رووا في صحيح
اخبارهم ان النبي اعطى ابا بكر الراية فرجع منهزما ثم اعطاها من الغد لعمر فرجع منهزما فقال عليه الصلوة والسلام لاعطين الراية غدا رجلا يحبه الله
ورسوله ويحب الله ورسوله كرارا غير فرار ثم اعطاها لعلي ويقصد بذلك اظهار فضله وحط منزلة الاخرين لانه قد ثبت بنص القرآن العزيز انه صلعم ما
ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فوجب ان يكون دفع الراية اليهما بقول الله تعالى ولا شك انه تعالى عالم بالاشياء في الازل فيكون عالما بهزيمتهما
فلولا ارادة اظهار فضل علي لكان في ابتداء الامر وحي بتسليم الراية اليه ثم ان النبي صلعم وصفه بما وصفه وهو يقتضي اختصاصه بتلك الاوصاف وكيف
لا يكون كذلك ومحبة الله تعالى يدل على ارادة لقائه وامير المؤمنين لم يفر قاصدا بذلك لقاء ربه تعالى فيكون محبا له انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول اما قوله ان رسول الله صلعم قصد بذلك اظهار فضله وحط منزلة الاخرين فهذا باطل لان النبي صلعم لم يقصد قط حط منزلة احد من المسلمين وكلهم
كانوا اصحابه ومن امته وارادة حط منزلة من داب ارباب الغرض والتعصب حاشاه عن ذلك بل انه كل يوم من ايام خيبر بعث رجلا ولم يحصل الفتح
فبعث من فتح الله بيده وهو كان امير المؤمنين ع واما ما قال انه كان بامر الله تعالى فانه لا ينطق عن الهوى فنقول المراد من قوله ما ينطق عن الهوى انه
لا يتكلم بالباطل وما يقتضيه النفس ومتابعة الهوى لا انه لا يعمل بالرأي الصائب فان كل ما عمل رسول الله صلعم من تدبير امور الحرب لم يكن من قبل هواه وبعضه
بل برايه الصائب المستنبط من كلام الله تعالى ومن اوامره فالظاهر انه صلعم عمل هذا برايه في الحروب لان تدبيرات الحروب يتعلق بالرأي وان سلمنا انه من امر الله تعالى
فلا يلزم منه ارادة حط منزلة الشيخين بل رفع منزلة علي لا يستلزم حطهما وامثال هذه الاستدلالات على مطلوبه اوهن من بيت العنكبوت انتهى واقول
ارادة رفع منزلة واحد كارادة حط منزلة اخرين لتبدل لا روة كثيرة في الاسلام فان اول من شرع ذلك هو الله سبحانه حيث رفع منزلة آدم ع
بتكليف الملائكة بسجوده وتعليمه للاسماء التي لم يكن يعلمها الملائكة لينبههم على انه ارفع منزلة منهم وان فوق كل ذي علم عليم كما نطق به الذكر الحكيم نعم
التصريح من الله تعالى ورسوله بان هذا منحط عن ذلك غير واقع واما بالعبارات المتضمنة لذلك فكثير ويتفرع على هذا قول من قال من اهل السنة ان منزلة
الخلفاء عند الله تعالى بحسب ترتيبهم في الخلافة اذ يلزم من القول بحط مرتبة الثاني عن الاول والثالث عن الثاني لزوما لا سترة به والقول بان الله تعالى في
نبيه لم يقصدا هذا اللازم تصوف بارد ومكابرة ظاهرة وكذا روى شيخ اهل السنة ووليهم فريد الدين العطار في تذكرته عن مرشدهم الكامل الخارق
للعادات ابو الحسن الخرقاني في شان مريدين له يسمى احدهما باحمد الكبير والاخر باحمد الصغير واما ما ذكره من انه صلعم بعث كل يوم من ايام خيبر رجلا ولم يحصل
الفتح فبعث من يحصل الفتح بيده الخ ففيه اجمال وايهام فان اراد بذلك انه كان يعلم عند بعث كل رجل من الاولين انه يفر وان الثالث لا يفر فقد حصل مطلوبنا
وان اراد انه لم يكن عالما بذلك فيرده قوله صلعم عند ارادة بعث الثالث لاعطين الراية غدا رجلا كرارا غير فرار ومن اين علم صلعم ان من يعطيه الراية
غدا لا يفر كالاولين لولا نزول الوحي بذلك واما ما ذكره في مقابل استدلال المصنف بقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فقد اعترض فيه
ببتره وعجزه عن تتمة الاية وهو قوله تعالى ان هو الا وحي يوحى لظهور ان ما ذكره الناصب لا يتمشى مع ملاحظة هذه التتمة التي هو العمدة في الاستدلال
كما لا يخفى واما ما ذكره بقوله وان سلمنا انه من امر الله تعالى فلا يلزم منه ارادة حط منزلة الشيخين الخ فالظاهر انه تسليم ح يصير منع لزوم ارادة الرفع والا
في غاية السقوط والانحطاط واما ما ذكره من ان رفع منزلة علي لا يستلزم حطهما فمردود بان رفعه منزلة علي ع على الوجه الذي لزمه المصنف يستلزم حطهما
بل هبوطهما في الدرك الاسفل منه فظهر انه دليل المصنف قوي يحصل منه مطلوبه ولا يعوزنا الا وهن من نسج العنكبوت منع الناصب المبهوت
الممقوت قال المصنف رفع الله درجته وقد روى ابن عبد ربه من الجمهور ان امير المؤمنين ع كان يتالم من الصحابة كثيرا في عدة مواطن وعلى رؤس
المنابر وقال في بعض خطبه عفى الله عما سلف سبق الرجلان وقام الثالث كالغراب همه بطنه ويله لو قص جناحه وقطع راسه لكان خيرا له انظروا فان
انكرتم فانكروا وان عرفتم فاعرفوا الا ان الابرار من عترتي واطايب ارومتي احلم الناس صغارا واعلمهم كبارا الا وانا نحن اهل بيت من علم الله علمنا
بحكم الله حكمنا من قول صادق سمعنا فان تتبعوا آثارنا تهتدوا ببصائرنا معنا راية الحق من تبعها لحق ومن تاخر عنها غرق الا وبنا تدرك ترة كل مؤمن
وبنا تخلع ربقة الذل من اعناقكم وبنا فتح الله وبنا ختم ونقل الحسن بن عبد الله بن عبد بن سعيد العسكري من اهل السنة في كتاب معاني الاخبار
باسناده الى ابن عباس قال ذكرت الخلافة عند امير المؤمنين فقال والله لقد تقمصها اخو تيم وانه ليعلم ان محلي منها محل القطب من الرحى ينحدر عني السيل
ولا يرقى الي الطير فسدلت دونها ثوبا وطويت عنها كشحا فطفقت ارتأي بين ان اصول بيد جذاء او اصبر على طخية عمياء يشيب فيها الصغير ويهرم فيها
الكبير ويكدح فيها مؤمن حتى يلقى ربه فرايت ان الصبر على هاتا احجى فصبرت وفي العين قذى وفي الحلق شجى ارى تراثي نهبا حتى اذا مضى الاول لسبيله ادلى
بها الى فلان بعده ثم تمثل ع بقول الاعشى شعر شتان ما يومي على كورها ويوم حيان اخي جابر عقدها لاخر عدي بعده فوا عجبا بينا هو يستقيلها
في حياته اذ عقدها لاخر بعد وفاته لشد ما تشطرا ضرعيها فصيرها في حوزة خشناء يخشن مسها ويغلظ كلمها ويكثر العثار والاعتذار منها فصاحبها
كراكب الصعبة ان اشنق لها خرم وان اسلس لها تقحم فمني الناس لعمر الله بخبط وشماس وتلون واعتراض فصبرت على طول المدة وشدة المحنة حتى اذا
مضى لسبيله جعلها في جماعة زعم اني احدهم فيا لله وللشورى متى اعترض الريب في مع الاول منهم حتى صرت اقرن الى هذه النظائر لكني اسففت اذ اسفوا
وطرت اذ طاروا فصغى رجل لضغنه ومال الاخر لصهره مع هن وهن الى ان قام ثالث القوم نافجا حضنيه بين نثيله ومعتلفه وقام معه بنو

يخضمون الابل نبتة الربيع الى ان انتكث عليه فتله واجهز عليه عمله وكبت به بطنته فما راعني الا والناس رعوا الي كعرف الضبع قد انثالوا علي من كل
جانب حتى لقد وطئ الحسنان وشق عطفاي مجتمعين حولي كربيضة الغنم حتى اذا نهضت بالامر نكثت طائفة وفسقت اخرى ومرقت اخرون كانهم لم
يسمعوا قول الله تعالى تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الارض ولا فسادا والعاقبة للمتقين بلى والله لقد سمعوها ووعوها ولكنهم
احلولت الدنيا في اعينهم وراقهم زبرجها اما والذي فلق الحبة وبرئ النسمة لولا حضور الحاضر وقيام الحجة بوجود الناصر وما اخذ الله تعالى على
العلماء الا يقاروا على كظة ظالم ولا سغب مظلوم لالقيت حبلها على غاربها ولسقيت آخرها بكاس اولها ولالفيتم دنياكم هذه ازهد عندي من عفطة
عنز نبيه بجزومهم وهذا يدل بصريحه على تألم امير المؤمنين ع وتظلمه على هؤلاء الصحابة بزعمه انهم المستحقون للخلافة وانهم منعوه منها ومن الممتنع ادعاء
الكذب فيه فقد شهد الله تعالى له بالطهارة واذهاب الرجس عنه وجعله وليا لنا في قوله انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الاية وامر النبي ص بالاستعانة
به في دعاء المباهلة فوجب ان يكون محقا في اقواله انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول هذه خطبة الشقشقية المعروفة المشهورة قد ذكرها السيد
الرضي في كتاب نهج البلاغة والله اعلم بهذا وليس لامثال هذه حجة في الصحة من اسناد او نقل من كتاب الثقاة حتى يجعل دليلا وان فرضنا صحته فهو
خبر الاحاد ولا يعارض الخبر المتواتر ان امير المؤمنين ع بايع الخلفاء طايعا راغبا وناصحهم وشاورهم في الامر ووافقهم في التدبير وان سلمنا انه كان
مكرها لانه كان يرى نفسه افضل من غيره وامامة المفضول عندنا جائز فكان كراهته للبيعة لا انه يراهم غير مستاهلين للخلافة وخلافة المفضول
عندنا جائز ولهذا بايعهم ولما راى معوية غير اهل للخلافة حاربه ومنعه من الخلافة انتهى **واقول** هذه الخطبة قد ذكرها قبل تولد السيد الرضي
بل تولد ابيه جماعة من ثقاة علماء الجمهور ومنهم من ذكره المص وهو ابن عبد ربه في الجزء الرابع من كتاب العقد ومنهم ابو هلال العسكري في كتاب الاوايل
ومنهم ابو علي الجبائي في كتابه وابن الخشاب في درسه واعترف ابن ابي الحديد المعتزلي شارح نهج البلاغة بصحة نسبتها اليه فالمناقشة في صحتها مكابرة
باردة واما ما ذكره من انه لا يعارض الخبر المتواتر ان امير المؤمنين ع بايع الخلفاء طايعا راغبا آه ففيه ما مر من انه ع احتج على القوم في ذلك و
تخلف عن بيعتهم الى ستة اشهر ولما مات فاطمة ع وتولت عنه وجوه الناس التجأ الى مبايعة ابي بكر وقد نقلنا سابقا هذا عن البخاري
فتذكروا العقل الاتي بلا فصل صريح ايضا في انه كان مضطرا في بيعة الثلثة على ان الخلافة انما يكون عندنا بالعصمة والنص لا بالبيعة وصفق
اليد انما هذا انما جعله القوم من امارتها فلا يدل بيعة امير المؤمنين ع لهم على اعتقاده لاستحقاقهم الخلافة واما مناصحته ع لهم ومشاورتهم
التدبير لهم فانما كان لحفظ بيضة الاسلام ولما كان هو الامام الحقيقي كان الواجب عليه التوصل الى اقامة ما وجب عليه من احكام بقدر الامكان
واما ما ذكره من ان امامة المفضول جائز عندنا فقد ذكرنا سابقا انه من فضول الكلام واما قوله ولما راى معوية غير اهل للخلافة حاربه و
منعه من الخلافة فنقول بان معوية لم يدع الخلافة حتى يقال انه ع لما راه غير اهل للخلافة حاربه بل لما سمع معوية انه ع عزله عن حكومة الشام
احتال على الخروج عليه باظهار انه يطلب قتلة عثمان كما مر وفصل في موضعه على ان عجزه ع في زمان الثلثة لهجوم قريش واجماعهم على خذلانه و
قدرته بعد هؤلاء باجماع المهاجرين والانصار عليه في زمان بغي معوية ظاهر فلا وجه لقياس احدهما بالاخر **قال المص** رفع الله درجته وروي
انه ع اتصل به ان الناس قالوا ما باله لم ينازع ابا بكر وعمر وعثمان كما نازع طلحة والزبير فخرج مرتديا ثم نادى بالصلوة جامعة فلما اجتمع اصحابه قام خطيبا
فحمد الله تعالى واثنى عليه ثم قال يا معاشر الناس بلغني ان قوما قالوا ما باله لم ينازع ابا بكر وعمر وعثمان كما نازع طلحة والزبير وعايشة فقال ان لي
في سبعة انبياء اسوة فاولهم نوح ع قال الله تعالى مخبرا عنه رب اني مغلوب فانتصر فان قلتم ما كان مغلوبا فقد كذبتم القرآن وان كان ذلك كذلك
فعلي اعذر والثاني ابرهيم الخليل خليل الرحمن حيث يقول واعتزلكم وما تدعون من دون الله فان قلتم انه اعتزلهم من غير مكروه فقد كفرتم
وان قلتم انه راى المكروه منهم فاعتزلهم فالوصي اعذر وابن خالته لوط ع اذ قال لقومه لو ان لي بكم قوة فان قلتم انه لم يكن بهم قوة فاعتزلهم فالوصي
اعذر ويوسف ع اذ قال رب السجن احب الي مما يدعونني اليه فان قلتم انه دعي لما يسخط الله تعالى فاختار السجن فالوصي اعذر وموسى بن عمران
اذ يقول ففررت منكم لما خفتكم فوهب لي ربي حكما وجعلني من المرسلين فان قلتم انه فر منهم خوفا فالوصي اعذر وهرون ع اذ قال يا ابن ام
ان القوم استضعفوني وكادوا يقتلونني فلا تشمت بي الاعداء ولا تجعلني مع القوم الظالمين فان قلتم انهم استضعفوه واشرفوا على قتله
فالوصي اعذر ومحمد ص لما هرب الى الغار فان قلتم انه هرب من غير خوف اخافوه فقد كذبتم وان قلتم انهم اخافوه فلم يسعه الا الهرب فالوصي اعذر
فقال الناس جميعا صدق امير المؤمنين انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذا النقل مما لا اسناد له ولا علامة لصحته بل هو مخالف للواقع
لان امير المؤمنين لم يكن مستضعفا ولا عاجزا لان قواد بني عبد مناف كانوا معه وكان فاطمة في علو منصبها في بيته وانهم يدعون ان فاطمة كانت
مغضبة على ابي بكر فلم لم تامره بالخروج عليه وسيما عدة الانصار الذين نازعوا ابا بكر في خلافته سيما سعد بن عبادة فانه لم يبايع ابا بكر فالقول
بان امير المؤمنين كان ضعيفا غير مسلم ولا شك في ان ابا بكر كان اضعف منه ولكن الروافض حسبوا انهم كانوا كالملوك يتنافسون في الملك
حاشاهم عن ذلك انتهى **واقول** الظاهر ان الناصب اراد من علامات صحة الحديث ان يخرج منه مسك ويدخل في عينيه والا فالعلامة المعنوية
في ذلك ظاهرة واما ما ذكره من انه ع لم يكن عاجزا لان قواد بني عبد مناف كانوا معه فمردود بما فيه من الاجمال والاحتمال لان من جملة قوادهم
بني عبد مناف ومن اكثرهم خيلا ورجلا ابو سفيان وعثمان بن عفان وامثالهم وهم كانوا مع ابي بكر وعمر كما لا يخفى فبقي مع علي ع بنو هاشم وقد

الخصم

انحصر فوادهم بعد النبي صلى الله عليه وآله في عباس وعقيل وعدم تصلبهما في امر الدين وقصر همتهما على انتظام امر معاشهما معلوم مشهور ولهذا قال امير المؤمنين لو كان حمزة وجعفر حيين لما طمع في هذا الامر احد ولكني قد ابتليت بجلفين جافين عباس وعقيل واما ما ذكره من ان فاطمة عليها السلام مع علو منصبها كانت في بيته او نفيه ان علو منصب فاطمة عليها السلام انما كان بحسب الدين والقرب الى الله لا بحسب مناصب الدنيا وكثرة الاعوان والحيل والخدم مع انها عليها السلام لو استحل ما فعلته عائشة من الركوب على الجمال والخروج للقتال بين الاجانب من الرجال وامرها علي عليه السلام بالخروج انما يفيد لو وجد على ذلك اعوانا وانصارا واذا راى ان جمهور قريش اجمعوا على خذلان علي عليه السلام واستضعفوه واتفقوا لضغاين كانت في صدورهم على تقديم ابي بكر عليه لم يجد الامر علي عليه السلام بالخروج وجها واما الانصار فقدمنا انه قد اشتبه عليهم الامر في اول الامر ثم عدل الاوس لحسدهم وحقدهم على سعد بن عبادة ورئيس الخزرج الى ابي بكر رغما وقرروا بيعة ابي بكر على انفسهم وعلى بقية الخزرج فلم يبق ان يتوقع منهم النكول عن ذلك الى نصرة علي عليه السلام ولهذا هرب سعد بعد ذلك الى الشام وقتل غيلة باشارة المتغلب الثاني وافتعلوا في الافواه انه قد قتله الجن واما ما ذكره من انه لا شك ان ابا بكر كان اضعف منه فسلم انه كان اضعف منه بل ما دون قريش لكن قدمنا مرارا ان جمهور قريش اتفقوا على تقويته رغما لعلي عليه السلام ودفعا للتهمة اتفاقهم على الباطل حتى لم يقدموا احدا من عظمائهم وصناديدهم فتامل قال المصنف رفع الله درجته روى ابن المغازلي الشافعي في كتاب المناقب باسناده قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله لعلي بن ابي طالب عليه السلام ان الامة ستغدر بك بعدي ومن كتاب المناقب لابي بكر احمد بن موسى بن مردويه الحافظ من الجمهور باسناده الى ابن عباس قال خرجت انا والنبي وعلي في حيطان المدينة فمررنا بحديقة فقلت ما احسن هذه يا رسول الله فقال لك في الجنة احسن منها ثم مررنا بحديقة فقال علي عليه السلام ما احسن هذه يا رسول الله قال حتى مررنا بالسبع حدائق فقال رسول الله حدائقك في الجنة احسن منها ثم ضرب بيده على راسه ولحيته وبكا حتى علا بكاؤه وقال علي عليه السلام ما يبكيك يا رسول الله قال ضغاين في صدور قوم لا يبدونها لك حتى يفقدوني فاذا كان علماؤهم قد رووا مثل هذه الروايات فكيف ما ان يصدقوا فيجب العدول عنهم واما ان يكذبوا فلا يجوز التعويل على شيء من رواياتهم البتة انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول ما روى عن ابن المغازلي ان الامة يغدرون بعلي فان هذا ظاهر وقد غدره الناكثون والقاسطون والمارقون والبغاة والخوارج وهذا لا يتعلق بالخلفاء وما روى ان الضغاين كانت في صدور اقوام منه فهذا ايضا ظاهر لانه لم يكن بطن من بطون قريش الا وكان لهم على امير المؤمنين دعوى دم اراقه في سبيل الله والضغاين كان في صدورهم ولكن لم يظهروه ما دام الخلفاء منتظما واظهروه بعد انقراض الخلفاء في زمن خلافته وخالفوه ثم ما ذكر ان علماءهم يروون هذا فنحن لا نعرف ابن المغازلي واشباهه ممن يذكر عنهم المناكير والشواذ واما ما ذكره ورواه من الصحاح فنحن نسلم صحته ونذكر معانيه ونبينه على وجه لا يبقى فيه ريب ولا يخالف شيئا من قواعد المذهب لحول الايات انتهى واقول فيه نظر اما اولا فلان ما ذكره في تاويل الغدر الذي اخبر به النبي صلى الله عليه وآله مدخول بان حرف السين في قوله عليه السلام سيغدرون بك يدل على الاستقبال القريب في غدر الناكثين والقاسطين والمارقين انما ظهر بعد ثلثين سنة فلا يصح الحمل عليه ولو اراد صلى الله عليه وآله ذلك لقال سوف يغدرون بك لان سوف هو الموضوع للاستقبال البعيد واما ما نطق الله به لسان من بواتيه دعوى كل بطن من بطون قريش على امير المؤمنين عليه السلام ما اقتصروا فنقول لعمري قد علم على خولتهم وعلتهم فالمقتولون في حرب الغادرين بل هؤلاء الثلثة كانوا من مشاهير بطون قريش فلا يبقى بعد ذلك فلا انكار مجال ثم ما الذي يوجب انكار اظهار ضغاينهم عند وفات النبي صلى الله عليه وآله وابا المتسمين بالخلفاء مع ما ظهر منهم هناك من جحد النص المشهور ونقض بيعة الغدير باتفاقهم على خذلان علي عليه السلام وتقديم غيره في الخلافة عليه واخذ حقه من يده حتى صار ذلك سبب الجرأة الطوايف الثلثة في الخروج عليه بعد ذلك وقتل اولاده وسبي ذراريه وايقاع غير ذلك من المهالك كما روي عن بعض الاكابر انه لما سئل عنه عن موضع قتل الحسين عليه السلام اجاب بانه قتل في سقيفة بني ساعدة عند البيعة على ابي بكر واما ثانيا فلان ما ذكره من انا لا نعرف ابن المغازلي انما يدل على جهله بنفسه فهو لا يعرف شيئا اصلا فلا يبعد ان يكون هذا ايضا من جملة مجهولاته وان اراد نفسه مع غيره من اهل نحلته فقد مران اصحابه يعرفونه وقد روى عنه ابن حجر المتاخر في صواعقه وغيره واما ثالثا فلان ما ذكره من انه بين معنى ما رواه المصنف من صحاحهم على وجه لا يبقى فيه ريب فدعوى كاذبة صادرة عن جهل مركب بينها الشيطان له والشيطان الذي كان يعتري خليفته الاول لا ينفك وحجنا بحمد الله تعالى ان ما جاء به في سائر ابواب الكتاب كظلمة عنق بطنه الجاهل فيها وكسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى اذا جاءه لم يجده شيئا لا يخفى على الناظرين هذا هو الموضع الذي احلنا عليه سابقا وقلنا ان الناصب قد اعترف فيه بان للقوم كانت ضغاين من علي عليه السلام وانه لم يكن بطن من بطون قريش الا وقد كان لهم عليه دعوى دم اراقه في سبيل الله فاحفظه فانه من جملة ما انطقه الله فيه بالحق والله يحق الحق ويبطل الباطل بالبينات الباهرة قال المصنف رفع الله درجته وقد روى الحافظ محمد بن موسى الشيرازي في كتابه الذي استخرجه من التفاسير الاثني عشر تفسير ابي يوسف يعقوب بن سفيان وتفسير ابن جريج وتفسير مقاتل بن سليمان وتفسير وكيع بن جراح الطائي وتفسير السدي وتفسير مجاهد وتفسير مقاتل بن حيان وتفسير ابي صالح وكلهم من الجمهور عن انس بن مالك قال كنا جلوسا عند رسول الله صلى الله عليه وآله فتذاكرنا رجلا يصلي ويصوم ويتصدق ويزكي فقال لنا رسول الله صلى الله عليه وآله لا اعرفه فقلنا يا رسول الله انه يعبد الله ويسبحه ويقدسه ويوحده فقال رسول الله صلى الله عليه وآله لا اعرفه فبينا نحن في ذكر الرجل اذ قد طلع علينا فقلنا هو ذا فنظر اليه رسول الله صلى الله عليه وآله وقال لابي بكر خذ سيفي هذا وامض الى هذا الرجل فاضرب عنقه فانه اول من ياتيه من حزب الشيطان فدخل ابو بكر المسجد فرآه راكعا فقال والله لا اقتله فان رسول الله صلى الله عليه وآله نهانا عن قتل المصلين فرجع الى رسول الله صلى الله عليه وآله فقال يا رسول الله اني رايته يصلي فقال رسول الله صلى الله عليه وآله اجلس فلست بصاحبه قم يا عمر وخذ سيفي من يد ابي بكر وادخل المسجد فاضرب عنقه قال عمر فاخذت السيف من ابي بكر ودخلت المسجد فرايت الرجل ساجدا فقلت والله لا اقتله فقد استامنه من هو خير مني فرجعت الى رسول الله صلى الله عليه وآله فقلت يا رسول الله اني رايت الرجل ساجدا فقال يا عمر اجلس فلست

بصاحبه قم فاقتله فانك ان قتلته لم يقع بين امتي اختلاف ابدا قال علي ع فاخذت السيف ودخلت المسجد فلم اره فرجعت الى رسول الله ص
فقلت له يا رسول الله ما رايته فقال لي يا ابا الحسن ان امة موسى افترقت احدى وسبعين فرقة فرقة ناجية والباقون في النار وان امة عيسى افترقت اثنين وسبعين فرقة فرقة
ناجية والباقون في النار وان امتي ستفترق على ثلث وسبعين فرقة فرقة ناجية والباقون في النار فقلت يا رسول الله وما الناجية فقال المتمسك بما انت
عليه واصحابك فانزل الله تعالى في ذلك الرجل ثاني عطفه يقول هذا اول من يظهر من اصحاب البدع والضلالة قال ابن عباس والله ما قتل ذلك الرجل الا امير المؤمنين ع
يوم صفين ثم قال له في الدنيا خزي قال القتل ونذيقه يوم القيمة عذاب الحريق بقتاله علي بن ابي طالب يوم صفين فلينظر العاقل ما تضمنه هذا الحديث
المشهور المنقول من طريق الجمهور من ابي بكر وعمر ولم يقبلا امر النبي ص ولم يقبلا قوله واعتذرا بانه يصلي ويسجد لم يعلما ان النبي ص اعرف بما هو عليه منهما ولو لم يكن يستحق
للقتل لم يامر الله تعالى نبيه بذلك كيف ظهر انكار النبي ص على ابي بكر بقوله لست بصاحبه ومنع عمر من قتله ومع ذلك فان النبي ص حكم بانه لو قتل لم يقع بين امتي خلاف
ابدا وكرر الامر بقتله ثلث مرات عقيب الانكار على الشيخين وحكم ص بان امته ستفترق ثلثا وسبعين فرقة اثنان وسبعون منها في النار واصل هذا الفساد ذلك
الرجل الذي امر النبي ص الشيخين بقتله فلم يقتلاه فكيف يجوز للعامي تقليد من يخالف امر الرسول ص انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول الظاهر ان هذا الخبر موضوع
وكل ما ذكر في كتب اهل السنة يحكم على صحته وانما قلنا ان الظاهر ان هذا الخبر موضوع لوجوه الاول انه من المنكرات غير المالوف من امور الدين ان رسول الله ص
يامر بقتل من يمدحه الاصحاب انه يصوم ويصلي ويتصدق وهذا من منكرات الدين ولم يرو مثله الثاني ان رسول الله ص لو اراد قتله لم يكن يامر اكابر الصحابة
بهذا الامر بل كان يامر احدا من الاصحاب فيقتله ومثل هذا الامر منكر من احوال رسول الله ص الثالث ان هذا الذي امر رسول الله ص بقتله كما زعم الراوي
كان ذلك الرجل الذي هو اصل الخوارج وهو الذي قتله علي بعد هذا وهو ذو الخويصرة الذي قال لرسول الله ص اعدل فانك لا تعدل فسال عمر ان ياذن له في ضرب
عنقه فلم ياذن رسول الله ص ولو كان يريد قتله لكان ياذن عمر في قتله الرابع ان اصول الفرق المبتدعة اقوام شتى ولم يشتهر ان رجلا واحدا اصل هذه الجماعات
وبالجملة هذا الحديث ظاهر عليه انه من المنكرات انتهى **واقول** المنكر هو الناصب الشقي الذي ينكر شهرة مثل هذا الحديث مع [illegible]
من حيث لا يشعر كما ستبينه فنقول اما ما ذكره اولا من انه غير مالوف من امور الدين ان النبي يامر بقتل من يمدحه الاصحاب ففيه ان امثال هذه التلبيسات مما يتكرر
ويتكثر حتى يصير مالوفا معتادا فعلى كونه مالوفا لا يقتضي عدم صحته واما ما ذكره ثانيا من انه ص لو اراد قتله لم يكن يامر اكابر الصحابة بهذا الامر ففيه منع فانه ص
اراد قتل ذلك الشيطان مع امتحان اكابر الصحابة في امتثال امره بذلك كما يدل عليه ترجيح كلامه ص واذ ذاك تبين الامر عليهم [illegible] ولهذا اجاب انه امر
عثمان في ايام خلافته عليا ع بجلد الوليد بن عقبة لشربه الخمر جاز للنبي ص ان يامر اكابر اصحابه بقتل بعض الشياطين لكن اخوان الشياطين يريدون اغواء العوام
بالقاء هذه الوساوس في الاوهام واما ما ذكره ثالثا من ان هذا الذي امر رسول الله ص بقتله كان ذلك الرجل الذي هو اصل الخوارج هو الذي قتله علي بعد هذا
وهو ذو الخويصرة فمشاهد عليه بانه عالم هذا التفصيل من هذا الخبر فما بال انكاره لهذا الخبر او عده من المنكرات منكر مثله واما ما ذكره من انه لو كان
يريد قتله لكان ياذن عمر في قتله فمدخول بانه على تقدير تسليم ان يكون الرجل الذي نهى [illegible] النبي ص والذي امر النبي ص بقتله واحدا يجوز ان يكون عدم
اذنه ص بقتله في تلك المرة لعدم اعلام الله تعالى نبيه ص بانه اول من يظهر من اصحاب البدع والضلالة او انه يجب قتله قبل وقوع ذلك منه واما ما ذكره من ان
اصول الفرق المبتدعة اقوام شتى ولم يشتهر ان رجلا واحدا اصل هذه الجماعات فمردود بانه لم يذكر في الخبر ان الرجل اصل جماعات اهل البدع بل ذكر فيه انه اول
من يظهر منهم ولا ريب في ان لكل طائفة من الحوادث اولا وآخر مع ان انكار كون الشخص الواحد اصل جميع الضلالات سيما اخص الضلالات الواقعة في الامة [illegible]
منقوض بما ذكره صاحب الملل والنحل من اهل نحلة الناصب خذله الله قال ان مصدر جميع الضلالات ابليس اللعين حيث استبد بالراي في مقابلة النص واختار الهوى
في معارضة الامر وتشعبت عن شبهته المشهورة في تفضيل نفسه على آدم ع الشبهات الاخر فلم لا يجوز ان يكون مظهرها في الاخر واحدا ايضا اللهم الا ان يدعي الناصب
مشاركته بنفسه معه لما قد ظهر منه في تاليفه هذا من الكذب في المرام والافتراء في الوضع والتحريف والزيادة والنقصان والبغي والعدوان ما يعجز عنه الشيطان
ضلالا عن شياطين ما وراء النهر وخوارج نهروان والله المستعان **قال** المصنف رفع الله درجته وهذا ما روى مسلم في صحيحه والحميدي في مسند عبد الله بن العباس
قال لما احتضر النبي ص وفي بيته رجال منهم عمر بن الخطاب فقال النبي ص هلموا اكتب لكم كتابا لن تضلوا بعده ابدا فقال عمر بن الخطاب ان النبي ص قد غلب عليه الوجع
وان الرجل ليهجر وعندكم القرآن حسبكم كتاب الله وفي رواية ابن عمر ان الرجل ليهجر وقال الحميدي في الجمع بين الصحيحين فاختلف الحاضرون عند النبي ص فبعضهم يقول
القول ما قال عمر فلما اكثروا اللغط والاختلاف قال النبي ص قوموا عني ولا ينبغي عندي التنازع وكان عبد الله بن عباس يبكي حتى تبل دموعه الحصى ويقول
يوم الخميس وما يوم الخميس وكان يقول الرزية كل الرزية ما حال بين رسول الله ص وبين كتابه فلينظر العاقل الى ما تضمنه هذا الحديث من سوء ادب الجماعة
في حق النبي ص وقد قال الله تعالى يا ايها الذين امنوا لا ترفعوا اصواتكم فوق صوت النبي ولا تجهروا له بالقول الاية ثم انه ص لما اراد ارشادهم وحصول الالفة
بينهم بحيث لا يقع بينهم العداوة والبغضاء منعه عمر عن ذلك وصده عنه ومع هذا لم يقتصر على المنع حتى شتمه وقال انه يهجر والله تعالى يقول وما ينطق
عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وبالخصوص مثل هذا الكتاب المانع عن الضلال وكيف يحسن مع عظم رسول الله ص وامر الله تعالى للخلق بتوقيره وتعظيمه واطاعته في
اوامره ونواهيه ويقول له بعض اتباعه انه يهجر ومقابل ذلك في صحيح مسلم في الجمع بين الصحيحين من مسند جابر بن عبد الله قال دعا رسول الله ص بصحيفة عند موته
فاراد ان يكتب لهم كتابا لا يضلون بعده ابدا فكثر اللغط وتكلم عمر فرفضها رسول الله ص وكيف يسوغ لعمر منع رسول الله من كتبة ما يهتدون به الى يوم القيمة
فان كان هذا الحديث صحيحا عن عمر وجب ترك القبول منه [illegible] عليهم التعويل على كتبهم هذا انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول

[illegible]

مرذ

قد ذكرهذا الحديث فيما مضى واجبنا عن عذر هذه وهو على عادته يكرر الكلام مرات ونحن نجيبه فنقول ان المتواتر بين المسلمين ان عمر كان وزير الرسول صلى الله عليه وسلم و
صاحب مشاورته وكثيرا ما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقدم على اشيا فيمنعه عمر ويقول لا تفعل يا رسول الله فيسمع قوله وهذا فيما يتعلق برأي النبي فمنها انه
عزم في غزوة تبوك ان يدخل مشق ويحارب ملكها فقال عمر لا تفعل يا رسول الله فاطاع عمر وقبل رايه ومنها قصة الاسرى وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يشاوره في امره
فلما عزم على اخذ الفدية ورد الفضل الله تعالى في قوله ما كان للنبي ان يكون له اسرى ومنها امر الحجاب كان عمر يبالغ فيه حتى انزل الله تصديقه ومن مارس الاخبار
والاثار علم ان عمر كان له عند رسول الله صلى الله عليه وسلم هذا المقام والمنصب فجرى على عادته عند موت رسول الله فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم رايه في ترك الكتاب واما ما قال
انه شتم رسول الله صلى الله عليه وسلم فهذا من جهله باللغة وجرأته على الصحابة لانا قلنا ان الهجر كما بينا هو الكلام الذي يتكلم المريض به وليس هو الشتم وليس هو الشتم
وهذا المتعصب لا يعرف اللغة ويحسب انه من اساءة الادب كان عمر من احسن الناس ادبا بالنسبة الى رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلم المتدرب في الاخبار النبوي واقول
اما ما ذكره من تكرار المطالب فقد توجه مكررا واما ما ذكره من ان عمر كان وزير الرسول صلى الله عليه وسلم فممنوع وكونه صاحب المشورة مسلم لكن لتاليف قلبه
او استعمالا لما في باطنه من الغل والخلوص لا للاحتياج الى مشاورته كما مر واما ما ذكره من انه كان كثيرا ما يقدم رسول الله صلى الله عليه وسلم على الاشياء فيمنعه عمر ان اراد به انه كان
يمنع النبي عما عزم وتصمم على فعله من غير مشورة معه فهذا ممنوع كما سنبينه وان اراد انه كان يمنعه عن بعض ما شاوره معه فيه فهو مسلم لكن ليس ما نحن فيه من كتابة
الكتاب من هذا القبيل حتى يقاس عليه لان النبي لم يشاوره ولا غيره في كتابة الكتاب بل عزم عزما جزما غير مسبوق بشيء من المشورة على ان يكتب كتابا
لن يضلوا بعده ولا يجوز ان بعد عزم رسول الله صلى الله عليه وسلم على شيء كان لاحد ان يمنعه عنه كما يدل عليه قوله تعالى خطابا له صلى الله عليه وسلم فاذا عزمت فتوكل على الله وما ذكره من موافقات
عمر وصدره للمنع فيها عنه انما كان بعد مشاورة النبي معه كما في قصة الاسرى او على طريق العرض والالتماس كما في غيرها وقد وقع منه فيما نحن فيه على سبيل
الاستبداد والمهاجرة بالخلاف المحض ولهذا غضب رسول الله صلى الله عليه وسلم عليهم وقال لهم قوموا عني لا ينبغي التنازع عندي ولو كان منعه صلوات الله عليه عن مثل
ذلك على الوجه المذكور لما عاد الناصب لغضبه عنه وهذا انما هو على من يخاف غضب الله تعالى ورسوله ولا يكابر على الحق لا بالباطل كما قال عمر عند منعه
من منعه النبي عن الصلوة على ابن ابي الجوزي ما نقله عنه صاحب جامع الاصول من قوله فعجبت بعد من جرأتي على رسول الله صلى الله عليه وسلم يومئذ انتهى ولما ما
ذكره من ان معنى قول الشتم انه تكلم بكلام المريض فلا اساءة ادب مردود بما نقلناه سابقا عن شرح ابن حجر للبخاري من انه قال هو ما نقلنا في كتب اللغة
للشذ اولئك ان الهجر هو الهذيان ويطلق على كثرة الكلام الذي لا معول له انتهى وتفسيره بكلام المريض حيلة من الناصب لدفع التشنيع عن عمر كما مر ايضا فتدبر
ولا يذهب عليك انه ما ذكره الناصب من ان الامر بالحجاب قد نزل موافقا لرأي عمر كذب محض لما سينقله المصنف عن الجمع بين الصحيحين من ان الامر بالحجاب
انما نزل عند ما كشف عمر ستر سودة بنت زمعة زوجة النبي واخجلها وادل عليها اعين الناس حيث خرجت ليلا الى المصانع فتدبر قال المصنف رفع
الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين مسند ابي هريرة من افراد مسلم قال كنا قعودا حول رسول الله صلى الله عليه وسلم ومعنا ابو بكر وعمر في نفر فقام رسول الله صلى الله عليه وسلم من بين اظهرنا
فابطأ علينا حتى خشينا ان يقتطع دوننا وفزعنا فقمنا وكنت اول من فزع فخرجت ابتغي رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى اتيت حائطا للانصار لبني النجار فدرت
به هل اجد له بابا فلم اجد فاذا ربيع اي جدول يدخل في جوف حائط من خارجه فاحتفرت فدخلت على رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ابو هريرة فقلت نعم يا رسول الله
ما شانك قلت كنت بين اظهرنا فقمت فابطأت علينا فخشينا ان تقتطع دوننا ففزعنا فكنت اول من فزع فاتيت هذا الحائط فاحتفرت كما يحتفر
الثعلب وهؤلاء الناس ورائي فقال يا ابا هريرة واعطاني نعليه فقال اذهب بنعلي هاتين فمن لقيك من وراء هذا الحائط يشهد ان لا اله الا الله مستيقنا
بها قلبه فبشره بالجنة فكان اول من لقيت عمر بن الخطاب فقال ما هاتان النعلان يا ابا هريرة فقلت هذان نعلا رسول الله صلى الله عليه وسلم بعثني بهما من لقيت يشهد ان
لا اله الا الله مستيقنا بها قلبه بشرته بالجنة فضرب عمر بين ثديي فخررت لاستي فقال ارجع يا ابا هريرة فرجعت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فاجهشت بالبكاء
وركبني عمر فاذا هو على اثري فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما لك يا ابا هريرة قلت لقيت عمر فاخبرته بالذي بعثتني به فضرب بين ثديي ضربة خررت لاستي وقال ارجع فقال
رسول الله صلى الله عليه وسلم يا عمر ما حملك على ما صنعت فقال يا رسول الله بابي انت وامي ابعثت ابا هريرة بنعليك من لقي يشهد ان لا اله الا الله مستيقنا بها قلبه بشره بالجنة
قال نعم قال فلا تفعل فاني اخشى ان يتكل الناس عليها فخلهم يعملوا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم فخلهم فهذا رد من عمر على رسول الله صلى الله عليه وسلم واهانة لرسول الله صلى الله عليه وسلم حيث ضرب
ابا هريرة حتى صدم على استه ورجع الى رسول الله صلى الله عليه وسلم باكيا شاكيا مع انه لو كان شريكا له في الرسالة لم يحسن منه وقوع مثل هذا في حق اتباع رسول الله مع انه قد كان
يمكنه منع ابي هريرة عن اداء الرسالة والرجوع الى النبي بلطف فيبلغ غرضه معظما لرسول الله صلى الله عليه وسلم مع ان رسول الله صلى الله عليه وسلم انما قال ذلك بوحي من الله تعالى لقوله تعالى
وما ينطق عن الهوى ولان هذا اجزاء لتزكي على عمل لا يعلمه الا الله تعالى ولا نوجبه على الله تعالى لانه الحاكم في الجنة مع ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فيما رواه الحميدي في
الجمع بين الصحيحين مسند ابي ذر قال اتاني جبرئيل فبشرني ان من مات من امتك لا يشرك بالله شيئا دخل الجنة وفي رواية لم يدخل النار فهذا الحديث صحيح
عندهم فكيف استجاز عمر الرد على رسول الله صلى الله عليه وسلم وفيه في مسند عتبان بن مالك متفق عليه قال ان النبي قال ان الله قد حرم النار على من قال لا اله الا الله
يبتغي بذلك وجه الله واذا كان النبي قال ذلك في عدة مواطن كيف استجاز عمر فعل ما فعله بابي هريرة وقد روى عبد الله بن عباس وجابر وسهل بن حنيف
وابو وائل والقاضي عبد الجبار وابو علي الجبائي وابو مسلم الاصفهاني ويوسف الثعلبي والطبري والواقدي والزهري والبخاري والحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند
المسور بن مخرمة في حديث الصلح بين سهيل بن عمرو وبين النبي بالحديبية يقول فيه فقال عمر بن الخطاب فاتيت النبي فقلت له الست نبي الله حقا قال بلى قلت
السنا على الحق وعدونا على الباطل قال بلى قلت فلم نعطي الدنية في ديننا اذا قال اني رسول الله صلى الله عليه وسلم ولست اعصيه وهو ناصري قلت اوليس كنت تحدثنا انا

سنا في البيت فنطوف به قال عمر فاتيت ابا بكر فقلت يا ابا بكر اليس هذا نبي الله حقا قال بلى قلت السنا على الحق وعدونا على الباطل قال بلى قلت فلم نعطي
هذه الدنية في ديننا اذا قال ايها الرجل انه رسول الله صلى الله عليه وآله ولا يعصي ربه وهو ناصره فاستمسك بغرزه فوالله انه على الحق قلت اليس كان يحدثنا انه سياتي
البيت ويطوف به قال فاخبرك انه ياتيه العام قلت لا قال فانك اتيه ومطوف به هو وزاد الثعلبي في تفسيره عند ذكر سورة الفتح وغيره من الرواة ان عمر بن
الخطاب قال ما شككت منذ اسلمت الا يومئذ وهذا الحديث يدل على شك عمر والانكار على رسول الله صلى الله عليه وآله فيما فعل بامر الله ثم رجوعه الى ابي بكر حتى اجابه
ابو بكر بالتصحيح وكيف استجاز عمر ان يوبخ النبي صلى الله عليه وآله ويقول له عقيب قوله رسول الله صلى الله عليه وآله اني رسول الله ولست اعصيه وهو ناصري اليس كنت تحدثنا انا سناتي
البيت ونطوف به انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ما ما انكر ان عمر نهى ابا هريرة عن تبليغ الرسالة فاتفق العلماء على ان ذلك يدل على كمال علم
عمر وعلو منزلته عند رسول الله صلى الله عليه وآله حيث مكنه بعد الاعتراض وذلك ان النبي صلى الله عليه وآله بعث ابا هريرة مبشرا الناس بان التيقن في الشهادة كاف في دخول الجنة على
اي عمل كان خيرا او شرا وهذا يوجب ان الفاسق يعتمد ولا يتوب ويقول انا مستيقن بالشهادة وقد بشرني رسول الله صلى الله عليه وآله بدخول الجنة فلا ادع ما يشتهي من الفسق وكان كما يقال
والذنوب كان يؤدي هذا الى ترك الاعمال وكان رسول الله صلى الله عليه وآله حيث يبلغ هذا في مقام البسط والثقة بالتوحيد وانه كاف في النجاة اذا حصل كمال اليقين
بالتوحيد ينفي رين الذنوب لا يبقى معه شيء ولكن هذا المعنى لم يفهمه العامة لانهم يفهمون من اليقين ما هم عليه في الحال ان اليقين حال المشاهدة
ولهذا الكلام بسط لا يليق بهذا المقام فلما سمع عمر هذا الكلام من ابي هريرة علم انه صلى الله عليه وآله كان في مقام البسط والعامة لا يفهمون حقيقة هذا ولا يدركون ماهية
اليقين وانه كيف يتحقق في المرء فيحسبون ان ما هم عليه من الشهادة بالتوحيد هو اليقين الذي بشر رسول الله صلى الله عليه وآله بان صاحبه يدخل الجنة اذا كان متصفا
به وهذا يوجب ان يتكلوا ويتركوا العمل ولهذا لما ذكر عمر عذره عند رسول الله صلى الله عليه وآله تابع رايه وقال خلهم يعملوا وهذا يصدق ما ذكرنا قبله ان عمر كان له
هذا المنصب عند رسول الله صلى الله عليه وآله ومن حمل هذا من عمر على ترك الادب فهو من الرفضة المبتدعة الجهلة الذي لا يعلم حقيقة الحال فنقول له لو كان هذا اساءة
ادب منه مع رسول الله صلى الله عليه وآله لكان ينبغي ان يضرب عنقه ويامر عليا او احدا من الصحابة ان يضرب عنق عمر لنفاقه واساءته الادب لان رسول الله صلى الله عليه وآله كان
من عظم ما كان لا يقعد عن قتله ولو كان امثال هذه الامور صادرة عن عمر لاساءة الادب لكان متهما بالنفاق كعبد الله بن ابي سلول نعوذ بالله
من هذه الاعتقادات الفاسدة مع ان فعل عمر موافق لمذهب الاماميه فان جزاء الاعمال عندهم واجب على الله تعالى وليس الشهادة وحدها كافية في النجاة
من النار واما ما ذكر ان عمر اساء الادب على ابي هريرة حين ضربه حتى خر على استه فالجواب ان عمر كان امرا محتسبا وكان وزير الرسول الله صلى الله عليه وآله ولم يعد ضرب عمر
لابي هريرة من اساءة الادب وهذا كما يضرب الامراء والمقربون سائر الجنود ويامرونهم وينهونهم وربما كان ابو هريرة لم يمتنع من الاداء بمجرد نهي عمر حتى احوجه
الى الضرب وامثال هذا لا ينكره الا من يتتبع عورات الناس وقصد عمر في فعله معلوم وانه لم يرد بما فعله الا حفظ الاسلام ورعاية قواعد الدين واما ما ذكر من حديث
يوم الحديبية وان عمر قال للنبي صلى الله عليه وآله السنا على الحق وعدونا على الباطل فالجواب ان هذه شبهة دارت في خاطره واراد رفعها والجواب عنها فسال رسول الله صلى الله عليه وآله ثم
سال ابا بكر حتى ارتفع الشك من خاطره والانسان يعرض له امثال هذا الا تسمع قول الله تعالى في الرسل حتى اذا استياس الرسل وظنوا انهم قد كذبوا جاءهم نصرنا
الاية وطلب رفع الشك باي عبارة كانت لا يكون ترك الادب فعلم ان ما ذكر عمر ما ذكر للتوبيخ وتعنيف رسول الله صلى الله عليه وآله بل ذكر لدفع الشبهة ودفع التردد وهذا على
المؤمن المؤتمن ظاهر انتهى واقول الذين اتفقوا على ان ذلك يدل على علم عمر علماء سوء مجبولون على سوء الفهم والاكل في ضمن بعثهم منه انه صلى الله عليه وآله انما امر
عن ابي هريرة ذلك بعد اعتراض عمر لما راى من فظاظته وغلظته وجلافته مع ابي هريرة بل معاينته صلوات الله عليه واما ما ذكره من ان النبي صلى الله عليه وآله بعث ابا هريرة
مبشرا الناس بان التيقن بالشهادة كاف في دخول الجنة الخ فهو افتراء على الرسول صلى الله عليه وآله وكيف يجوز عاقل ان يتعين شهادة ان لا اله الا الله وحده بدون الشهادة
على نبوته ومتابعته كاف في ذلك فبالضرورة يعلم من سمع ذلك من العالم والعامي ان مراد النبي صلى الله عليه وآله ان الشهادة المذكورة مع لواحقها وشرايطها من الاقرار بالنبوة
وامتثال الاوامر والاجتناب عن النواهي موجب لدخول الجنة لا انها بمجردها موجب وهذا كما روي عن مولانا الرضا انه روى الحديث المذكور ثم قال بشرطها
وانا من شرايطها بل نقول ان قوله صلى الله عليه وآله مستيقنا بها يدل على اشتراط ما ذكرنا فان التيقن بوحدة الاله لا يتحقق الا مع الشهادة بنبوة نبيه صلى الله عليه وآله والاحتراز عن
مخالفة اوامره ونواهيه فلا يلزم اتكالهم على العمل كما زعمه عمر واتباعه وان قال لهم رسول الله صلى الله عليه وآله في الحديث المذكور ان الايمان بالله تعالى موجب للنجاة والدخول
في الجنة فقد اخبرهم ايضا بما يخوف عليهم من زوال الايمان ولو عند الموت وليس زوال الايمان الا بالمعاصي كما اشار اليه سبحانه وتعالى في قوله ثم كان عاقبة الذين
اساؤا السوءى ان كذبوا بايات الله فاعقبهم نفاقا في قلوبهم الى يوم يلقونه بما اخلفوا الله ما وعدوه وايضا انما يكف عن العمل بسبب تلك البشارة
من لا عقل له او لا رسوخ له في الدين فلا وجه لحرمان العقلاء الراسخين عن تلك البشارة لاجل شرذمة من الجهلاء المتساهلين كما قال تعالى يضل به كثيرا ويهدي
به كثيرا وما يضل به الا الفاسقين وبالجملة الذين يضلون السبيل بسبب تلك البشارة هم الضالون الذين لو لا تلك البشارة لضلوا واضلوا بكلام اخر
وسبب اخر فلا يجوز من الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وآله ان يجعلا اهل الهداية محرومين عن مستحقهم لاجل ما يتبع تخفيف من صيانة المحرومين عن الهداية لسلوكهم
سبيل الضلالة والغواية واما ما ذكره من ان النبي صلى الله عليه وآله اراد باليقين كمال الحاصل حال المشاهدة وان هذا المعنى لم يفهمه العامة ففيه ان النبي صلى الله عليه وآله انما يكلم
الناس على قدر عقولهم فيكون ذلك المعنى مراده في خبر البشير بل المراد ما ذكرناه فتبين ذلك فهو مع كونه صابه العالم والعامي لا يؤدي بهم الى ترك الاعمال
كما عرفت واما ما ذكره من ان عمر لما ذكر عذره عند رسول الله صلى الله عليه وآله تابع رايه وقال خلهم يعملوا ففيه ان ذلك لا يدل على متابعة رسول الله صلى الله عليه وآله لراي عمر بل على
طرحه لعمر اعراضه حيث قوله صلى الله عليه وآله خلهم دون قوله خلهم ان يعملوا اشارة الى ذلك وانما اضافه قوله ان يعملوا في كلام النبي من اضافات الناصب خفضه الله تعالى وما

فهو

لعنهم مانكرنا من الاشارة واما قوله وهذا يصدق ما ذكرنا قبل ان عمر كان له هذا المنصب فمردود بان ما ذكره قبل انما اخذ من هذه القضية وههنا يجعلها
دليلا عليه وهذا دلالة ان تلك الاعلى منصب لعظامة والجلالة كما عرفت واما ما ذكره من انه لو كان هذا اساءة ادب من عمر مع رسول الله صلعم لكان ينبغي
ان يضرب عنقه آه فنقول نعم كان ينبغي ذلك عنده صلعم دائما لكنه كان يحترز عن تشنيع الناس له بانه يقتل اصحابه كما رواه الناصب سابقا حيث قال فقد
ثبت في الصحاح ان عمر قال لرسول الله صلعم دعني اضرب عنق عبد الله بن ابي سلول حين ظهر نفاقه فقال لا يقال ان محمدا يقتل اصحابه الحديث او كان تجافى
الفتنة وعدم تمكن القوم له في ذلك كما يرشد اليه ما رواه الناصب سابقا عن صحيح مسلم في حديث عايشة من قصة الافك قالت قام رسول الله صلعم على المنبر فقال
من يعذرني من رجل قد بلغ اذاه في اهل بيتي فوالله ما علمت على اهلي الا خيرا ولقد ذكروا رجلا ما علمت عليه الا خيرا وما كان يدخل على اهلي الا معي فقام
سعد بن معاذ وقال اعذرك منه يا رسول الله صلعم ان كان من الاوس ضربنا عنقه وان كان من اخواننا من الخزرج امرتنا ففعلنا امرك قالت فقام سعد بن عبادة
وهو سيد الخزرج وكان رجلا صالحا ولكن احتملته الحمية فقال لسعد بن معاذ فقال لسعد بن عبادة كذبت لعمر الله لنقتلنه فانك منافق تجادل عن المنافقين
فثار الحيان الاوس والخزرج حتى هموا ان يقتتلوا ورسول الله صلعم قائم على المنبر فلم يزل رسول الله صلعم يخفضهم حتى سكتوا وسكت الحديث ويؤيد هذا
ايضا ما مر من حديث عدل فانك لم تعدل واما عد شهرة عمر بالنفاق عبد الله بن ابي سلول به فلعله لاجل انه لم يبلغ في ترشيح النفاق عنه مبلغه ولان الناس
كانوا يهابونه ويخافون الطعن فيه كما علم من معاملته مع النبي صلعم ومع اهل بيته عليهم السلام بعده والحديث المشهور عن حذيفة يدل على ان عمر كان
يخاف من ان يظهر حذيفة نفاقه على الناس واما ما ذكره من ان فعل عمر موافق لمذهب الامامية فوهم باطل لان ضرب عمر فيما نحن فيه انما هو مخالفة حكم النبي صلعم
وضرب ابي هريرة من غير ذنب والامامية يشنعون عليه فيها كما عرفت فكيف يكونون موافقين فيه وكذا توهم موافقة قوله لهم بعلوا لمذهب الامامية فان
مجرد هذا القول لا يدل على وجوب جزاء الاعمال عند عمر حتى يكون موافقا لمقالة الامامية واما ما ذكره من ان الشهادة وحدها ليست كافية في النجاة
من النار عند الامامية فمسلم لكن الامامية لم يفهموا من الحديث المذكور وحكم النبي صلعم بكفاية الشهادة وحده في النجاة كما فهمه عمر حتى يظهر الموافقة بينه و
بين الامامية فيه وبالجملة ان سوء الاستعداد الذاتي والاعوجاج الفطري لعمر قد وقع في الازل مخالفا للفطرة الصحيحة المستقيمة الحاصلة عناية من الله
للامامية وائمتهم عليهم السلام والموافقة انما يكون نادرا اتفاقيا واما ما ذكره من ان عمر كان اميرا جليلا ووزيرا لرسول الله صلعم ولم يبعد ضرب عمر لابي
هريرة من اساءة الادب كما يضرب الامراء والمقربون للسلاطين سائر الجنود آه فهذه سنة هرقلية كسروية بناء على ما ذكره الناصب سابقا من ان الخلفاء
لم يكونوا كالملوك الذين يتنافسون في الملك حاشاهم عن ذلك وكذا ينافي ما ذكره
اصحاب الناصب في جواب ما قاله الشيعة من انه ينبغي الامامة لعلي صلعم كيلا يخرج سلطان محمد صلعم عن قعر بيته حيث اجابوا بان هذه سنة هرقلية لا يجتمع النبوة
والامامة في بيت واحد بالجملة مثل هذا الضرب لم يكن سنة النبي صلعم ولا احد من خيار اصحابه فعلى الناصب شد من ذنب عمر ولعمري انه لو اعتذر عن
ذلك بان عمر لم يضرب ابا هريرة الا لاجل انه كان مشهورا بالكذب بين الصحابة كما اتضح من رواية الحميدي فظنه كاذبا مفتريا في رواية ذلك عن رسول الله
لكان اولى في حفظ حال عمر فتدبر واما ما ذكره من ان ما وقع عن عمر من الاعتراض على النبي صلعم يوم الحديبية كانت شبهة طرءت له فسأل رسول الله صلعم ثم سأل
ابا بكر حتى ارتفع الشك فمنظور لانه على تقدير وقوع الشك له في ذلك كان ينبغي ان يسأل ذلك عن غيره من الصحابة كما سأل عن ابي بكر بعد ذلك فلو لم
يقدروا على ازالة شكه لكان معذورا في الرجوع الى النبي صلعم والسؤال عنه لكن لا على اسلوب الرد والانكار الذي لا يخفى شناعته على اولي الابصار وقوله
في جواب عمر يا رسول الله صلعم ولست اعصيه وهو ناصري صريح في تاذي النبي صلعم عن ذلك الخطاب الصادر عن ابن الخطاب وكفى به دليلا على عدوله عن طريق
الصواب ومن العجب ان متصوفة الجمهور يقولون ان من شرايط المريد عدم الاعتراض على شيخه فيما يأتي به ثم يجوزون مقابلة الصحابة للنبي صلعم بمثل هذا
الهذيان ليغفرون عن عمر ايضا من درجات البصيرة على ما ذكره ابن قيم الحنبلي في شرح منازل السائرين ان يعلم المستبصر ان ما اخبر به الرسول صلعم صادر عن
حقيقة صادقة لا يخاف متبعها فيما بعد مكروها بل يكون امنا من عاقبة اتباعها اذ هي حق ومتبع الحق لا خوف عليه انتهى فعلم من اخلال عمر بهذه الدرجة
في الانكار على النبي صلعم انه لم يكن من اهل البصيرة والاستبصار وكفى بذلك سقوطه عن درجة الاعتبار وثانيا انه لو كان غرضه مجرد دفع الشك والشبهة دون
اساءة الادب فلم لم يطمئن قلبه بجواب النبي صلعم واطمان بجواب ابي بكر مع كونه عين ذلك الجواب وبهذا يعلم ان غرضه عن السؤال ثانيا عن ابي بكر انما كان بث
التشنيع على رسول الله صلعم واظهار ورود اعتراضه عليه والاستظهار بموافقة ابي بكر معه في ذلك فلما رأى ان ابا بكر لم يوافقه فيه سكت واما ما ذكره من ان
الانسان يعرض مثل هذا فمسلم لكن النواصب يدعون ان الاحد عن دعوى الجهالات واتصافه بصفات الانبياء والملائكة فلا جرم تستبعد مثل هذا عنه
ولو اعترف الناصب بانه على حد ما عرفه الامامية من كونه جلفا جافا جاهلا مستورا في اداء الجاهلية لما اعترضوا عليه بمثل ذلك ورأوه معذورا
في صدور ما هو اشد من ذلك عنه واما ما استشهد به من الاية الكريمة فلا يدل على جواز اساءة الادب في السؤال سيما عن نبي الله صلعم وهو ظاهر وغاية ما يدل
عليه الاية كما ذكر في تفسير النيشابوري وقوع الظن من الرسل المذكورين فيها وحمله العلماء على خطور ما يشبه الوسوسة وحديث النفس من عالم البشرية لا
على الظن الذي هو ترجيح احد الجانبين على الاخر لان الرسل اعرف الناس بالله تعالى وبان ميعاده مبرأ عن وصمة الاخلاف وقد يقال المراد ظن المرسل
اليهم ان الرسل كذبوا فيما وعدوا من النصر وعلى هذا لا دلالة في الاية على ما قصده الناصب اصلا فلا يتأتى له ان يقول انه اذا وقع الشك للرسل في انجاز
وعد الله تعالى فان وقع مثل ذلك لعمر كان معذورا بطريق الاولى على ان الكلام في انه يبعد جدا عمن له ادنى معرفة بحال النبي صلعم ان يقع منه فيه مثل ما وقع

عن عمر من ذلك الشك الملوم المشوم الذي لم يزل عنه بالتأمل حتى احتاج الى السؤال على وجه الشغب الخارج عن الادب عن النبي ص ثم عن ابي بكر حتى يزول عن عقله
واما ما ذكر من ان طلب رفع الشك ليس عيبا وكانت لا يكون ترك الادب فكلام صادر عن عين المكابرة والاعتبار بل تقول الادب في المناظرة وقد تقرر في اداب
التعليم والتعلم ان من اداب المتعلم ان لا ينكر على المعلم ولا يأمر عليه ولا يشير عليه بخلاف رأيه فيرى انه اعلم بالصواب بل ينقاد اليه في اموره كلها ويلقي اليه زمام امره
واشار ويذعن لنصحه ويجري مجرى رضاه وان خالف رأي نفسه وان يجله في خطابه وجوابه في غيبته وحضوره ولا يخاطبه بتاء الخطاب وكافه ولا يناديه من بعيد بل
يقول يا سيدي ويا استاذي وما اشبه ذلك ويخاطبه بصيغ الجمع تعظيما نحو ما تقولون في كذا وما رايكم في كذا وقلتم رضي الله عنكم او تقبل الله منكم الى غير ذلك
ولا يخفى ان عمر اهمل اكثر هذه الاداب المستحسن للمتعلم الاتيان بها مع المعلمين صونا لما صنف الاخلال بذلك مع ان ذلك لا يكون خارجا عن الاداب **قال**
المصنف رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين في مسند عايشة من المتفق عليه قالت ان رسول الله ص اعتم بالعشاء حتى ناداه عمر الصلوة نام النساء والصبيان فخرج
وقال ما كان لكم ان تبرزوا رسول الله ص على الصلوة وذلك حين صاح عمر بن الخطاب وقد قال الله تعالى لا ترفعوا اصواتكم فوق صوت النبي ولا تجهروا له بالقول
كجهر بعضكم لبعض ان تحبط اعمالكم وانتم لا تشعرون فجعل ذلك محبطا للعمل وقال الذين ينادونك من وراء الحجرات اكثرهم لا يعقلون ولو انهم صبروا حتى
تخرج اليهم لكان خيرا لهم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله تعالى اقول ما ذكر من رفع الصوت فوق صوت النبي فانه وارد في غير الصلوة واما الصلوة وانهاء النبي برفع الصوت
والاعلام فلا باس به والا لم يكن يجوز لبلال وساير المؤذنين ان يرفعوا اصواتهم بالاذان وقد صح ان بلالا كان اذا فرغ من الاذان ينادي عند حجرة
رسول الله ص الصلوة الصلوة والعجب انه يجعل هذا من باب رفع الصوت فوق صوت النبي ص فبلال على هذا التقدير وساير المؤذنين كان اعمالهم محبطا لانهم
ينادون الصلوة الصلوة وهذا من غرايب اعتراضاته الدالة على جهله وعناده انتهى **واقول** جميع ما ذكره ههنا تمحلات خارجة عن المبحث فان
كلام المصنف في رفع الصوت بما كان خارجا عن الاذان سيما ما يتضمن تعريض النبي بكسالة او تساهله في امر الصلوة وهو قول عمر صريحا على باب بيت النبي
نام النساء والصبيان فان هذه العبارة الملعونة ليست جزء الاذان ولا الاقامة ولم يسمع ارتكاب احد من مؤذني الاسلام لمثل هذا الكلام المتضمن للملام
في اعلام احد من العوام فضلا عن النبي المؤيد بان عينه تنام وقلبه لا ينام ولهذا تأذى النبي ص عن استماع ذلك الكلام المشتمل على التعريض والملام وقال
معرضا ما كان لكم ان تبرزوا رسول الله ص على الصلوة ولم يقل ما كان لكم ان تؤذنوا صائحا على ان الظاهر ان جواب الناصب الغبي من غرايب الاجوبة التي
لا ارتباط لها اصلا بالسؤال ويستدل منه على عجزه عن رفع الاشكال وقصوره عن فهم المقال كما لا يخفى على من تامل ادنى تامل في حقيقة الحال والذي يدل
على ان الاية عامة ما رواه الشيخ شهاب الدين احمد بن محمد القسطلاني الشافعي ان ابا جعفر منصور الدوانيقي ناظر مالكا في مسجد رسول الله ص فقال له مالك يا امير
المؤمنين لا ترفع صوتك في هذا المسجد فان الله عز وجل ادب قوما فقال لا ترفعوا اصواتكم فوق صوت النبي الاية وان حرمته ميتا كحرمته حيا فاستكان لها
ابو جعفر انتهى ثم قال واذا كان رفع الاصوات فوق صوته موجبا لحبوط الاعمال فما الظن برفع الاراء ونتايج الافكار على سنته وما جاء به انتهى **قال**
المصنف رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين للحميدي في مسند عبد الله بن عمر بن الخطاب انه لما توفي عبد الله بن ابي سلول جاء ابنه عبد الله بن عبد الله الى رسول الله ص فقال
رسول الله ص ليصلي عليه فقام عمر فاخذ بثوب رسول الله ص فقال يا رسول الله ص اتصلي عليه وقد نهاك ربك ان تصلي عليه فقال رسول الله ص انما خيرني الله
تعالى فقال استغفر لهم او لا تستغفر لهم ان تستغفر لهم سبعين مرة وسازيد على السبعين قال انه منافق فصلى عليه وهذا رد على النبي انتهى **وقال** الناصب خفضه الله
اقول غير الحديث عن صورته والصواب من رواية الصحاح ان عمر قال لرسول الله ص اتصلي عليه وهو قال يوم كذا وكذا وفعل كذا وكذا وطفق يعد مثالبه وما ظهر عليه
من نفاقه فقال رسول الله ص دعني فانا مامور مخير فصلى عليه فانزل الله تعالى تصديقا لفعل عمر ونهيه عن الصلوة عليه قوله تعالى ولا تصل على احد منهم مات
ابدا ولا تقم على قبره الاية وهذا من مناقب عمر حيث وافقه الله تعالى في منعه فعله وانزل على تصديق قوله القران وهذا الرجل يذكر هذه المنقبة العظيمة من مثالبه
ومطاعنه وهذا ايضا يدل على ما ذكرنا ان عمر كان جريا في المشاورات وكان رسول الله ص اعطاه هذا المقام انتهى **واقول** ان المصنف لم يغير صورة الحديث
وانما الذي نقله الناصب صورة حديث اخر في هذا المعنى ولو سلم فقد جوز الجمهور نقل الحديث بالمعنى فلا يكون خارجا عن صوب الصواب مع ان ما رواه الناصب زيادة
لفظ يدل على زيادة تنفير النبي ص عن مقالة عمر وهو قوله دعني فانهم على ان مبالغة عمر في ذلك المنع انما كان دعما للانصار وارغاما لهم لا لاجل غيرة الدين واذلال
المنافقين واما ما ذكره من ان الله تعالى وافق عمر في ذلك فانزل على تصديقه القران الخ ففيه ان الاية في جواز الصلوة على المنافقين لم يكن مبهما امر عبد الله تعالى فلعلها فيه
لاجله بين النبي وعمر حتى يقال ان الله تعالى رجح قول عمر وانزل القران على تصديقه وموافقته وتكذيب النبي ومخالفته كما يشعر به كلام الناصب خذله الله تعالى و
العجب ان الناصب لا يعد من مطاعن عمر مخالفته الصريحة لامر الله تعالى في منع النبي عما كان مامورا به ويعد موافقة اللفظ لما تعافى من مناقبه مع قيام احتمال
ان الله تعالى لما علم فظاظة عمر وسوء ادبه وجرأته على الله تعالى ورسوله وانه يؤذي النبي بعد ذلك ايضا اذا صلى على منافق اخر اقتضى حكمته تعالى وعنايته الى النبي
دفع شره واسائته في الابعد بنهيه عن ذلك الحكم والله اعلم ويؤيد هذا ما سبق في تفضيح قوله ان الرجل يهجم من اعتراضه في هذا المقام بما نقله عن صاحب
جامع الاصول من قوله فعجبت بعد من جرأتي على رسول الله ص انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين من مسند عايشة قالت كان ازواج
رسول الله ص يخرجن ليلا الى ليل قبل المناصع فخرجت سودة بنت زمعة فرآها عمر وهو في المجلس فقال عرفتك يا سودة فنزلت اية الحجاب عقيب ذلك وهو يدل
على سوء ادب عمر حيث كشف ستر زوجة النبي ودل عليها اعين الناس وخجلها وما قصدت بخروجها ليلا الا الاستتار عن الناس وصيانة نفسها واي
ضرورة دعت الى تخجيلها حتى اوجب ذلك نزول اية الحجاب انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول هذا يدل على كمال غيرة عمر وشدة اهتمامه في حفظ ستر ازواج النبي

يعني هو المستان في سورة الاحزاب بانها الذين امنوا لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم الى قوله تعالى واذا سألتموهن متاعا فسئلوهن من وراء حجاب

ولهذا قال عرفناك يا سودة والمراد ان الخروج بالليل ايضا يوجب معرفة الناس ولهذا كان الاستتار فينبغي ان يتحرزن عن الخروج بالليل ايضا الا ترى ان الله
تعالى انزل عقيب هذا اية الحجاب وهذا موافقة لعمر وهو من مناقبه ولو لم يكن هذا العمل من عمر مقبولا عند الله لا انزل عقيبه تاديبا لعمر وتوبيخا له على ما فعل لا
انه ينزل ما يكون تصديقا لمقالته وموافقة اياه وهذا ظاهر على غير المتعصب انتهى **واقول** الحديث صريح في ان ازواج النبي صلى الله عليه وآله انما كانوا يخرجن الى المصانع
في الليل والغلس الذي لا يعرفن فيه لاختلاط الظلمة وانما عرف عمر سودة في تلك الليلة بعلامات جسمها وداعيها كطول قامتها وضخامة جسمها على
ما روي في تفسير سورة الاحزاب من جامع الاصول واخبار ونسوانها اياه كما يعرف احد امة او اخته مثلا في ليل مظلم من سماع كلامها او من اسلوب مشيها او
لباسها الى غير ذلك ومن البين ان مثل ذلك لا ينافي الغيرة ولا الحياء لان الليل حجاب وستر في نفسه كما اشرنا اليه سابقا فظهر ان غرض عمر من اظهار لسودة
معرفته اياها انما كان ايهامها وتعليل خروجها بامر خارج عن الصواب لا المنافاة بالحجاب كما يدل عليه سوق الخطاب في ما رواه ابن حجر في صواعقه من انه قال
زينب لعمر في ذلك هكذا تقول علينا والوحي ينزل في بيوتنا فالظاهر انه لاجل سد باب مثل تلك الاتهام الصادر عن عمر في ذلك المقام نزلت اية الحجاب لا لانه
راى التضييق في الحجاب اقرب الى الصواب لو كان عمر صاحب مثل هذه الغيرة لمنع امراته عاتكة بنت زيد بن عمرو بن نفيل عن شهود الصلوة جماعة في ضوء النهار
وقد روى شهودها الجماعة ابن حزم في كتابه عن الزهري حتى روى انه طعن وهي في المسجد مع ان الاجماع منعقد على ان شهود النساء الجماعة ليس واجبا
وكان نساء النبي صلى الله عليه وآله لا يخرجن الى المسجد ولكن تصلين بصلوته عليه السلام في المسجد كفى في بطلان ما ذكره من ان غيرة عمر كان اشد من النبي في ذلك ما روي
في المشهور من قوله صلى الله عليه وآله ان سعدا لغيور وانا اغير من سعد بن عبادة وانا اغير منهما انتهى على ان ما نقله المصنف هنا من نزول اية الحجاب بعد ذلك انما وقع
على وفق بعض رواياتهم ولا ينافي رواية اخرى مذكورة في هذا المقام من جامع الاصول ما يخالف ذلك حيث روي انه لما اشتكت سودة عن عمر في ذلك واوحى الله
تعالى الى النبي صلى الله عليه وآله فقال لها انه قد اذن لكن ان تخرجن لحاجتكن قال هشام اخرجه البخاري ومسلم انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين في مسند
جابر بن عبد الله في المتفق عليه قال جابر ان اباه قتل يوم احد شهيدا فاشتد الغرماء في حقوقهم فاتيت رسول الله صلى الله عليه وآله فكلمته فسالهم ان يقبلوا ثمر حايطي ويحللوا
ابي فلم يوافقوه فلم يعطهم رسول الله صلى الله عليه وآله ثمر حايطي ولم يكسره لهم ولكن قال ساغدو عليك غدا فغدا علينا رسول الله صلى الله عليه وآله حين اصبح فطاف في الحايط ودعا في ثمرها بالبركة
فجذذتها فقضيتهم حقوقهم وبقي لنا من ثمرها بقية ثم جئت رسول الله صلى الله عليه وآله فاخبرته بذلك فقال رسول الله صلى الله عليه وآله لعمر وهو جالس اسمع يا عمر فقال عمر الا يكن قد علمنا
انك رسول الله صلى الله عليه وآله وهذا يدل على ان النبي صلى الله عليه وآله كان سيئ الراي فيه ولهذا امره بالسماع واجاب عمر بانا ان لم يك قد علمنا انك رسول الله صلى الله عليه وآله فانك رسول الله صلى الله عليه وآله
انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول الصحيح في هذا الخبر ان عمر لم يكن حاضرا وقال رسول الله صلى الله عليه وآله لجابر اخبر عمر فاخبر جابر عمر فقال اشهد انه رسول الله صلى الله عليه وآله
وسر هذا الامر بالاخبار ان عمر كان سبب ظهور الايات فامره باخباره وان كان فالرواية كما ذكره فهو ايضا في هذا المعنى لا ان عمر كان شاكا في رسالة رسول الله
ولا ان النبي كان سيئ الراي فيه نعوذ بالله من هذه الاعتقادات الفاسدة في حق اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله انتهى **واقول** ما حكى بعضهم خبر ليس في الصحاح
والضعاف عين ولا اثر بل هو مما اخترعه الناصب ترويجا لمرامه فلا يلتفت اليه واما ما ذكره من الرواية ان كان كما ذكر فهو ايضا في هذا المعنى فهو مكابرة
على الموضوعات اللغوية ويلزم منه ان يكون جميع ما في الدنيا من العبارات المتخالفة في اللفظ والمعنى معنى واحدا فينبغي ان يكون المعنى فيه الطعن على عمر كما هو صريح
الحديث وقد فهمه المصنف قدس سره **قال** المصنف رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين في مسند انس بن مالك قال ان رسول الله صلى الله عليه وآله شاور حين بلغه اقبال ابي
سفيان قال فتكلم ابو بكر فاعرض عنه ثم تكلم عمر فاعرض عنه وهذا يدل على سقوط منزلتهما عنده وقد ظهر بذلك كذب من اعتذر عنهما في ترك القتال
ببدر وقال انهما كانا واحدهما مع النبي في العريش يستشفي برايهما فمن لم يسمع قولهما في ابتداء الحال كيف يستشيرهما حالة الحرب وقد اعترض ابو هاشم الجبائي
فقال ايجوز ان يخالف النبي فيما يامر به ثم اجاب فقال اما ما كان على طريق الوحي فليس يجوز مخالفته على وجه من الوجوه واما ما كان على طريق الراي
فسبيله فيه سبيل الائمة في انه لا يجوز ان يخالف في ذلك حال حيوته ويجوز بعد وفاته والدليل على ذلك انه امر اسامة بن زيد ان يخرج باصحابه في الوجه
الذي بعثه فيهم فاقام اسامة عليه وقال لم اكن لاسال عنك الركب وكذلك ابو بكر استرجع عمر ولا كان لابي بكر استرجاع عمر وهذا قول يجوز مخالفة النبي
والله تعالى قد امر بطاعته وحرم مخالفته ثم كيف يجيب بجواز المخالفة بعد الموت لا حال الحيوة ويستدل عليه بفعل اسامة وابي بكر وعمر وحال مخالفتهم انما كان
في حيوة الرسول ولهذا قال اسامة لم اكن لاسئل عنك الركب وهذا يدل على المخالفة في الحيوة وبعد الموت فاي وقت يجب القبول منه وكيف يجوز لهؤلاء القوم
ان يستدلوا على جواز مخالفة الرسول عليه الصلوة والسلام بفعل اسامة وابي بكر وعمر انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول كان وقعة بدر من غير عزم
من رسول الله صلى الله عليه وآله على القتال وخرج ليتلقى عير ابي سفيان فلما علم قريش بخبره خرجوا عازمين على القتال وكان صلى الله عليه وآله بايع الانصار وبايعوه على ان يحموه في
المدينة ويدفعوا عنه بما يدفعون به عن عيالهم ولم يبايعوا على ان يقاتلوا معه في اي موقف كان فلما خرج قريش وسمع رسول الله صلى الله عليه وآله بخبرهم اراد ان ينظر ان
الانصار يوافقونه ان قاتل قريشا او لا يوافقونه لانهم لم يبايعوا على الخروج اليهم والمقاتلة معهم فاعرض رسول الله صلى الله عليه وآله وكذا عمر قال الراي الخروج فاعرض
رسول الله صلى الله عليه وآله وسر الاعراض انه يريد ان الانصار يتكلمون في هذا الامر فانه كان من المعلوم ان ابا بكر وعمر يوافقونه في القتال والغرض استفسار حال
الانصار ليعلم ما عندهم من الراي ولهذا لما تكلم مقداد بن الاسود بالكلام الدال على الموافقة اعرض وقال ايها الناس ما الراي فقام اليه سعد بن معاذ
وقال كانك تريدنا يا رسول الله قال نعم فقال بايعناك ونوافقك في القتال وقال ما قال فسر بذلك رسول الله صلى الله عليه وآله وسار الى قريش هذا سر الاعراض
وهذا الرجل اما جاهل بالاخبار او متجاهل للتعصب نعوذ بالله وهذا الاعراض لهذا الامر لا للمنع ان يستشير رسول الله صلى الله عليه وآله في العريش براي ابي بكر وحاصل الكلام

منه والله اغير

ان هذا الرجل ما يدعي ابدعي ان رسول الله ص لم يكن يشاور ابا بكر ولا عمر في الامور فهذا امر باطل ودعوى كاذبة مخالفة للمتواتر المعلوم لان ابا بكر وعمر كانا
وزيري رسول الله ص ولم يصدر رسول الله ص عن امر الا برايهما ومن خالف هذا فهو كابر للمعلوم بالتواتر ولما هو جار مجرى الضروريات من الدين وما
ذكر من ابي هاشم في جواز مخالفة رسول الله ص فهذا مذهب لم يقل به اهل السنة والجماعة والمذهب انه لم يجز مخالفة رسول الله ص في حال حيوته ولا بعد موته
نعم يجوز ان يقال له فيما لا يكون بطريق الوحي افعل كذا ولا تفعل كذا على سبيل المشاورة لان الله تعالى قال وشاورهم في الامر والمشاورة لاجل ان يقول افعل ولا
تفعل والا فاية المشاورة كما كان يفعل عمر فان واقوى ذلك القول لاي النبي ص فذلك لا يجب الرجوع الى امره وموافقته وطاعته فيما امر ونهى انتهى
واقول قد زاد الناصب في نقض تقرير الواقعة ترويجا لغرضه الفاسد وترغيبا لمتاعه الكاسد فلنذكر تقريرها على وجه ذكر في تفسير النيشابوري ففضه اقدم
من اهل السنة وعلى وجه نقلها علماء الامامية حتى يتبين سريرة الحال وجلية المقال فنقول قال النيشابوري ان قريشا قبلت من الشام فيها
تجارة عظيمة ومعهم اربعون راكبا منهم ابو سفيان وعمرو بن العاص وعمرو بن هشام فاخبر جبرئيل ع رسول الله ص فاخبر المسلمين فاعجبهم تلقي العير لكثرة
الخير وقلة القوم فلما خرجوا بلغ اهل مكة خبر خروجهم فنادى ابو جهل فوق الكعبة يا اهل مكة النجاء النجاء على كل صعب وذلول عيركم اموالكم ان اصابها
محمد لن تفلحوا ابدا بعدها وقد رات اخت العباس بن عبد المطلب رؤيا فقالت لاخيها اني رايت عجبا رايت كان ملكا نزل من السماء فاخذ صخرة من
الجبل فرمى بها فلم يبق بيت من بيوت مكة الا اصابها حجر من تلك الصخرة فحدث بها عباس فقال ابو جهل ما يرضى رجالكم ان يتنبؤا حتى تنبأ نساؤكم
فخرج ابو جهل بجميع اهل مكة وهم النفير على ما قيل في المثل السائر لا في العير ولا في النفير فقيل له ان العير اخذت طريق الساحل ونجت فارجع بالناس الى
مكة فقال لا والله لا يكون ذلك ابدا حتى ننحر الجزور ونشرب الخمور ونقيم القينات والمعازف ببدر فيتسامع جميع العرب بمخرجنا وان محمدا لم يصب العير فمضى
بهم الى بدر ونزل جبرئيل ع وقال يا محمد ان الله وعدكم احدى الطائفتين اما العير واما قريش واستشار النبي ص اصحابه فقال ما تقولون ان القوم قد خرجوا
من مكة على كل صعب وذلول فالعير احب اليكم ام النفير قالوا العير احب الينا من لقاء العدو فتغير وجه رسول الله ص ثم رد عليهم فقال ان العير قد مضت
على ساحل البحر وهذا ابو جهل قد اقبل فقالوا يا رسول الله عليك بالعير ودع العدو فقام عند غضب رسول الله ص ابو بكر وعمر واحسنا الى الكلام ثم
قام سعد بن عبادة فقال انظر الى امرك وامض فوالله لو سرت الى عدن ما تخلف عنك رجل من الانصار ثم قال المقداد بن عمرو يا رسول الله ص
امض لما امرك الله فانا معك حيث ما احببت لا نقول لك كما قال بنو اسرائيل لموسى اذهب انت وربك فقاتلا انا ههنا قاعدون ولكن اذهب انت
وربك فقاتلا انا معكما مقاتلون ما دامت عين منا تطرف فضحك رسول الله ص ثم قال اشيروا علي ايها الناس وهو يريد الانصار لانهم قالوا
حين بايعوه على العقبة انا براء من ذمامك حتى تصل الى ديارنا فاذا وصلت فانت في ذمامنا نمنعك مما نمنع منه ابناءنا ونساءنا فكان النبي ص
يتخوف ان لا يكون الانصار يرون عليهم نصرته الا على عدو دهمهم بالمدينة فقام سعد بن معاذ فقال لكانك تريدنا يا رسول الله ص قال اجل قال قد امنا
بك وصدقناك وشهدنا ان ما جئت به هو الحق واعطيناك على ذلك عهودنا ومواثيقنا على السمع والطاعة فامض يا رسول الله ص لما اردت فوالذي
بعثك بالحق لو استعرضت بنا هذا البحر فخضته لخضناه معك ما تخلف منا رجل واحد وما نكره ان يلقى عدونا انا لصبر عند الحرب صبر عند اللقاء
ولعل الله يريك منا ما تقر به عينك فسر بنا على بركة الله ففرح رسول الله ص ونشطه قوله ثم قال سيروا على بركة الله فابشروا فان الله قد وعدني احدى
الطائفتين والله كاني انظر الى مصارع القوم انتهى وقال بعض فضلاء الامامية في تفسير آيات الاحكام روي ان كرز بن الجابر الفهري اغار على سرح
المدينة حتى بلغ الصفراء فركب النبي ص وتبعه فسبق منه ورجع النبي ص الى المدينة واقام بها سنة واقبل ابو سفيان من الشام في عير من قريش فيها
لطيمة يصحبه اربعون راكبا من اشراف قريش منهم العمرو بن العاص وابن هشام فاخبر جبرئيل ع النبي ص بذلك فخرج ص مع جمع من المهاجرين والانصار
واخبرهم بكثرة المال وقلة العدو فلما سمع ابو سفيان ذلك استاجر ضمضم بن عمرو فبعثه الى مكة وصحبه الشيطان في اثناء طريقه في صورة سراقة بن
جعشم فاتيا مكة وقال لهم الشيطان ان محمدا قد عرض لعيركم ولا غالب لكم اليوم من الناس واني جار لكم فغضب اهل مكة وانتدبوا وتنادوا وقالوا
ان لا يتخلف عن النفير احد الا هدمنا داره واستبحناه فخرج ابو جهل بجميع مكة وهم النفير فاخبر ان العير قد اخذت طريق الساحل فقيل له ان العير قد
نجت فارجع الناس فقال لا والله لا كان ذلك حتى ننحر الجزور ونشرب الخمور ونقيم المعازف والقينات ببدر فيتسامع العرب بمخرجنا وان محمدا لم
يصب العير وانا قد غضضناه فمضى بهم الى بدر وسبقت العير رسول الله ص فنزل جبرئيل ع وقال ان الله وعدكم احدى الطائفتين فاستشار النبي ص
اصحابه فاختاروا العير فتغير وجه رسول الله ص لذلك ثم رد عليهم فاختاروا ما اختاروه اولا فازداد غضب رسول الله ص فقام سعد بن عبادة
فقال انظر امرك وامض لشانك فوالله لو سرت بنا الى عدن ما تخلف عنك رجل منا عصابة الانصار وفي رواية لو استعرضت بنا هذا البحر لخضناه
معك ما تخلف منا رجل واحد ولعل الله يريك منا ما تقر به عينك فسر بنا على بركة الله ثم قال المقداد بن عمرو والله لو امرتنا ان نخوض جمر الغضا
وشوك الهراس لخضنا معك لا نقول كما قال بنو اسرائيل اذهب انت وربك فقاتلا انا ههنا قاعدون بل نقول امض لما امرك ربك فانا معك
مقاتلون ما دامت منا عين تطرف فذهب غيظ رسول الله ص فضحك سرورا بذلك فقال سيروا على بركة الله وابشروا بذلك فان الله وعدني
احدى الطائفتين والله لكاني انظر الى مصارع القوم انتهى ولقد ظهر بذلك ان النبي ص كان طالبا لموافقة من الانصار وطلبها من المهاجرين وانه
لا بد في ذلك ان ذكره الناصب من اعراض النبي ص عن ابي بكر وعمر عند الاستشارة فان الروايتان صريحتان في انه استشار اولا عن جميع اصحابه

والنبي

وانه انما تغير وجهه وبتعليهم لما راى من اصرار اكابرهم على القتال به ص لا لان السؤال ولا كان عن الانصار فقط وانه ص اعرض عن ابي بكر وعمر عند ما ردوه

بالجواب لعدم نفعه لما بغرضه ص كما موهه الناصب بكذا ظهر فساد ما استدل به الناصب على عوام الكاذبين بقوله لهذا لما تكلم مقداد بن الاسود بالكلام الدال

على الموافقة الخ عرفت ان الروايتان صريحتان ايضا في انه لما قال مقداد ذلك ضحك رسول الله ص وفي البخاري عن الراوي انه لما قال مقداد ذلك رايت النبي

اشرق وجهه وسره وايضا ما اشتمل عليه الروايتان من اظهار سعد بن عبادة سيد الانصار موافقة سيد الانبياء ص قبل اظهار مقداد ذلك وقبل

تبشيره ص من عموم الناس بقوله للتبشير واعلى ايها الناس يدل على كذب ما ذكره من التبشير لما اجابه سيد الانصار قبل ذلك ما اظهار الموافقة لم يبق عمر خفا

بعد ذلك الى الاستشارة عن الاتباع وهو ظاهر ويتضح من هذا ان مراده ص بقوله للتبشير واعلى ايها الناس عموم عوام الناس اجمعين عليه صلوات الله

عليه لا يخصص لغير الخصوص من الانصار كما زعمه الراوي لذلك فلهذا الامر عند رواية الامامية عن ذلك عين ولا اثر والمتفق عليه بين الطائفتين اولى

بالاعتبار واما ما ذكره من حاصل الكلام فلا محل لهما ولا فلانه اهمل فيه الشق الاخر من الترديد الذي اتى به واما ثانيا فلانا نختار هذا الشق ونمنع

بعض ما ذكره فيه ونمنع بعض الاخر فنقول مسلم انه ص كان ذلك وانه ص اراد ابا بكر وعمر وغيرهما من الاصحاب لم ينكر الخصم لكن نمنع انهما كانا وزيري رسول الله ص

لم يبعد رسول الله ص عن الامر الا برايهما والسند ما صرح به في الروايتين من اعراضه ص عنهما عند المشاورة بل نعتقدان من ظن ان النبي ص لم يكن يصدر عن

امر مهم الا برايهما كان على حد الكفر نعوذ بالله منه وكيف لا يكون كذلك مع ما تواتر من صدور الخبط والخطأ عنهما واعترافهما باعتراء الشيطان لهما

ولو عرف الناصب قدر النبوة ومرتبته عند الله تعالى لا يستحي من الكذب عليه بمثل ذلك ولم ينصر الباطل بما هو ابطل منه والحمد لله على سلامتنا من عظيم

ما ابتلوا به من المجاهرة بالباطل الذميم ومعارضة الحق بالكلام السخيف الوخيم **قال** المصنف رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين قال قال النبي ص

رايتني دخلت الجنة فاذا انا بالرميصاء امراة ابي طلحة فسمعت خشفة فقلت من هذا فقال هذا بلال فرايت قصرا بفنائه جارية فقلت لمن هذا فقالوا

لعمر بن الخطاب فاردت ان ادخله فانظر اليه فذكرت غيرتك فوليت مدبرا فبكى عمر وقال عليك اغار يا رسول الله ص وكيف يجوزون ان يرووا مثل هذا

الخبر واي عقل يدل على ان الرميصاء وبلالا يدخلان الجنة قبل النبي ص ثم قوله ص ذكرت غيرتك يعطي ان عمر كان يعتقد جواز وقوع الفاحشة من النبي ص

في الجنة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول في هذا الفصل استدل بما يشبه ما ينبغي ان يضحك عليه الضاحكون ويبكي عليه الباكون فانه قال اي

عقل يدل على ان الرميصاء وبلالا يدخلان الجنة قبل النبي ص وهذا يدل على انه لم يفرق بين النوم واليقظة ورؤيا النبي ص انه دخل الجنة وكان فيه

الرميصاء وبلال لا انهما دخلا قبل النبي ص الجنة يوم القيمة في اليقظة وهذا غاية الجهل ومما ينبغي ان يتخذه الظرفاء ضحكة ثم قال ان ما ذكر رسول الله انه ذكر

غيرة عمر يدل على اعتقاد عمر لجواز وقوع الفاحشة عن النبي ص في الجنة وهو يعلم ان الجنة لا يكون فيها الفاحشة وهذا امر من امور الرؤيا وهل يثبت

به شيء وقد اتفق ان رسول الله ص ذكر غيرة عمر في الرؤيا ثم حكاه له ومن كان من اهل الرؤيا يعلم انه يتفق الاراء والخيالات للرائي بما شاهده وعلمه

في اليقظة ثم ان عمر اجاب بان اغار عليك يا رسول الله ولم لا يجعل هذا جوابا للدفع اعتقاد جواز الفاحشة وبالجملة ذهب التعصب بهذا الرجل فيما هذا

عجيبا حتى الحق بالجهال واهل الضلال نعوذ بالله من سوء التعصب والجدال في ابطال الحق انتهى **واقول** هذا الحديث مما رواه الحميدي وغيره كابن حجر في

صواعقه في فضايل عمر فلو لم يكن ما تضمنه من المنام مطابقا للوجود لم يكن فيه فضيلة وايضا منامات الانبياء كلها صادقة كما اخرج عنه صاحب المشكوة وروى

في المشكوة من المتفق عليه عن عائشة قالت اول ما بدئ به رسول الله ص من الوحي الرؤيا الصادقة في النوم وكان لا يرى رؤيا الا جاءت مثل فلق الصبح انتهى وهكذا

كان رؤيا في بدو النبوة مما دفلم يمكن ان يكون في اثناءها وحين نبوته كاذبا او محتملا وروى مسلم في صحيحه من عدة طرق ان الرؤيا جزء من ستة واربعين

جزءا من النبوة وروى مسلم ايضا وغيره عن النبي ص انه قال من راني في المنام فقد راني فان الشيطان لا يتمثل بي فاذا انضم الحديث المذكور ان النبي ص راى نفسه

في المنام على الوجه المذكور لزم صدقه واذا صدق ذلك لزم صدق ما راه مقارنا له من دخول الرميصاء وبلال قبله في الجنة واعتقاد عمر في شانه ص ما لا

يليق بجنابه لما تقرر واشتهر ان النوم لا يكون نصفه صادقا ونصفه كاذبا فما ذكره الناصب من انه لا يثبت شيء بالمنام من قبيل اضغاث الاحلام فليضحك

قليلا وليبك كثيرا **قال** المصنف رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين ان عمر قال يوم مات رسول الله ص والله ما مات رسول الله ص حتى يكون اخرنا وفيه

عن عائشة من افراد البخاري ان رسول الله ص مات وابو بكر بالسنح يعني بالعالية فقام عمر يقول والله ما مات رسول الله ص وقال عمر ما كان يقع في نفسي الا ذاك

وليبعثنه الله فليقطعن ايدي قوم وارجلهم فجاء ابو بكر فكشف عن وجه رسول الله ص وعرف انه قد مات وقد روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين اعتذار

عمر عن ذلك من افراد البخاري عن انس انه سمع خطبة عمر بن الخطاب الاخيرة حين جلس على منبر رسول الله ص وذلك الغد من يوم توفي رسول الله ص فتشهد

وابو بكر صامت لا يتكلم وقال عمر اما بعد فاني قلت لكم امس مقالة ما كانت في كتاب انزله الله ولا في عهد عهده الي رسول الله ص ولكني ارجو ان يعيش حتى

يدبرنا وهذا اعتراف منه صريح بانه تعمد قول ما ليس في الكتاب ولا في سنة النبي ص وانه كان مخطيا فيه ثم اعتذر بانه رجا ان يعيش النبي ص في زمانه ويدبره وكل

هذا اضطراب انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول قد سبق الجواب عن هذا الاعتراض وان عمر اعتراه ما اعتراه للدهشة لموت رسول الله ص اعقله

عن جواز الموت فان المحب المفرط الشايق لا يجوز موت حبيبه ويضطرب في منكر موته وهذا باب من تجاهل العارف لفرط الدهشة ثم لما سكن اضطرابه اعتذر

بما اعتذر واعترف بانه خطاء في عدم جواز الموت والاعتذار عن الخطأ صواب عند اولي الالباب انتهى **واقول** قد اسبقنا ما في جوابه من الخلل

بينا ان النسبة المحبة المفرطة والدهشة الى عمر الذي اعتذر له انه لم يجوز الموت للنبي ص ينافي ما سبق من تجويزه الهذيان عليه ص بل تجويزه الموت عليه عند منع الكتاب

هذا الكلام ... الناصب [illegible]

وروى مسلم ... عن رسول الله ... [illegible]

بقوله حسبنا كتاب الله ظهر ان معناه ان كتاب الله يكفي بعد موت النبي بل قوله حسبنا كتاب الله ينافي اظهاره ههنا الاحتياج الى النبي لتدبير الامر كما لا يخفى

واما ما اتى به الناصب ههنا من حديث جهالة عمر فذلك من باب تجاهل العارف فهو اما من تجاهل العارف او من جملة تجاهل العارف اذ المعروف في مقام

تجاهل العارف الاقتصار على مجرد اظهار الجهل بالمعلوم ولا تهديد العالم القائل بذلك المعلوم بالقتل وقطع الايدي والارجل والعزم على تعزير ذلك فيهم

كما فعله عمر ولهذا ترى من تكلم في اسلوب هذا الباب انشد قوله شعر ايا شجر الخابور مالك مورقا كانك لم تجزع على ابن طريف **واقول** انه تجاهل

مع علمه بان الشجر لم يجزع على ابن طريف فلم يأخذ فاسا او منشارا ليقطع به تلك الشجر بتلك الجناية واما ما ذكره من ان الاعتذار عن الخطاء صواب

فصواب لكن الكلام في ان صدور مثل هذا الجهل والخطاء عمن نعم بنفسه بمقام خلافة النبي ليس بصواب **قال** المصنف رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين في

في مسند ابي هريرة قال كان رسول الله يرغب في قيام رمضان من غير ان يأمرهم فيه بعزيمة فيقول من قام رمضان ايمانا واحتسابا غفر له ما تقدم من

ذنبه فتوفي رسول الله والامر على ذلك ثم كان الامر على ذلك خلافة ابي بكر وصدرا من خلافة عمر ثم روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين عن ابي هريرة من

المتفق على صحته عن عبد الرحمن عبد القاري قال خرجت مع عمر ليلة في رمضان الى المسجد فاذا الناس اوزاع متفرقون يصلي الرجل لنفسه ويصلي بصلوته

الرهط فقال عمر لو جمعت هؤلاء على قارئ واحد لكان امثل ثم عزم فجمعهم على ابي بن كعب قال ثم خرجت معه ليلة اخرى والناس يصلون بصلوة قاريهم

فقال عمر بدعة ونعمت البدعة والتي ينامون عنها افضل من التي يقومون يريد اخر الليل وكان الناس يقومون اوله فلينظر العاقل وينصف هل يجوز

لاحد ان يبتدع بدعة ويستحسنها وقد روى الحميدي في مسند جابر بن عبد الله قال قال النبي كل بدعة ضلالة ويقول عمر انها بدعة ونعمت البدعة

ويامر بها ويحث عليها وكيف استجاز لنفسه ان يامر بما لم يامر الله تعالى ولا نبيه اتراه اعلم منهما بمصالح العباد معاذ الله تعالى او ان النبي كتمه نعوذ بالله منه

او ان المسلمين في زمان النبي وابي بكر اهملوا وقد قال النبي من احدث في ديننا ما ليس منه فهو رد رواه الحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند انس بن مالك

قال كان رسول الله يصلي في رمضان فجئت فقمت الى جنبه فجاء رجل اخر فقام ايضا حتى كنا رهطا فلما احس النبي بنا خلفه جعل يتجوز في الصلوة

ثم دخل رحله فصلى صلوة لا يصليها عندنا قال فقلنا له حين اصبحنا افطنت لنا الليلة فقال نعم وذلك الذي حملني على الذي صنعت فاذا كان النبي امتنع

ان يكون اماما في نافلة رمضان ومنع من الاجتماع فيها كيف جاز لعمر ان يخالفه ومع هذا يشهد على نفسه بانه بدعة ومع ذلك ليستمر اكثر المسلمين عليه

ويهملون ما فعله النبي وابو بكر انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول قد سبق هذه المباحثة وذكرنا من روايات الصحاح ان رسول الله صرح بانه

يخشى ان يفرض عليهم الجماعة في قيام رمضان فلا يطيقونه ولهذا ترك الجماعة وكان لا يصلي بالجماعة ولما كان في زمن عمر ارتفع ذلك الخوف وانقطع

الوحي فجمع عمر في القيام وجمع الناس لئلا يفوت عنهم فضيلة القيام ووقع الاجماع على الجماعة وايضا ذكرنا ان البدعة لفظ مشترك وقد يقال ويراد بها ما

يخالف اصول الشرع ومنه البدعة ضلالة وقد يقال ويراد به ما ابتدع في الشرع ويكون موافقا للاصول الصحيحة الدينية وبهذا المعنى قد يكون مندوبا

وقد يكون مباحا وما ذكر عمر انها بدعة ونعمت البدعة فبهذا المعنى انتهى **واقول** قد بينا سابقا ان روايات صحيحهم لا تدل على ما فهمه الناصب

واسلافه منها من ان النبي صلى التراويح جماعة وذكرنا انه لو كفى انتفاء مخافة افتراض صلوة نافلة صلوها جماعة احيانا لجاز في كل صلوة نافلة لانتفاء

الخوف بعد انقطاع الوحي عن وجوب ساير النوافل حين وجوب الاجتماع فيها وان كان الخوف عن الايجاب حاصلا في المقامين بناء على ما سيجيء عنقريب

في مسئلة المتعة من اصل الناصب وهو ما اصله ان لعمر ان يجتهد قياسا ويبني لما يجيء له راءا ولو كان مخالفا لنص القران والسنة فتذكرها وانتظر ما يجيء

ثم ذكره ههنا من ان عمر جمعهم لئلا يفوت فضيلة القيام اول البحث وعين النزاع فان كون فضيلة القيام في الجماعة موقوف على اثبات كون الجماعة

مشروعة فيه وهو محل النزاع الاعتبر **قال** المصنف رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين عن ام سلمة وجابر قالا كنا في جيش فاتانا رسول الله فقال

انه قد اذن لكم ان تستمتعوا فاستمتعوا يعني متعة النساء وفيه في مسند عبد الله بن مسعود قال كنا نغزو مع رسول الله ليس معنا النساء فقلنا الا

نستخصي فنهانا عن ذلك ثم رخص لنا ان ننكح المرأة بالثوب الى اجل ثم قرأ عبد الله يا ايها الذين امنوا لا تحرموا طيبات ما احل الله لكم وروى الحميدي

في الجمع بين الصحيحين في مسند ابي موسى الاشعري عن ابرهيم بن ابي موسى ان اباه كان يفتي بالمتعة فقال له رجل رويدك ببعض فتياك لا تدري ما احدث

امير المؤمنين في النسك فلقيه بعد ذلك فسأله فقال عمر قد علمت ان النبي فعله واصحابه ولكن كرهت ان يظلوا معرسين بهن في الاراك ثم يروحوا في

الحج يقطر رؤسهم وفي الجمع بين الصحيحين للحميدي في مسند عمران بن الحصين في متعة الحج وقد تقدم لعمران بن الحصين حديث في متعة النساء ايضا قال انزلت

اية المتعة في كتاب الله تعالى وفعلناها مع رسول الله ولم ينزل قران يحرمها ولم ينه عنها حتى مات وقال رجل برأيه ما شاء قال البخاري ومسلم في صحيحيهما

انه عمر وهذا تصريح بان عمر قد غير شرع الله تعالى وشريعة نبيه في المتعتين وعمل فيهما برأيه وقال الله تعالى كرهوا ما انزل الله فاحبط اعمالهم فان كانت

هذه الروايات صحيحة عندهم فقد ارتكب عمر كبيرة وان كانت كاذبة فكيف صححوها وجعلوها من الصحاح انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول

قد سبق ان متعة النساء كانت على عهد رسول الله ثم ابيحت واختلف في انه تقرر الامر على الحرمة او الاباحة والنص يقتضي الحرمة كما ذكرنا واكثر العلماء على

الحرمة وبعض الصحابة كانوا يقولون بالاباحة ولكن الاكثرون تابعوا رأي عمر والمذهب في الائمة الاربعة وسائر اصحاب الحديث من اعرض عن الصحاح على

فانه لو بلغ ان الامر تقرر على الحرمة فاي ذنب يتصور منه لعمر حتى يقول انه فعل كبيرة نعوذ بالله من هذا الاعتقاد ثم ما ذكر في متعة الحج فقد ذكر نهي عمر

عنه وانه نهى عن المتعة لان للامام المجتهد ان يختار طريقا من الطرق المتعددة التي جوزتها الشريعة والحج ينعقد بثلثة طرق بالافراد والقران والتمتع

[illegible]

فلان نهى

فكان لعمر ان يختار القران والافراد وينهى عن المتعة لمصلحة راها وهذا لا ينافي كونه جائزا فان المباح قد يصير منهيا عنه لرجحان امر به وقتا وللامام ان
ينهى عنه ولهذا يحتمل ان عمر سمع من رسول الله صلى الله عليه وآله شيئا في المتعة فعمل بما سمع هو ويخالف الدليل عنده يقيني وامثال هذا لا يبعد من الاكابر كاعدم هذا الزهد
واساءة الادب انتهى **واقول** قد مر انه اضطرب كلام الجمهور ورواياتهم في نسخ متعة النساء وان الاصل عدم النسخ سيما مع ما نقل عن ابن عباس ابقاء
تحريمها ذلك سابقا بما لا مزيد عليه فلنرجع اما ما ذكره من ان الاكثرين تابعوا راي عمر ففيه ان هذه التابعية انما كانت على حد تابعيتهم له في بدعة التراويح وان لا
والطلاق في القول [illegible] طمعا في جاه [illegible] الاجل انه كان فظا غليظا مهيبا يهابونه وسكتوا عن مخالفته في القول كما روي عن ابن عباس في العول واما ما ذكره
من انه لو اعترض من الصحابة على عمر فانه لم يبلغه الامر تقرر حل المتعة فمردود بانه لا يمكن عادة ان يخفى مثل هذا الامر الذي يعم به البلوى على جماعة من
اكابر الصحابة في مدة من زمان النبي وسنين من زمن ولاية ابي بكر وعمر ولو كان منع عمر عن ذلك لاجل انه لم يبلغ اليه ان امر النبي تقرر على الحرمة لما اتى في
النهي عن ذلك بعبارة من يجتهد في منعه [illegible] والمعاقب بل قال نهى عنها النبي في آخر عهده ونحو ذلك مما يدل على ان الناهي هو النبي مع ان هذا الاسلوب
اقوى في المنع والزجر كما لا يخفى فظهر ان الذنب العظيم قد وقع [illegible] عمر وان ما ذكره الناصب في توجيه ذلك اشد من الذنب [illegible] ما ذكره في الاعتذار عن
منع عمر لمتعة الحج من انه للامام المجتهد ان يختار طريقا من الطرق المتعددة التي جوزتها الشريعة الى آخر ما فصل [illegible] واجتهاده مع فور جهله انما
يسلم ان يختار طريقة من الطرق المتعددة التي شرعت لاجل العمل والفتوى بانه احب وافضل واما المنع والنهي عن بعض تلك الطرق الثابت في الشريعة تخيرا
شاء وكلا ان يكون له ذلك [illegible] ذو عقل [illegible] يجوز في دين الله [illegible] ان يصير المجتهد محرما لحلال الله ورسوله ومن ورد
نص عنه [illegible] واما ما ذكره من ان المباح قد يصير منهيا عنه فمسلم لكن بنص من الله ورسوله لا بمجرد راي المجتهد واستحسان عقله وهوى
نفسه واما ما ذكره من احتمال ان عمر سمع عن رسول الله شيئا في المتعة [illegible] احتمال انه سمع حل المتعة [illegible] لكن انكره عمر وان اراد احتمال حرمتها فهو مناف
لتصريحه بانها كانت في عهد النبي كما عرفت فلا سبيل الى هذا الاحتمال العليل [illegible] والله الهادي الى سواء السبيل **قال المصنف**
رفع الله درجته وروى مسلم في صحيحه باسناده الى ابي موسى الاشعري قال دخل عمر بن الخطاب على حفصة واسماء عندها فقال حين راى اسماء من هذه
قالت اسماء بنت عميس قال عمر الحبشية هذه البحرية قالت اسماء نعم فقال عمر سبقناكم بالهجرة فنحن احق برسول الله منكم فغضبت وقالت كذبت يا عمر كلا والله
كنتم مع رسول الله يطعم جائعكم ويعظ جاهلكم وكنا في دار او ارض البعداء البغضاء في الحبشة وذلك في الله وفي رسوله وايم الله لا اطعم طعاما ولا اشرب
شرابا حتى اذكر ما قلت لرسول الله ونحن كنا نؤذى ونخاف وساذكر ذلك لرسول الله واسئله فوالله ما اكذب ولا ازيغ ولا ازيد على ذلك فلما
جاء رسول الله قالت يا نبي الله ان عمر قال كذا وكذا فقال رسول الله ليس باحق بي منكم وله ولاصحابه هجرة واحدة ولكم انتم اهل السفينة هجرتان وهذا
نص من النبي في تخطئة عمر بتفضيل هجرة المراة على هجرته وانها احق برسول الله منه وليس لهذه المراة الخلافة فلا يكون له انتهى **وقال الناصب** خفضه الله
اقول هذا الفصل بعد ذكر فيه امور عجيبة تدل على عدم فهمه معاني الاخبار فان المراد بقول النبي ليس باحق بي منكم تفضيل اهل الهجرتين على اهل الهجرة
الواحدة لا تفضيل اسماء على عمر كما لا يخفى على كل من له ادنى معرفة ثم الاستدلال بان المراة كانت احق برسول الله ولم يكن لها الخلافة فلا يكون له من المضحكات
فان الاحقية بمعنى الاكثرية في السعي لاجل رسول الله بالهجرتين اي نسبتها بالخلافة انتهى **واقول** اثبات الاحقية ونفيها انما وقع في هذا الحديث
على وجه العموم والخصوص خلاف الاصل والاحقية بالنبي من ثمرات تفضيل اهل الهجرتين لا نفس تفضيل [illegible] الناصب تبعا لامامه فيلزم منه تفضيل
اسماء على عمر واحقيته برسول الله عنه لزوما لا ستر به كما ادعاه المصنف وكذا الكلام في قوله ان الاحقية بمعنى الاكثرية في السعي لاجل رسول الله فان
الاحقية المذكورة في الحديث من ثمرات اكثرية السعي ونتائجه لا انه نفسه بمعناه كما توهمه الناصب كل ذلك كما لا يخفى **وقال المصنف** رفع درجته
وروى ابن عبد ربه في كتاب العقد في حديث استعمال عمر بن الخطاب لعمرو بن العاص في بعض ولاته فقال عمرو بن العاص قبح الله زمانا عمل فيه عمرو بن
العاص لعمر بن الخطاب والله اني لاعرف الخطاب يحمل على راسه حزمة من حطب وعلى ابنه مثلها وما ثمنها الا تمرة لا تبلغ مضغته وهذا يدل على انحطاط مرتبته
ومنزلة ابيه عند عمرو بن العاص فكيف [illegible] ترك بنو هاشم وهم ملوك الجاهلية والاسلام انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد علم الناس
ان عمر كان من اشراف قريش من ولد عدي بن لؤي وكان امره في هذه من مناصب قريش ولو طعن عليه عمرو بن العاص كان كطعنه على علي بن ابي طالب
فلا يبعد منه الطعن على الخلفاء ثم ان العرب كانوا يتعادون ويذكرون مثالبهم فيما بينهم وليس فيه حجة على دناءة عمر وان فرضنا صحته فهي من الدلائل على ان اخذ
الخلافة من جهة استحقاق الاسلام وفضيلته فيه لا من جهة النسب والحسب منها هو المدعى انتهى **واقول** لو كان [illegible] شرف الرجل على الاطلاق انها
تسبب الى [illegible] نصيبه من المراتب لكان كل واحد من آحاد الناس في زماننا سيما اولاد اليهود المنتمين الى بني اسرائيل من الاشراف وانما شرف كل احد
بيت ما استمر [illegible] ومناقبهم [illegible] الاكتساب [illegible] لا شرف الخياط والحطاب [illegible] ولو كان ابن الخطاب [illegible] واما ما ذكره من ان [illegible] كانت [illegible] فيه
كلام لابن شهراشوب ذكره في المجلس الحادي عشر من كتاب مجالس المؤمنين واما ما ذكره من ان طعن عمرو بن العاص على عمر كطعنه على علي بن ابي طالب
[illegible] لان عمرو بن العاص مع عصيانه لعلي [illegible] وموافقته لمعاوية في لعن علي لم يكن يطعن على نسبه [illegible] وحاله [illegible] اشعاره وشهرة
من جهته [illegible] هو ابناء العظيم [illegible] وباب الله وانقطع الخطاب واما قوله وان فرضنا صحته فهي من الدلائل على ان اخذ الخلافة من جهة
الاسلام لا من جهة النسب والحسب ففيه انه [illegible] على ذلك لو ادعى [illegible] من القول بان قريشا اجمعوا في اخذ الخلافة له [illegible] كما اجمعوا [illegible]

نعم يفهم الى ابي بكر مع كونه من ارذال قريش واذلهم قبيلة كما نطق به ابو سفيان واعترف به الناصب انجم سابقا فتذكر قال المصنف رفع
ودعجبته وغيره خرج عمر بن الخطاب فيبدأ على العلا بن الجارود فلقيته امرأة من قريش فقالت يا عمر قف فوقف لها فقالت كنا نعرفك مرة عميرا ثم صرت
بعد عمير عمر ثم صرت من بعد عمر امير المؤمنين فاتق الله يا ابن الخطاب وانظر في امور الناس فانه من خاف الوعيد قرب عليه البعيد ومن خاف الموت خشي الفوت
انتهى قال الناصب خفضه الله اقول ان صح هذا دل على فضيلة من فضائل عمر وانه كان يقف للنساء والضعفاء ويتحمل اذاهم ويسمع منهم النصيحة ويعمل
فيه انتهى واقول ان صح هذا فقد دل على ما دل عليه ما روي عن ابن العاص قبل ذلك من اتصاف عمر بالدهشة وعدم اتصافه بما يوجب الرياسة الا على
تحمله للاذية ولو كان يرى اعانة بنت ابيه الكرامة لا جاهز في ذلك بجهل الخطاب ولا وضح خلافه على من معه من الاصحاب وحيث لم ينقل عنه شيء في هذا الباب علم
انه عجز عن حل تلك المسائل عن الجواب والله اعلم بالصواب قال المصنف وقد روى ابو المنذر هشام بن محمد بن السائب الكلبي وهو من رجال السنة في كتاب
قال كانت صهاك امة حبشية لهاشم بن عبد مناف فوقع عليها نفيل بن هاشم ثم وقع عليها عبد العزى بن رياح فجاءت بنفيل جد عمر بن الخطاب
ومن عجب الاشياء نسبتهم للشيعة الى التعصب في نسبتهم مثل هذا القول ولا نعرفه رواية وعلماؤهم يروونه وهذا من جملة قلة الانصاف في الشيعة
انتهى ما يقولون ان هذا الامامة وهي حق امير المؤمنين وغصبه ذلك هذا ظالم فلم ينقل عنه ما اثرنا فعلوا واشتغلوا بذم الشيعة انتهى وقال الناصب
خفضه الله اقول الكلبي كتب كتاب المثالب وذكر فيه مثالب العرب وما يرد به بعضهم بعضا من القدح في الانساب بما لا تحقيق له ولا دليل عليه وهو يريد كيد
المعايب للخلفاء كما هو عادة الشيعة بل هو قدح في مثالب قبائل العرب ثم انكحة الجاهلية على ما ذكره ارباب التواريخ على اربعة انواع منها ان يقع جماعة على امرأة ثم
منها الحكم فيه القائف ومصدق المرأة وعمر كان هذا من انكحة الجاهلية كما ذكره الشيعة لا يستوجب طعن الا بانه اخذ الخلافة ولا
لا يعد نحو هذا شيء لحقه نكال هذه الحكاية يدل على كذبه في هذا الكلام والموجد بينا وبينه عند رسول الله اذ يؤاخذ بآباء اصحابه وقد كونها من جانب
بحشرهم الى جهنم وبئس المهاد انتهى واقول ما ذكره من انه لا صحة ولا دليل في الاخبار المرويه في المثالب مدفوع بان الاصل في اخبار المسلمين سيما المشهورين
منها القبيح عند اهل الخلافة بل لا حاجة في التدليل فيها ان اراد به نفي ولا انها على حد الامهات فهو مكابرة صريحة وان اراد الدليل من غيرها عليها فهذا
مما لا يكلف به احد من ناقل الاخبار بل اللازم للاخبار ولا يطلب ما لا يلتمس من مناقب الاخيار ومثالب الاشرار ثم من علم ان المصنف نقل اخبار المثالب
لغرض الطعن على الصحابة الكلبي مع ان كلامه مشعر بخلاف ذلك ولم لا يجوز ان يكون غرضه من ايراد ذلك الطعن على اهل السنة بانهم يوردون في شان
ابا خلفائهم ما يلزم منه الطعن عليهم وهذا مع ما ذكره من ان كل هذا الكتاب يدل على كذب المصنف في دعوى براءة الشيعة عن التسبب الى
يقولوا في شان الخلفاء الثلاثة مثل هذه المثالب فاما ما ذكره من ان وقوع جماعة على امرأة مما كان من انكحة الجاهلية فهي تنصيص على اهل الجاهلية ناش عن
غاية الجهل والعصبية اذ لو صح ما ذكره لما يحقق زنى في ايام الجاهلية ولما صح مثل ذلك بالمثالب ولكان نكل من وقع على امرأة كان ذلك نكاحا
منه عليها ولم يسمع عن احد من نكح الجاهلية كون امرأة واحدة في يوم واحد او شهر واحد في نكاح جماعة من الناس واما ما ذكره من ان للوعد بينا
وبينه عند رسول الله فقد ان من لا يلي سوء عاقبة المصنف قد برّى ذلك الموعد ما دام حيا كان عزيزا وجيها في الدين والدنيا وبعد فانه
جعل الله مكانه في جوار امير المؤمنين حين لا يلي سوء عاقبة الناصب ان طرده الله عن الايمان بسقوط القهر الى نيران ما وراء النهر وجعل مكانه
بعد موته في جنب اوليائه الشياطين الذين يشترطون بغض امير المؤمنين في صحة الايمان وقد ورد المصطفى من قوله المرء مع من احب يحشر مع النبي
وآله واحبائهم وحشر الناصب من نكث عهد رسول الله ونقضه واطاع اعداءهم ولنعم ما قيل شعر حشر علي ان على يا علي حشر وانا ان يحبان
باعمر قال المصنف وفي الجمع بين الصحيحين قال ان عمر بن الخطاب مر على المنبر لا يزاد في مهور النساء على عدد ذكره فذكرته امرأة
من كتاب الله بقوله تعالى وآتيتم احداهن قنطارا فلا تاخذوا منه شيئا فقال كل احد اعلم من عمر حتى النساء فليتامل الناظر المنصف هل يجوز لمن
يتصف بمنقصة الجهل وقلة المعرفة انه يفضل احدا على الجميع وكلهم افضل منه على ما شهد به على نفسه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قد
سبق ذكر هذا الكلام وجوابه وانه ذكر هذا الكلام للتواضع والعجب من هذا المرء كيف يكرر الكلام انتهى اقول لا نكر ولا انه قد سبق ذكر
بيرسا بها على خصوص كونه مفضولا عن علي لا عن احتياجه امثال هذه الاحكام الى الاستفتاء عنه وقد استدل به ههنا على عدم صلاحيته للخلافة
ولساكا لا يخفى بادنى تامل قال المصنف وفي الجمع بين الصحيحين للحميدي ان عمر اراد رجم امرأة ولدت لستة اشهر فذكر علي قوله تعالى
وحمله وفصاله ثلاثون شهرا مع قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين فرجع عمر عن الامر برجمها وهذا يدل على قلة معرفته
الحكم ومثل ما تقدم القدح فيه وقال الناصب خفضه الله قد مر هذا الحكم للجاهل وما ابتلعه تكليف وكذا دللنا على ان عمر حكم حكما ثم ذكره
عالم كتاب الله فرجع عن الحكم كيف يدل هذا على القدح وجرأته في قتل النفوس المحرمة وتجويزه بمجرد ذلك نعوذ بالله من سماع هذا الرجل الجاهل
واقول لا نكر انه استدل المصنف بهذا فيما سبق على كونه دون علي وجعله في الاحكام واستدل به ههنا على القدح وجرأته في مثل قتل النفوس المحرمة
والحق ان نقال ان هذا يدل على اتصافه باحد الامرين على كل التقديرين لا يصلح للخلافة ثم لا يخفى ان من يحتاج في مثل هذه الامور الواضحة
حتى عليه كما اعترف به الناصب لا يليق ان يجعل نصب الامامة والخلافة فقول ان عمر حكم حكما ثم ذكره عالم كتاب الله فلا يسمن ولا يغني من جوع ولم يرجم الا
الاحكام كما لا يخفى ولا يجوز مثل ذلك للخلفاء قال المصنف وروى احمد بن حنبل في مسنده ان عمر بن الخطاب اراد ان يرجم مجنونة فقال له علي ما لك ذلك

التفرقة في الاستدلال بهذا على الصحابة ... (margin note)

اسمعت رسول الله ص يقول رفع القلم عن ثلثة عن النائم حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يبرأ ويعقل وعن الطفل حتى يحتلم فدرأ عمر عنها الرجم وذكر احمد بن حنبل عن سعيد بن المسيب قال كان عمر يتعوذ من معضلة ليس لها ابو الحسن يعني عليا انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول قد مضى جواب هذا وانه من الاحكام التي حكم بها الامام فذكره عالم بالمسئلة فرجع وليس في هذا طعن ولا شك ان الخلفاء كانوا يستمدون من العلماء وسيما علي كما مضى انتهى واقول قد مر وهن الجواب في ما مر للطاعن لمن ضل عن الصواب وفي ما قوله ان الخلفاء يستمدون من العلماء فيه ان هذا شان خلفاء الجهل والجور لا المؤيدين من عند الله الا ليقين بخلافة النبي كمن عترته المعصومين واهل بيته الطاهرين المطالعين للوح المحفوظ كما اعترف به ابن حجر في شرح البخاري ثم ان وقوع الاستمداد في ذلك عن عمر في هذه المسئلة مع ان الرواية صريحة في انه استبد فيها برايه السقيم فكلفه عثرة عن الصراط المستقيم قال المصنف رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين للحميدي من عدة طرق منها في مسند ابن عباس قال كان الطلاق على عهد رسول الله ص وابي بكر وسنتين من خلافة عمر الثلث واحدة فقال عمر بن الخطاب ان الناس قد استعجلوا في امر كانت لهم فيه اناة فلو امضيناه عليهم فامضاه عليهم فلينظر العاقل هل كان يجوز لعمر مخالفة الله ورسوله حيث جعلا الثلث واحدة ويجعلها هو ثلثا انتهى قال الناصب خفضه الله اقول لم يجعل عمر الثلث غير واحدة بل امرهم بالطلاق السني والطلاق السني ان لا يوقع الثلث مرة واحدة وقد اعتذر عمر عن هذا بان الناس يستعجلون في امر الطلاق ويطلقون الثلث دفعة واحدة وهذا هو الطلاق البدعي ولم يحكم بان الثلث لا يقع دفعة واحدة وان ليس له في الوقوع حكم الواحدة ولا يفهم هذا من الحديث والحاصل انه يجعل الواحدة في الحديث صفة للطلقة ونحن نجعلها صفة للدفعة فمعنى الحديث كان الطلاق في عهد رسول الله ص يقع الثلث دفعة واحدة وهو الطلاق البدعي والناس لم يكونوا يمتنعون من هذه البدعة و يوقعون الثلث دفعة فنهى عمر عن هذه البدعة انتهى واقول لا يخفى في ان ما قال عمر ان الناس قد استعجلوا وكان معناه على ما ذكره الناصب انهم يطلقون الثلث دفعة ثم قال امضيناه عليهم كان معناه بالضرورة رجع ضمير المنفصل الى ما استعجلوا فيه امضاء الطلقات الثلث دفعة واحدة عليهم بثلث طلقات لا امضاء الثلث واحدة ولا امضاء الطلاق السني فلا وجه لقوله بل امرهم بالطلاق السني وهو ان لا توقع الثلث مرة وكذا قوله ولم يحكم بان الثلث لا يقع دفعة وثانيا ان قوله والطلاق السني ان لا يقع الثلث مرة واحدة مخالف لما ذكره النووي في اول كتاب الطلاق من كتاب الروضة حيث قال لم يزل العلماء يصفون الطلاق بالبدعة والسنة وفي معناهما اصطلاحان احدهما ان السني ما لا يحرم ايقاعه والبدعي ما يحرم وعلى هذا فلا قسم سواهما والثاني وهو المشهور ان السني طلاق مدخول بها ليست بحامل ولا صغيرة ولا آيسة والبدعي طلاق مدخول بها في حيض او نفاس او طهر جامعها فيه ولم يبين حملها وعلى هذا يتم ما اشتهر في المذهب ان غير الممسوسة لا سنة ولا بدعة في طلاقها وكذا من في معناها وعلى هذا الطلاق سني وبدعي وغيرهما انتهى وصرح بعد ذلك بفصل بانه لا بدعة في جميع الطلقات الثلث لكن الافضل تفريقهن على الاقراء والاشهر ان لم تكن ذات اقراء ليتمكن من الرجعة او التجديد ان ندم انتهى فكيف يقول الناصب ان الطلاق البدعي هو طلاق الثلث دفعة واحدة وثالثا انه ان اراد بقوله وكان الطلاق في عهد رسول الله ص يقع الثلث دفعة واحدة وهذا هو الطلاق البدعي انهم كانوا يأتون بها دفعة واحدة وان لم يكونوا يعتبرون منها الا واحدة فهذا ليس ببدعة ولا بمناف للطلاق السني غاية الامر ان يكون اثنان منها لغوا فلا يصح اضرابه عن ذلك بقوله بل امرهم بالطلاق السني وان اراد انهم كانوا يطلقون الثلث دفعة واحدة ويعتبرونها ثلثا فسلم ان هذا بدعة بل حرام صريح وانه لم يكن يسمى طلاقا بائنا كما عرفت لكن يتوجه انه كيف جاز جريان هذا الحرام بين الانام في زمن النبي ص وزمان ابي بكر من غير ان يمنعهم النبي وابو بكر او من غير ان يمنعوا بالمنع ويشتهروا عليه حتى يمتنعوا بمنع عمر وهل هذه التخاليط والتناقض الا داء ومعارضة لاحاديث الله تعالى على السلامة منها وما اعجب ما في كلامه من التخليط والتكلف الا بكلفة قال المصنف رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند عمار بن ياسر قال ان رجلا اتى عمر فقال اني اجنبت فلم اجد ماء فقال لا تصل فقال عمار اما تذكر يا امير المؤمنين اذ انا وانت في سرية فاجنبنا فلم نجد ماء فاما انت فلم تصل واما انا فتمعكت بالتراب وصليت فقال النبي ص انما يكفيك ان تضرب بيديك الارض ثم تنفخ ثم تمسح بهما وجهك وكفيك فقال عمر اتق الله يا عمار فقال ان شئت لم احدث به فقال عمر نوليك ما توليت وهذا يدل على عدم معرفة عمر بظواهر الاحكام وقد ورد به القرآن في قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا في موضعين ومع ذلك فانه عاشر النبي ص والصحابة مدة حيوة النبي ص ومدة ابي بكر ايضا وخفي عنه هذا الحكم الظاهر للعوام افلا يفرق العاقل بين هذا وبين من قال في حقه رسول الله ص اقضاكم علي وقال الله تعالى ومن عنده علم الكتاب وتعيها اذن واعية وقال هو سلوني عن طرق السماء فاني اخبر بها من طرق الارض سلوني قبل ان تفقدوني ولو ثنيت لي الوسادة لحكمت بين اهل التورية بتوريتهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل الزبور بزبورهم وبين اهل الفرقان بفرقانهم انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول ظاهر آيات القرآن ليس بنص في كيفية تيمم الجنب وهذا امر يعلم من السنة لان كيفية تيمم الجنب لا يفهم من النص ولهذا تمعك عمار في التراب ولو كان النص يدل بصريحه على كيفية تيمم الجنب لم يقع لعمار التمعك في التراب فيمكن ان يكون عمر لم يفهم من الكتاب والسنة ما يدل على ترك الصلوة للجنب لعدم صريح النص على هذا كما يعلم من التفاسير فيمكن ان يعرض نسيان الحكم ولا ندعي عصمته من الخطا واما ما ذكر من علم امير المؤمنين فلا نزاع لاحد فيه وكمال العلم لا يدل على جهل غيره انتهى واقول اكثر النصوص الواردة في تكليف الانام مما لم يبين فيها الكميات والكيفيات و الشرائط والاحكام فان من ضروريات الدين الصلوات الخمس اليومية ولم يبين في القرآن اعدادها وكيفياتها اصلا وانما بين ذلك السنة المطهرة قولا او فعلا وهكذا الحال في التيمم الذي هو من ضروريات الدين لكونه بدلا عن الوضوء او الغسل اللذين هما من شرائط الصلوة فيتوجه الملامة على عمر بانه مع دعواه خلافة النبي ص لم يعلم في مدة عشرين سنة او اكثر هذا الحكم الذي عم به بلوى الانام وصار من ضروريات دين الاسلام مع تكرر بيانه

فی سنة النبی و تکرر فعله عنه و عن اصحابه الکرام فی السفر و المغازی و من جملة ذلک بیان النبی صلعم و کمال رفقه ما بلغ بیانه کما عرفت و اما ما ذکره من انه
یمکن ان عمر قد فهم من الکتاب و السنة ما یدل علی ترک الصلوة للجنب فضعیف لا یمنع امکانه منه لکن نقول ان من امکن منه فهم مثل هذا المعنی الظاهر الفساد
من الکتاب و السنة و بقاه علی ذلک الجهل المرکب الموروث للملاحدة من السنیین و الاعوام ملحق بالعوام الذین هم کالانعام و یحرم علیه فتوی الانام
فی الحلال و الحرام و تقمص خلافة النبی و لو جوز مثل هذا الاجتهاد و الاستنباط و جعل صاحبه معذورا لکان الاجتهاد دلسا للعوام مقلدوا و لکان
للملاحدة و اهل الجاهلیة الجاحدة ان یقولوا انا فهمنا من القرآن و السنة خلاف ما اظهره النبی و قرره الصحابة الکرام و یخرج القرآن و السنة عن الف
عن ان یکونا دلیلا للمحقین و حجة علی المبطلین و بالجملة فمن انصف ان فهم عمر من القرآن و السنة ترک الصلوة للجنب قریب من فهم الجبت و الطاغوت المذکورین
فیهما انهما منه فلا تشنع علیهم بذلک و اما ما ذکره من انه یمکن ان یعرض عمر نسیان الحکم فمردود بان نسیان حکم ما هو فی مرتبة ضروریات الدین بعد
تکرره فی مدة عشرین من السنین لا یتحقق الا ممن اختل له الحواس و غلب علیه الوسواس و استولی علیه الاهواس فحقه سکنی المارستان و معالجة
نفسه بما یطفی المواد و یصلح الفساد و اما ذکر علم امیر المؤمنین فلم یقصد به المص ان یستدل منه علی جهل عمر کما زعم الناصب و انما قصد به تذکیر الجاهل المغرور
بقوله تعالی هل یستوی الذین یعلمون و الذین لا یعلمون **قال** المص رفع الله درجته و روی مسلم فی صحیحه باسناده الی سلمان بن ربیعة قال قال عمر بن
الخطاب قسم رسول الله قسما فقلت و الله یا رسول الله لغیر هولاء کان احق به منهم فقال انهم خیرونی بین ان یسئلونی بالفحش او یبخلونی فلست
بباخل و هذه معارضة لرسول الله و هو العارف بمصالح العباد و من یستحق العطا و المنع انتهی **و قال الناصب** خفضه الله تعالی اقول قد عرفت شان
عمر عند رسول الله فی الاحادیث التی مرت و انه کان له منصب فی مقام یذکر امثال هذه الاشیاء عند رسول الله و هذا شان الوزراء فی المشاورة
و المصالح الا تری جواب رسول الله فیهم یصدق قول عمر حیث قال انهم خیرونی بین ان یسئلونی بالفحش او یبخلونی و المراد انه یعطیهم مع انهم
غیر استحقاقهم بل لتالیف قلوبهم و غیرهم احق بالعطا و لکن له مصلحة و هذا و امثال هذا لا یعد من المطاعن انتهی **و اقول** قد بینا سابقا ان شان
عمر کان الشین و الشغب و اصدار ما جبل علیه من الغلظة و سوء الادب و اما منصبا بامثال الهفوات الجریة له فی مثل ذلک علی رسول الله فانما نشأ له
ابلیس فی نصبه و تبعه الناصب المتهالک فی اعمال التمویه و التلبیس فی ما توجیه ما صدر عن عمر من نسبته للنبی الی ارتکاب خلاف الاولی و الاحق بما امر به
الناصب فان کان متوجها مسموعا فلقد سلم ذو الخویصرة الخارجی عن استحقاق الذم و العقاب فی خطابه للنبی عند قسمة اخری بقوله اعدل فانک
لا تعدل و لکان غضب النبی علیه لذلک الخطاب خروجا عن الصواب عند الغضاب **قال** المصنف رفع الله درجته و روی الحمیدی فی الجمع بین الصحیحین
ان عمر لم یدر ما یحد شارب الخمر و ردوا انه غیر سنة نبیه فیه انتهی **و قال الناصب** خفضه الله تعالی اقول ذکر العلما ان حد الشارب للخمر لم یتعین فی زمن
رسول الله و کانوا اذا اتوا بشارب الخمر یضربونه بالنعال و الجرید و اطراف الثوب ثم بعد وفات رسول الله جمع ابوبکر من حضر ضرب شارب الخمر
و قاسوه باربعین جلدة فسنوا له ذلک و هذا کان بالاجتهاد فلا عجب ان عمل عمر فیه بالاجتهاد لانه محل الاجتهاد انتهی **و اقول** ما ذکره من عدم
تعیین حد الشارب فی زمن رسول الله مردود بما رواه ابن حزم عن البخاری باسناده الی عمر بن الخطاب انه قال ان رجلا علی عهد رسول الله کان
اسمه عبد الله و کان یلقب حمارا و کان یضحک رسول الله و قد جلده فی الشرب فاتی به یوما فجلد فقال رجل من القوم اللهم العنه ما اکثر ما یؤتی به فقال
النبی و کذلک سنة الحدیث فروی باسناده الی ابی هریرة عن رسول الله انه قال من شرب الخمر فاجلدوه ثم ان شرب فی الرابعة ذکر کلمة معناها فاقتلوه
الحدیث و روی فی معناه حدیث آخر باسناده الی معویة و حکم بصحتها ایضا فهل یبقی بعد ذلک مجال ان یعتذر عن جانب عمر مع حضوره لحد النبی شارب
الخمر بالجلد و روایته ذلک بانه لم یتعین حد الشرب فی زمن رسول الله فکان یرید عمر ان یعین ذلک باجتهاده ثم کیف یعقل ان یقول النبی فی عدة من الاحادیث
اجلدوه فاجلدوه ثم اجلدوه و مع هذا لا یسئله احد من الصحابة عن کمیة الجلد و تعیین الحد فظهر ان هذا العذر و امثاله مما اخترعه الناصب و اصحابه
صیانة لماء وجه عمر و دفعا للطعن عنه و اصلاحا لما ثرجه و لن یصلح العطار ما افسد الدهر **قال** المص رفع الله درجته و منها انه سال ابا
واقد ما کان یقرأ رسول الله فی صلوة العید فسال الواقدی اللیثی ما کان یقرأ رسول الله فی الاضحی و الفطر و هذا من قلة معرفته بالظاهر
من الاشیاء التی فی الصلوة الجهریة انتهی **و قال الناصب** خفضه الله اقول قد کان عمر یسأل هذا عن ابن ابی اوفی لیری انه یوافقه فیما قرء رسول الله
و یمکن ان یکون ناسیا له فاراد ان یذکره و لا شک ان عمر حضر فی الاعیاد عند رسول الله فی الصلوة و الانسان قد یعرضه النسیان او یرید به
التحقیق و امثال هذا لا یعد من المطاعن انتهی **و اقول** ان ما ذکره من انه یطلب الموافقة فی معنی ذلک لا اقل من ان یدل علی شکه و تردده فیه و لهذا
لم یقل المص انه یدل علی جهله بل قال یدل علی قلة معرفته فان من لم یزاول و لا یحاول معرفة الامور یصدر عنه مثل هذا السؤال المذموم المدحور
و اما ما اعتذر به من انه یمکن ان یکون ناسیا له ففیه ان غایة ما یجوز من الرجل الذی قام نفسه مقام الخلافة عن النبی نسیانه بعض آیات السور
الطویلة المقروة فی مثل هاتین الصلوتین الواجبتین لا نسیان اسامی السور المقروة فیهما انهم یمیع ذلک من عبدة عزی و هبل و من نشأ فی ارض فلاة
او علی شاهق من الجبل **قال** المص رفع الله درجته و فی الجمع بین الصحیحین ان ابا موسی استاذن علی عمر بن الخطاب ثلثا فلم یاذن له فانصرف فقال له عمر
ما حملک علی ما صنعت قال کنا نؤمر بهذا فقال لتقیمن علی هذا بینة او لافعلن بک فشهد له ابو سعید الخدری بذلک عن النبی فقال عمر خفی
علی هذا من امر رسول الله الهانی عنه الصفق فی الاسواق و هذا امر ظاهر قد خفی عنه فکیف الخفی انتهی **و قال الناصب** خفضه الله اقول ان

سنة رسول الله ص تفرق علمها في الاصحاب فكان لكل عالم من الصحابة يدرون بعض سنته واحواله وكان ابو موسى يعلم هذه السنة وعمر كان لا يعلمه وكثير
من هذه الاحكام كان يعلمها بعض دون بعض وكانوا يذاكرونه ويعلمونه من لا يعلم حتى تم احكام الشرع فعدم علم عمر ببعض السنن لا يقدح في علمه بالكلية
انتهى **واقول** الكلام في ان الناصب واصحابه يقولون ان عمر كان وزير الرسول الله ص ملازما له لا يفارق مجلسه الا احيانا وانه ص كان يستمد بتدبيره
ويشاوره في قليله وكثيره فكيف يمكن مع ذلك ان يخفى عليه استحباب طلب الاذن للدخول على الناس والحال ان رسول الله ص كان احق واولى بمراعاة الصحابة
لهذا الادب بالنسبة اليه واستمرارهم على ذلك عند الدخول عليه وبالجملة السنن التي يجوز تفرق علمها في الاصحاب ما هي ما يسئل عنها احاد الجمهور دون
السنن والاداب المتكررة في الايام والشهور ولكن ليس ذلك بعجب من عمر فقد علم من قصته مع اويس القرني رض على ما نقل سابقا من كتاب تذكرة الاولياء
وغيره انه انكر على عمر دعوى رويته للنبي وقال له لعلك رايت جبة النبي ص ولئن رايته قل لي ان حاجباه كانتا متصلتين او مفصولتين فعجز عمر عن
الجواب **قال** المصنف رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند عمر بن الخطاب قال قال رسول الله ص اذا قال المؤذن الله اكبر فقال احدكم
الله اكبر ثم قال اشهد ان لا اله الا الله قال احدكم اشهد ان لا اله الا الله ثم قال اشهد ان محمدا رسول الله ص قال اشهد ان محمدا رسول الله ص ثم قال حي على
الصلوة قال حي على الصلوة لا حول ولا قوة الا بالله ثم قال حي على الفلاح قال حي على الفلاح لا حول ولا قوة الا بالله ثم قال الله اكبر ثم قال لا اله الا الله قال
لا اله الا الله من قال به دخل الجنة فهذه روايته وزاد بعد موت النبي ص الصلوة خير من النوم وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين في حديث ابي محذورة
سمرة بن معيرة لما علمه الاذان الله اكبر الله اكبر اشهد ان لا اله الا الله اشهد ان لا اله الا الله اشهد ان محمدا رسول الله اشهد ان محمدا رسول الله ص حي
على الصلوة مرتين حي على الفلاح مرتين الله اكبر لا اله الا الله وقال الشافعي في كتاب الام اكره في الاذان الصلوة خير من النوم لان ابا محذورة لم يذكره انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول روى مسلم في صحيحه وكذا النسائي والترمذي في صحيحيهما عن ابي محذورة فان في صحيحيهما عن ابي محذورة قال قلت يا رسول الله فذكر الاذان
علمني سنة الاذان وقال بعد قوله حي على الفلاح فان كان صلوة الصبح قلت الصلوة خير من النوم الله اكبر الله اكبر وعن بلال قال قال رسول الله ص
لا تثوبن في شيء من الصلوة الا في صلوة الفجر هكذا في الصحاح وهو يقول ان التثويب من زيادة عمر ثم يفتري على الشافعي انه ذكر في الام ان ابا محذورة
لم يذكر التثويب والحال ان مذهب الشافعي ان التثويب في صلوة الصبح سنة من رسول الله ص لا خلاف فيه لاحد من اصحابه وهو عالم من اصحاب الشافعي بمذهبه
وهذا جهل من جهالاته انتهى **واقول** الظاهر انه لا يبقى عند الناصب وغيره من اصحاب الشافعي وثوق على رواية طعن فيها الشافعي فلا يفيد اظهار
كون تلك الرواية مذكورة في الصحاح مع ما علم من حال تلك الصحاح واما انكاره على المصنف في نقله عن الشافعي في الام كراهة التثويب فمردود بما في كتاب الروضة
من الدلالة على صحة ذلك النقل حيث قال الرابعة التثويب ان يقول في اذان الصبح بعد الحيعلتين الصلوة خير من النوم مرتين وهو سنة على المذهب الذي
قطع به الاكثرون وقيل قولان القديم الذي يفتى به انه سنة والجديد ليس بسنة انتهى كلامه ولو وجد كتاب الام لحسن ظننا بالمصنف قدس سره انه وجد فيه ما
نقل مطابقا بلا زيادة ونقصان وبهذا ظهر ان المصنف لم يفتر على الشافعي وان الناصب كاذب في نفي الخلاف بين الشافعية في ذلك وانه جاهل بمذهب امامه واصحابه
ايضا **قال** المصنف رفع الله درجته روى الحميدي في مسند ابي موسى الاشعري قال قال لي عبد الله بن عمر هل تدري ما قال ابي لابيك قال قلت لا قال ان ابي
قال لابيك يا ابا موسى هل يسرك ان اسلامنا مع رسول الله ص وهجرتنا معه وجهادنا معه وعملنا كله معه برد لنا وكل عمل عملنا بعده نجونا منه كفافا راسا براس
فقال ابوك لابي لا والله لقد جاهدنا بعد رسول الله ص وصلينا وصمنا وعملنا خيرا كثيرا وانا نرجو ذلك قال ابي لكني والذي نفس عمر بيده لوددت
ان ذلك برد لنا وكل شيء عملناه بعده نجونا منه كفافا راسا براس ومن كتاب الجمع بين الصحيحين من مسند عبد الله بن عباس انه لما طعن عمر بن الخطاب كان
يتالم فقال ابن عباس ولا كل ذلك فقال بعد كلام اما ترى من جزعي وهو من اجلك واجل اصحابك والله لو ان لي طلاع الارض ذهبا لافتديت به من عذاب
الله قبل ان اراه وهذا اعتراف منه حال الاحتضار بانه وقع منه ما يستوجب المؤاخذة في حق بني هاشم وانه عني ان يفتدي ما على الارض ذهبا من عذاب
الله لاجل ما جرى منه في حقهم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول لا يخفى على كل من يفهم الكلام ان هذا من اعمال الصديقين حال الموت وانهم
لا يرون اعمالهم في ذلك الوقت ويتواضعون عند الله تعالى ويعترفون بذنوبهم فان القدوم على الله تعالى امر صعب ولا يجزم المؤمن بقبول اعماله سيما من تصدى
الخلافة والزعامة الكبرى فان امرها صعب واخوف وليس هذا من باب الاعتراف بالذنب عند الناس بل هو من باب التواضع عند الله تعالى ولا يعرف
هذا الا الصديقون الخائفون انتهى **واقول** فيه ان مكالمته مع ابي موسى لم يكن عند الموت واظهار جزعه عند ابن عباس وان كان عند الموت
لكن لم يكن جزعا عن خوف المؤاخذة على الاطلاق كما هو عادة الصديقين بل كان جزعا عما فعله من الجور والظلم والغصب بالنسبة الى بني هاشم خصوصا على
وفاطمة عليهما السلم فدل على انه اعتراف بذنب منجز مستعجل صدر منه بالنسبة الى اهل بيت رسول الله ص مكرم مجلي **قال** المصنف رفع الله درجته وفي الجمع بين
الصحيحين عن ابن عمر في رواية سالم عنه قال دخلت على حفصة ونوساتها تنطف فقالت اعلمت ان اباك غير مستخلف قلت ما كان ليفعل قالت انه فاعل قال
فحلفت ان اكلمه في ذلك فسكت حتى غدوت ولم اكلمه فكنت كانما احمل بيميني جبلا حتى رجعت فدخلت عليه فسالني عن حال الناس وانا اخبره قال
ثم قلت سمعت الناس يقولون مقالة فاليت ان اقولها لك زعموا انك غير مستخلف وانه لو كان راعي غنم او راعي ابل ثم جاء وتركها لرايت انه قد ضيع فرعاية
الناس اشد قال فوافقه قولي فوضع راسه ساعة ثم رفعه الي فقال ان الله يحفظ دينه واني ان لا استخلف فان رسول الله ص لم يستخلف وان استخلف
فان ابا بكر قد استخلف فقال فوالله ما هو الا ان ذكر رسول الله ص وابا بكر فعلمت انه لم يكن ليعدل برسول الله احدا وانه غير مستخلف وهذا يدل على اعتراف عبد الله

عمر بما يشهد به العقول من ان المتولي لامور الناس اذا تركهم بغير وصية يكون قد ضيع امورهم وقد شهدوا على رسول الله انه قبض ولم يستخلف فضيع الناس
وان عمر لو نوّابه ثم عدل عنه **وقال** الناصب خفضه الله اقول هذه الاخبار تدل على ان ابن عمر كان يزعم ان ترك الاستخلاف تضييع هذا من اجتهاده
ويبين عمر ان هذا في الاسلام ليس من التضييع لان الله تع تكفل بسنته ودليل هذا الدين كامر الملك يحتاج الى حافظ الحوزة والتوصية بالخلافة الا ترى ان رسول الله
لم يستخلف فهل ضاع امر امته وهل ظهر خلل او فساد في اصول الشرايع فالاستخلاف وعدم الاستخلاف بالنسبة الى اهل الاسلام سواء ولانه ان استخلف
الخليفة السابق فذلك حسن لانه داعي اهل الاسلام بالتكفيل من الخليفة اللاحق وان لم يستخلف فان اجماع المسلمين يقوم مقام الاستخلاف وهذا معنى
قول عمر فان لم استخلف فان رسول الله صلعم لم يستخلف وان استخلف فابو بكر استخلف والمراد ان الاستخلاف وعدم الاستخلاف سواء بالنسبة الى حفظ اهل
الاسلام فانه يقول انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون انتهى **واقول** كفى للامامية موافقة ابن عمر معهم زعما لا سيما ان ترك الاستخلاف تضييع لامر
الامة وما ذكره الناصب لاصلاح ذلك تمحلات لا يلتفت اليها الا كودن اهل السنة اما ما ذكره من ان الله تع تكفل حفظ دينه فسلم لكن تكفله على وجه يقتضيه
عالم الاسباب في دار التكليف بشرايط واسباب منها تعيين النبي صلعم والامام المنصوص عنه باعلام الله تع لمن يصلح للنيابة في الرياسة بعده لانهم علم
بحال من يصلح لذلك واما اختيار النبي صلعم لشيء بموجب حسن الظن من غير اقتران الوحي والاعلام به من الله تع فقد يقع فيه ما يقع فضلا عن اختيار الامة
الذين لا اطلاع لهم على بواطن الامور ويؤيد هذا ما في تاريخ اليافعي عن نوادر ابي العيناء اللغوي انه شكى الى الوزير عبيد الله بن سليمان من الحال
البر كتبنا الى فلان في امرك فقال كتبت الى رجل قد قصر من همته طول الفقر وذل الاسر ومعاناة الدهر فاخفق بغيتي وخاب طلبتي فقال عبيد الله انت
اخترته فقال وما علي ايها الوزير في ذلك وقد اختار موسى قومه سبعين رجلا فما كان فيهم رشيد واختار النبي صلعم عبد الله بن ابي سرح كاتبا فرجع
الى المشركين مرتدا واختار علي بن ابي طالب ابا موسى الاشعري حاكما له فحكم عليه انتهى وامثال ذلك كثيرة واما ما ذكره من ان امر الدين كامر الملك يحتاج الى حافظ
الحوزة فمردود بان امر الامة والخلافة ليست باستثناء امور الدين فقط كما يشعر به كلامه بل هو رياسة في امور الدين والدنيا نيابة عن النبي صلعم كما
صرح به الشارح الجديد للتجريد وغيره وايضا ما ذكره مناف لما في المواقف وشرحه من الاحتياج الى الامام في اقامة الدين وحفظ حوزة الملة واما ما
ذكره من ان النبي صلعم لم يستخلف فما ضاع امر امته ولا ظهر خلل وفساد في اصول الشرايع ففيه بعد تسليم ان النبي صلعم لم يستخلف ان اول ما وقع فيه الخلل و
الفساد هو امر الامامة وذلك من وجوه منها انهم احتالوا لبعض الاغراض في اخراجه من الاصول فتارة جاهروا بالباطل وصرحوا بانه من الفروع
وتارة استحيوا بعض الحياء وصححوا بانه اشبه بالفروع من الاصول وكيف لا يكون رياسة الدين والدنيا خلافة عن الرسول من الاصول مع ما صح
عن النبي صلعم من انه قال من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية ومن البين ان الجاهل بشيء من الفروع اذا مات لا يكون موته على الكفر
والجاهلية وقد انطق الله تع القاضي البيضاوي بالحق فقال في بحث الاخبار من كتاب المنهاج بان مسئلة الامامة من عظم مسائل اصول الدين و
يدل عليه ايضا ما قاله الاسروشني من الحنفية في الكتاب المشهور بينهم بالفصول من تكفير من لا يقول بامامة ابي بكر وبالجملة لو كان هذه المسئلة من الفروع
لكفى فيها ظن المجتهد وتقليد الغير فلا يكون سبيل الى تخطئة المجتهد الذي ظن بطلان خلافة ابي بكر فضلا عن تكفيره وقتله والحال انهم قد افتوا بهم بل
فعلهم بخلاف ذلك كما عرفت ومنها تجويزهم تفضيل المفضول فيها مع ما سبق من مخالفته للعقل والنقل ومنها انهم فوضوا الى اختيار الامة بل اختيار
الواحد والاثنين منهم وقد عرفت ما فيه على ان الخلل المحترز عنه في الدين لا ينحصر في الاصول بل الخلل في الفروع المهمة ونظام امور الامة ايضا من جملة الخلل
المحترز عنه في الدين وقد وقع بسبب الاختلال في اصل الامامة الاختلال في ذلك كله اما في الاصول فظاهر واما في الفروع فلما عرفت من جهل الخلفاء
الثلثة وخبطهم في الاحكام ولما استمر في مباحث الفقه من تضايق الفقهاء الاربعة السالكين لسبيلهم وقد روي عن ابي ذر رضه في جملة حديث طويل
انه خاطب الامة وقال ايها الامة المتحيرة بعد نبيها لو قدمتم من قدمه الله ورسوله واخرتم من اخره الله ورسوله صلعم لما عال ولي الله ولا
سهم في سبيل الله ولا اختلفت الامة بعدنبيها الا كان تاويلها عند اهل بيته فذوقوا بما كسبتم وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون انتهى و
اما ما ذكره من ان اجماع المسلمين يقوم مقام الاستخلاف ففيه انه لا دليل من القران والسنة على ان الاجماع يقوم مقام ذلك مع ان الاجماع لم ينعقد
قط على احد من الخلفاء الثلثة كما مر بل ولا على علي لا ربعة لتخلف معوية ومن تابعه عن علي ايضا فتامل **قال** المصـ رفع الله درجته ونقل ابن عبد
ربه في كتاب العقد ان معوية قال لابن الحصين اخبرني ما الذي شتت امر المسلمين وجماعتهم وفرق ملاءهم وخالف بينهم فقال قتل عثمان قال
ما صنعت شيئا قال فسير علي اليك قال ما صنعت شيئا قال ما عندي غير هذا يا امير المؤمنين فقال فانا اخبرك انه لم يشتت بين المسلمين ولا فرق
اهواءهم الا الشورى التي جعلها عمر في ستة ثم فسر معوية ذلك في اخر الحديث فقال لم يكن من الستة رجل الا رجاها لنفسه ورجاها القومه وتطلعت الى
ذلك انفسهم ولو ان عمر استخلف كما استخلف ابو بكر ما كان في ذلك الاختلاف انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول قد كان عمر يقول لا احمل
امر الخلافة حيا وميتا وكان هذا من اتقاء الله تع وكان يخاف ان يستخلف غير الاهل فيكون وزر فعله في رقبته وايضا جعل عمر الشورى لم يكن منه
الفتنة لان الامر تقرر على عثمان وهؤلاء الذين ادعى معوية انهم كانوا يريدون الامر لانفسهم لم يخرجوا على عثمان حتى يكون وقوع الفتنة من قبلهم
بل يقول انما شتت امر المسلمين خروج الفئة الباغية بالاجتهاد والخطاء على علي وهو كان صاحب الحق فخرجوا وتشتت الامر انتهى **واقول**
لو كان عمر صادقا في هذا التصرف البارد لما بالغ اولا في تقرير الخلافة على ابي بكر حتى قال صاحب المواقف ان خلافة ابي بكر كان باختيار عمر مع ان

الشورى

في ق ٩٥

محي
يجمع خمسة لم ... الكتاب ... ولم يبين ... وبقالق ... في الكلام ... مستقيم ... من ... احوال
١٢

قال البيضاوي في المنهاج ان مسئلة الامامة من اعظم مسائل الاصول
١٢

فيه كلام من جملة ما نقله الرواية عن ابن ... في كتاب الموارث من ... جدا
١٢

الشورى ايضا كان بمحل الخلافة خصوصاً لما اعتبر في ذلك من القيود اللازم منها عدم تجاوز الخلافة عن عثمان كما مر في كلام المصنف سابقاً فلما جعلها شورى مشتركة
بحسب الظاهر بين الستة لم يصرح بتعيين عثمان رعاية لبعض الحياء عن جماعة كانوا يستقبحون اختيار عثمان على علي في الخلافة او اطفاء للفتنة كان يتوقعها
بدون ذلك من بني هاشم وايضا قد مر انه امر بقتل بعض اهل الشورى على بعض الوجوه فاين التقوى والحنو واين التصوف واين الصفا واما استدلاله على نفي
صيرورة الشورى موجباً للفتنة بان الامر تقرر على عثمان فمدفوع بان هذا لا يدفع احتمال كون الخروج على عثمان بعد ذلك لاجل تفويض الشورى وافضائها
الى طلحة والزبير بان يعجبوا بانفسهم ويسعوا في نيل الخلافة والامارة على حسب ما امرت النفس الامارة واما قوله وهؤلاء لم يخرجوا على عثمان فانه كان بارد
بل خرجوا عليه وحرضوا الناس في قتله ومنعوا الماء منه كما ذكر ابن قتيبة في كتاب السياسة والامامة حيث قال وكان طلحة يحرض الفريقين جميعاً على
عثمان يعني اهل البصرة واهل الكوفة وقال عثمان الى علي يخبره انه منع الماء ويستغيث به فبعث اليه بثلث قرب من الماء فما كادت ان يصل اليه فقال له طلحة ما
انت وذا وكان بينهما في ذلك كلام شديد وقال لما قال طلحة لعائشة قد بويع علي فقال ما العلي يستولي على رقابنا لا ادخل المدينة ولعلي فيها سلطان
ورجعت وبعث عمرو بن العاص الى سعد بن ابي وقاص يسأل عن قتل عثمان ومن قتله ومن تولى كبره فكتب سعد انك سالتني عن قتل عثمان ومن قتله
ومن تولى كبره والى اخبرك ان عثمان قتل بسيف سلته عائشة وصقله طلحة وسمه ابن ابي طالب انتهى فظهر ان الشورى كانت فتنة ايقظها عمر فاورثت قتل
عثمان وما بعده من البغي والعدوان فيكون وزرها في رقبة عمر ومن عاونه فيها ثم **قال** المصنف رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين في
مسند عمر بن الخطاب ان ابا بكر قال ذلك اليوم يعني السقيفة ولن يعرف العرب هذا الامر الا لهذا الحي من قريش ثم قال عمر يوم الشورى بعد ان ذم كل واحد
منهم بما يكره لو كان سالم مولى ابي حذيفة حيا لما تخالجني فيه الشكوك وبالاجماع ان سالما لم يكن قرشياً وقد ذكر الجاحظ في كتاب الفتيا هذه القصة
انتهى و**قال** الناصب خفضه الله اقول الصحيح من الخبر ان عمر قال لو كان ابو عبيدة الجراح حيا لما جعلت الشورى لان رسول الله سماه امين هذه الامة
من الرواية فان صح انه ذكر سالما فربما كان مذهبه ان القرشية ليست بشرط في الخلافة كما ذهب اليه كثير من العلماء وايضا كلام عمر لا يدل على توليته
الخلافة لانه قال لم يخالجني فيه شك لاستحقاقه لكن لا يمكن التولية لعدم قرشيته فلا تناقض انتهى و**اقول** قوله الصحيح سقيم لانه رد على الجمع
بين الصحيحين الظاهر مما حصر فيه الصحيح هيهنا مع عدم نسبته الى شيء من صحاحهم انه لا اصل له اصلا بل هو من جملة موضوعاته المشحونة في كتابه هذا
واما ما احتمله من كون اجتهاد عمر عدم اشتراط القرشية في الخلافة فمناف لما وصفه الناصب سابقا من تقوى عمر واتقائه من الله تعالى لان الانصار قد
رجعوا في ذلك اليوم انفسهم في صلاحية الامارة وتعارضوا او تساقطوا كما دل عليه قولهم منا امير ومنكم امير حتى غلب عليهم ابو بكر بدليل اشتراط القرشية
في الخلافة فلو لم يكن ذلك شرطا عند عمر لما جاز تفضيل ابي بكر عليهم بمجرد ذلك واختيار بيعته قبل الجميع بل كان عليه ان ينبه الانصار بان ما ذكره
من قوله الائمة من قريش مغلط وردها ابو بكر عليهم ولا اصل له في كتاب ولا سنة اللهم ان يقال تغير اجتهاده يوم الشورى عند تذكر سالم وفيه ما فيه واما
ما ذكره بقوله وايضا كلام عمر لا يدل على توليته الخلافة آه فمنشأه سوء الفهم وكثرة مزاحمة الوهم فان قول عمر يوم الشورى مخاطبا للذين اختارهم للخلافة
وبعد اظهار عيب في كل منهم ان سالما لو كان حيا لما خالجني فيه الشكوك والعيوب هل يحتمل سوى انه كان مستحقا لتفويض الخلافة بلا شورى ومن
اللطائف ان الناصب جاء في بدل تلك الرواية من حيث لا يشعر بما يدل على ان المراد في كل منها تولية الواحد بلا شورى حيث قال لو كان ابو عبيدة
الجراح حيا لما جعلت الشورى آه فافهم **قال** المصنف رفع الله درجته وقد ذكر ابو المنذر هشام بن محمد بن السائب الكلبي من علماء الجمهور ان من جملة البغايا
وذوي الرايات صعبة بنت الحضرمي كانت لها راية بمكة واستصفت بابي سفيان فوقع عليها ابو سفيان وتزوجها عبيد الله بن عثمان بن عمرو بن
كعب بن سعد بن تيم فجاءت بطلحة بن عبيد الله لستة اشهر فاختصم ابو سفيان وعبيد الله في طلحة فجعلا امرها الى صعبة فالحقته بعبيد الله فقيل
لها كيف تركت ابا سفيان فقالت يد عبيد الله طلقة ويد ابي سفيان بكرة وقال ايضا وممن كان يلعب به ويتخنث عبيد الله ابو طلحة فهل يحل للعاقل المخاصمة
مع هؤلاء لعلي ع وقال ايضا وممن كان يلعب به ويتخنث عفان ابو عثمان فكان يضرب بالدف انتهى و**قال** الناصب خفضه الله اقول قال ابن الجوزي في كتاب
الموضوعات وكان من كبار الكذابين وهب بن وهب القاضي ومحمد بن السائب الكلبي ومحمد بن سعيد المصلوب وابو داود النخعي واسحق بن نجيح الملطي وغياث
بن ابراهيم النخعي والمغيرة بن سعيد الكوفي والغرض ان محمد بن السائب الكلبي من اكذب الوضاعين وهو لا يعرف اسمه حسب اسم هشام بن محمد هذا
بانه لا يخفى على اهل الاخبار ثم ما ذكره لهؤلاء الاشراف الفاحشة ولا اعتماد على نقل صاحب المثالب فان من صنف كتابا في شيء فلا بد ان يأتي بكل غث وسمين و
يذكر فيه معايب الناس وليس فيه دليل ولا حجة وكلامنا في الدلائل العقلية والشرعية وهو ينقل الكلام من كتاب المضاحك والمثالب وهو متضمن نسبة
الفاحشة الى انساب اكابر الصحابة وجماعة الخلفاء والذين شهد رسول الله صلعم لهم بالجنة وقد صح هذا بحيث لا ريب فيه وقد صح ان ولد الزنا لا يدخل الجنة
فيجب الحكم ببطلان ما رواه من كتاب المثالب وايضا ان صح هذا الخبر فليس فيه قدح لان هذا الذي ذكره من انكحة الجاهلية معتبرة ولا ينتفي به النسب فلا مثلبة
انتهى و**اقول** قد صرح محققوا اهل السنة بان ابن الجوزي قد تجاوز في طعن اكابر الرجال عن حد الاقتصاد الحق قال بعض من لعنه في هذا الباب من الحنفية
لعمري انه فرط في الحكم بالوضع حتى تعقبه الفضلاء الكاملين فهو ضرر عظيم على القاصرين وقال جلال الدين السيوطي قد اكثر ابن الجوزي في الموضوعات
من اخراج الضعيف بل ومن الحسان ومن الصحاح كما نبه عليه الحفاظ ومنهم ابن الصلاح انتهى وايضا من عادة اهل السنة انهم اذا راوا واحدا من علماء الشيعة
فلا يظهر واسمه رواية بعض اهل السنة ما يوجب خلاف اصولهم ولا يمكنهم التفصي عنه بادروا الى الحكم باخراجه من اهل السنة ان كان خاملا في الجملة ولا

الكذابين

اتهموه بالضعف والوضع وان كان كتبهم ومولفاتهم مشحونة بالنقل عنه وهكذا حال الكلبي فان كتب القوم سيما تفاسيرهم مملوة من رواياته واذا روا ان الله
الله تعالى انطق لسانه في بعض المواضع بحق يصير حجة لاهل الحق من الشيعة طعنوه بالكذب وان كان ذلك يضرهم في مواضع اخر وبالجملة مبنى الامامية ههنا
اعتماد اسلاف اهل السنة على روايات الكلبي والبناء عليها في التفاسير وطعن متأخريهم عليه محمول على ما لم يثبت مثل خيبر وكم من ثقة منهم مأمون
عندهم قد تركوه ونسبوه الى الوضع او الضعف لاستدلال الخصم برواياته وكم من كتاب نكروا نسبته اليهم او غسلوه واحرقوه اذا احتجت الشيعة عليهم
بما فيه واما ما ذكره من ان الشيعة لا يعرفون اسم الكلبي وحسب انه اسمه هشام فمردود بان هذا الكلبي هو المفسر الذي له اسماء مختلفة ونعوت متعددة
وقد ذكر السخاوي في شرح الرسالة المنظومة للجزري في اصول الحديث حيث قال في باب من له اسما مختلفة ونعوت متعددة ان من امثلته محمد بن
السائب الكلبي المفسر هو ابو النضر الذي روى عنه ابن اسحق وهو حماد بن السائب الذي روى عنه ابو اسامة وهو ابو سعيد الذي روى عنه عطية
العوفي موهما انه الخدري وهو ابو هشام الذي روى عنه القاسم بن الوليد انتهى وفي هذا الاختلاف الواقع عند اهل السنة جاز ان يكون عند المصنف
اسمه بعض ما ذكره ولقد علم من كلام السخاوي ان الكلبي مفسر ثقة عندهم حيث ذكر ان جمعا كثيرا من ائمة حديثهم رووا عنه فتأمل واما ما ذكر ان ذلك
نشر للفاحشة فقد مر ان ليس مراد المصنف من ذلك نشر الفاحشة بل حشر الفساق والفواحش مع امثالهم وتحذير الناس عن افعالهم وطلبهم في حالهم
كما هو في شان علماء الرجال في ذكر كل من المقبولين والمجروحين على حيالهم واما ما ذكره من انه لا اعتماد على نقل صاحب المثالب ان اراد به ان لا يصح عدم
الاعتماد عليه من حيث نقله للمثالب فقد علمت ان هذا اصل لهذا الباب من كتب الرجال وان اراد عدم الاعتماد اليه نظرا الى قدح ابن الجوزي فيه فقد
مر ما فيه وان اراد به ما يدل عليه كلامه من اشتمال الكل تصنيف على الغث والسمين فهو فاسد من الكل واي دليل على تلك الكلية مع انتقاضها عنده بكتابي
الصحاح اللذين لا يوجد عنده فيهما ضعيف سوى السمين ولو سلم فمن اين علم ان النقل المذكور بخصوصه غث ضعيف فلم لا يجوز ان يكون سمينا وغير
غث هينا واما ما ذكره من انه لا دليل ولا حجة في اخبار كتب المثالب فغير مسلم بل غاية ما فيها من اخبار الاحاد ايضا حجة كحجية سائر احاد التواريخ والمغازي
والسير الا اذا علم خلافه بدليل اصح فلا يلتفت اليه واما ما ذكره من ان كلامنا في الدلائل العقلية والشرعية فمردود بان العلوم الشرعية قد يستمد
من اخبار الناس وعاداتهم ومتعارفاتهم فمن هذه الجهة يكون شرعيا او لا نعني من الشرعي الا المنسوب الى الشرع ويكفي في حصول هذه النسبة اعتبار
الشرع اياه ولعلك تقول لا تدبر انه ليس دليلا عقليا ولا شرعيا يثبت به الزنا شرعا لانه خبر واحد واثبات الزنا يحتاج الى شهود اربعة كاثر به فنقول
ان المصنف قدس سره لم يرد به هذا ليثبت به الزنا حتى يكلف احضار الشهود الاربعة على الوجه المرعي عند القاضي بل قصد به مجرد الطعن والطعن والقدح
يحصل بخبر الاحاد كما في مواقع الجرح والتعديل واما ما ذكره من قبح نسبة الفاحشة الى انساب احد او اثنين من الصحابة فهذا انما هو بحسب حسن ظنه
بهم والا فهم ليسوا كما يزعم الناصب ويرى لما بينا من انهم نكثوا عهد سيد الورى ورجعوا على اعقابهم قهقرى فهم بخبث المولد اولى واحرى واما ما ذكره
من شهادة رسول الله صلى الله عليه وآله لهم بالجنة فاشهر الروايات عندهم في ذلك واهمها حديث بشارة العشرة الى الجنة وهو مردود من وجوه اما اولا فلانه قد رواه
الترمذي عن عبد الرحمن بن عوف ورواه ابن ماجه عن سعيد بن زيد كما صرح به في المشكوة وكل منهما يزعم نفسه احدا من العشرة فلا بد لدفع التهمة عنهما
من دليل واما ثانيا فلان عثمان في زعمهم ايضا من العشرة ولو صح هذا الحديث لما اشترك في دمه طلحة والزبير واكثر المهاجرين والانصار كما مر والجملة
يبعد منهم ان يستحلوا قتل اهل الجنة ويرضوا بقتلهم واما ثالثا فلانه لو صح لاحتج به عثمان على الصحابة وغيرهم يوم الدار ولقال ان رسول الله صلى الله عليه وآله
قال اني من اهل الجنة واهل الجنة لا يفعلون شيئا من الظلم فيكون خروجكم علي والزامكم لي بخلع نفسي عن الخلافة ظلما وخلاف الحق واما رابعا فلانه
يلزم ان يكون كل من علي والخارجين عليه من طلحة والزبير في الجنة مع ما علم من قصد كل من الطرفين فهو خصمه قتله واما خامسا فلان امير المؤمنين
كذب الزبير في هذا الخبر وانه لما اظهر الزبير يوم الجمل انه من العشرة المبشرة بالجنة قال له امير المؤمنين من هؤلاء العشرة فعد الزبير تسعة وهم ابو بكر وعمر
وعثمان وطلحة والزبير وسعد بن وقاص وسعيد بن زيد وعبد الرحمن بن عوف وابو عبيدة الجراح فقال له علي عليه السلام هذه تسعة فعدها مرة ثانية ولم
يتجاوز التسعة ثم اعاد علي عليه السلام عليه انك ما عددت الا التسعة فعدها مرة ثالثة العشرة بكمالها وعد فيهم عليا فقال له عليه السلام انك سمعت عن رسول الله صلى الله عليه وآله
اني من اهل الجنة قال الزبير بلى فقال له علي عليه السلام انا اشهد اني سمعت من رسول الله صلى الله عليه وآله انك من اهل النار واما سادسا فلما مر في صحاح الاخبار من
تردد عمر وسواله عن حذيفة بقوله هل ذكرني رسول الله صلى الله عليه وآله في المنافقين فانه لو كان هذا الحديث صحيحا لاطمئن به قلب عمر ولما احتاج الى تفضيح نفسه
بذلك السؤال واما سابعا فلان ابا بكر ندم حال النزع على احراق فجاءة السلمي ولا وجه لندامة اهل الجنة عما فعلوه في الدنيا او نقول ان كان احراقه
اياه كان على الحق فلا وجه لندامة اهل الجنة عن فعل الحق وان كان على الباطل لزم ان لا يكون من اهل الجنة ولا اهلا للخلافة واما ثامنا فلندامته
ايضا على كشف بيت فاطمة عليها السلام والتعرض لها كما مر واما تاسعا فلما روى من اظهار عمر ايضا الندامة عن الخلافة وقد مر لزوم مسئلة الخلافة فهذه
وجوه ملتمة صاحكة مستبشرة الحقناها الى وجوه لتسعة من العشرة المبشرة فليقسموها بينهم على تفاوت درجاتهم في الجنة ويتمنوا ان يكونوا
قد ماتوا في بطون امهاتهم اجنة وليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا واما ما ذكره اخرا من ان ولد الزنا لا يدخل الجنة فلا يقدح في دخول من يريد
الناصب دخوله في الجنة لانه قد صح انكحة الجاهلية كلها ونفي وجود الزنا عن الدنيا فلا يدل ما ذكره المصنف الا على ملعبة الجاهلية مع الانكحة اهل الاسلام
انه ملحشة وزنا ولا ضير فيه على هؤلاء الصحابة في نفس الامر فليجمع الناصب طرفه عما توجه اليه فانه قد صح انسابهم خلفا ثم بما لا مزيد عليه قال

الحسنة

المصنف رفع الله درجته وروى البلاذري قال لما قتل الحسين ع كتب عبد الله بن عمر الى يزيد بن معوية اما بعد فقد عظمت الرزية وجلت المصيبة
وحدث في الاسلام حدث عظيم ولا يوم كيوم الحسين فكتب اليه يزيد اما بعد يا احمق فاننا جئنا الى بيوت منجدة وفرش ممهدة ووسائد منضدة
فقاتلنا عنها فان يكن الحق لنا فعن حقنا قاتلنا وان كان الحق لغيرنا فابوك اول من سن هذا وابتز واستأثر بالحق على اهله انتهى قال الناصب
خفضه الله اقول تعصب هذا الرجل بلغ حدا استدل بكلام يزيد حين اعترض عليه في قتل الحسين واسترضى كلامه واستطابه لانه تكلم بما يوافق
مذهبه ولو انه شتم ابا بكر او عمر لكان ابن المطهر يحل عليه يوم الحسين واي دليل في كلام ذلك المنحوس المنكوس المردود وكان في هذا المقام ينبغي على ان يشنع
ابن عمر حيث شافه ذا سلطان ظالم بكلمة الحق واقول كلام يزيد عليه من اللعنة ما يربو ويزيد حجة على عمر وشهادة عليه منه هو لانه من اتباعه انتهى
واوليائه وممن حمله على اكتاف اهل البيت عليهم السلام ولو حققت الاخبار والاثار المروية في هذا الباب لرايتها لا تنقص ولا تزيد عما ذكره يزيد
فهل ادل دليل من ذلك وهل من مزيد واما قوله ولو انه شتم ابا بكر او عمر لكان ابن المطهر يحل عليه يوم الحسين فيفيد ان الناصب قد غفل عن ان
يزيد قد شتم بذلك القول ابا بكر وعمر وعثمان جميعا بل جعلهم مثلة وفضيحة بين خلق الله ثم واما تمجيد الحسين ع فلا يوازي بمجد ابن المطهر
قتل افاضل الناس جميعا فضلا عن قتل ثلثة من اجلاف العرب العادمين فضلا بما طفك بشتمهم وايلامهم في الخروج عن عهدة انتقامهم و
انما خرج عن عهدة بعض هذه الرزية واقعة مختار وابو مسلم والثار وعهدة الباقي على النار في دار القرار واما ابن عمر فانما ترك الهم الثاني
ذلك عليه لعلمه بانه انما اتى بذلك خوفا على نفسه لا حمية وتوجعا على الحسين ع فان يزيد كان بصدد قتل كل من الحسين وابن عمر فاراد ابن عمر
ان يخوفه في ذلك عن الناس حتى لا يجترئ بعد ذلك على مثله فاجابه بما ذكر وقد علم المتصفحون ابن عمر مما ظهر عنه واشتهر من عداوته لامير
المؤمنين ع وتخلفه عن بيعته الى غير ذلك فينبغي ان يكون معذورا عند الناصب صحابه قال المصنف رفع الله درجته وروى الواقدي وغيره
من نقلة الاخبار عندهم وذكروه في اخبارهم الصحيحة ان النبي ص لما افتتح خيبر اصطفى قرى من قرى اليهود فنزل جبرئيل بهذه الاية وآت ذا القربى
حقه فقال محمد ومن ذوي القربى وما حقه قال فاطمة فدفع اليها فدك والعوالي فاستغلتها حتى توفي ابوها عليه الصلوة والسلام فلما بويع ابو بكر
منعها وكلمته في ردهما عليها وقالت انهما لي فان ابي دفعهما الي فقال ابو بكر فلا امنعك ما دفع اليك ابوك فاراد ان يكتب لها كتابا فاستوقفه
عمر بن الخطاب قال انها امراة فطالبها بالبينة على ما ادعت فامرها ابو بكر فجاءت بام ايمن واسماء بنت عميس مع علي ع فشهدوا بذلك
فكتب لها ابو بكر فبلغ ذلك عمر فاخذ الصحيفة فمحاها فحلفت ان لا تكلمهما وماتت وهي ساخطة عليهما وجمع مامون الف نفس من الفقهاء وناظرهم
وادى بحثهم الى رد فدك على العلويين من ولدها فردها عليهم وذكر ابو هلال العسكري في كتاب اخبار الاوائل ان اول من رد فدك على
ورثة فاطمة ع عمر بن عبد العزيز وكان معوية اقطعها لمروان بن الحكم وعمرو بن عثمان ويزيد ابنه اثلاثا ثم غصبت فردها عليهم السفاح ثم
غصبت فردها عليهم المهدي ثم غصبت فردها عليهم المامون ثم قال ابو هلال ثم غصبت فردها عليهم الواثق ثم غصبت فردها عليهم
المستنصر المعتمد ثم غصبت فردها المعتضد ثم غصبت فردها الراضي مع ان ابا بكر اعطى جابر بن عبد الله عطية ادعاها على رسول الله ص
من غير بينة وحضر جابر بن عبد الله وذكر ان النبي ص وعده ان يحثو له ثلث حثيات من مال البحرين فاعطاه ذلك ولم يطالبه البينة مع
ان العدة لا يجب الوفاء بها والهبة للولد مع التصرف توجب التمليك فاقل المراتب انه كان يجري فاطمة مجراه وقد روى مسند الحفاظ ابن مردويه
باسناده الى ابي سعيد قال لما نزلت وآت ذا القربى حقه دعا رسول الله ص فاطمة ع فاعطاها فدك وقد روى صدر الائمة اخطب خوارزم موفق
بن احمد المكي قال وبما سمعت في المعاد به باسنادي عن ابن عباس قال قال رسول الله ص يا علي ان الله زوجك فاطمة وجعل صداقها الارض
فمن مشى عليها مبغضا لها مشى حراما انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول قد تقدم منا في حقيقة خبر فدك ما هو الصحيح وان ابا بكر عمل فيه
ما عمل رسول الله ص وكان رسول الله ص يطعم اهله منها ثم ينفق ما يفضل في السلاح والكراع فاستن ابو بكر بسنة رسول الله ص في فدك ثم
عمر عمل بفدك ما عمل به ابو بكر الا انه دفع سهم رسول الله ص من بني النضير الى عباس وعلي وتخاصما فيه كما ذكرنا من صحيح البخاري ولو كان عمر مانعا من اعطائه
فدك بفاطمة كيف لم يرد على ع الصدقات بالمدينة في زمان خلافته واما دعوى فاطمة فلم يصح في الصحاح ويذكرونها نقلة الاخبار من ارباب التواريخ وجملة
نقلهم لا يصير سببا للقدح في الخلفاء وان صح فقد ذكرنا وجهه انتهى واقول قد بينا نحن ثمة ان صحيحهم سقيم وحصر الصحيح فيما ظنه غير مستقيم وان
ابا بكر وعمر ما فعلوا بفدك ما زعم انه فعل بها رسول الله ص بل نقلنا عن تاريخ الخلفاء لجلال الدين السيوطي انهما جعلاه حبوة وخالصة لانفسهما واما
قوله ولو كان عمر مانعا من اعطاء فدك لفاطمة كيف لم يردها علي ع في زمان خلافته فالجواب عنه ما قدمنا الاشارة اليه من انه ع لما راى اعتقاد الجمهور
بحسن سيرة الشيخين وانهما كانا على الحق لم يتمكن من الاقدام على ما يدل على فساد امامتهما في ذلك من الشهادة بالظلم والجور منهما وانهما كانا غير مستحقين لمقامهما
وكيف يتمكن من نقض احكامهم وتغيير سننهم واظهار خلافهم على الجماعة التي يظنون انهم كانوا مصيبين في جميع ما فعلوه وتركوه وان امامته مبنية على
امامتهم فان فيه من فساد امامته وقد روى انه نهاهم عن صلوة التراويح التي ابدعها عمر فلم يمتنعوا ورفعوا اصواتهم قائلين وا عمراه وا عمراه حتى تركهم في
خوضهم يلعبون والحاصل ان امر الخلافة انما وصل اليه لا بالنص بل ببيعة الناس دون المعين وقد كان تمهيدها مما غصبا منه ع طول ايام ولايته وكيف يتمكن في ولايته
الخلافة على التقدم بين عليهم وكل من بايعه من جمهورهم شيعة لهم اعداء من يرى انهم مضوا على اجل الامور وافضلها وان عليه ان يتبع آثارهم ويقتفي

طرايقهم واطوارهم وههنا اجوبة اخرى لا نطول الكلام بذكرها واما دعوى فاطمة فدكا فاشهر من ان يطلب صحتها في كتب الصحاح اذ قد عم خبرها العلما والجهال والسادة والاتباع والرؤس والاذناب وقد مثل به قبل ذلك بجمسمائة سنة بعض حكاء الشعراء بقوله شعر ملك بخشايندة درحرمان ميمون خدمت چون خلافت ببعلى بوده است بيزهم افدك واما ما ذكره من ان مجرد نقل التواريخ لا يصير حجة وسببا للقدح في الخلفاء ففيه ان ما اشتمل عليه كتب التواريخ من جملة العلوم النقلية فيثبت بما اثبت به غيره من الامور النقلية وقد تقرر في الاصول ان خبر العدل الواحد حجة نقليا فيثبت به واذا بلغ الى حد الشهرة والتواتر المعنوي استغنى عن التعديل ثم انا لم نتمسك ههنا بمجرد رواية الواقدي بل صرح بغيره واشار الى كثرة الاخبار المحكوم عليها بالصحة عند الخصم ايده بما روي من مناظرة الف نفس من الفقهاء ايام المامون في ذلك وحكم بالحديثين المرويين عن سند حفاظ اهل السنة وصدور ائمتهم ولبس عليه الا تصحيح النقل ان انكر الناصب وجوده ولا فلينزل شعبة وجوده قال المص رفع الله درجته وقال المحمودي البخاري في الهداية قد ثبت ان فاطمة صادقة وانها من اهل الجنة فكيف يجوز الشك في دعواها الفدك والعوالي وكيف يجوز ان تقول انها امتظلم جميع الخلق واصرت على قال الى الوفات فاجاب بان كون فاطمة صادقة في دعواها وانها من اهل الجنة لا يوجب العمل بما ادعيه الا ببينة قال واصحابنا يقولون لا يكون خالها اعلى من حال نبيهم محمد ولو ادعى محمد مالا على ذمي حكم حاكما ما كان للحاكم ان يحكم له الا ببينة وان كان نبيا ومن اهل الجنة وهذا من اغرب الاشياء بل انه ليس بمستبعد عندهم حيث جوزوا الكذب على نبيهم نعوذ بالله من امثال هذه الاقوال انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قد تقرر في الشرع ان الحاكم لا بد له من مستند في حكمه وذلك المستند في الحكم اما البينة العادلة او اليمين وعلم الحاكم ثم ان الحاكم ليس له ان يحكم بغير المستند وكل هذه الامور تقرر في الشرع ولا خلاف في هذا فالحاكم في حكمه مشروط عليه وجود المستند والحكم مشروط به فاذا فقد الشرط فقد المشروط لان الحاكم اذا تيقن صدق المدعي فله الحكم الاترى ان في الحدود لا يجوز للحاكم ان يعمل بعلمه فاذا راى الحاكم ان فلانا زنا وهو شاهد فعل الزنا بشرايط المعتبرة في الشهادة على الزنا فلا يجوز له الحكم مع وجود العلم اليقيني بالزنا فالعلم اليقيني بصدق الحكم اذا فقد فقد مستند الحكم فلا يوجب الحكم بل لا يجوز والشيعة ان وافقوا في هذا فليس لهم الاعتراض على ابي بكر في عدم حكمه لفاطمة وطلب البينة عنها وان خالفوا في هذا الحكم فالبحث بينهم وبين اهل السنة في ذلك الاصل الذي يتفرع عليه هذا الحكم انتهى واقول لا نم حصر المستند فيما ذكره بل العصمة وتعين الصدق ايضا من جملة المستندات واقواها كما يدل عليه القضية التي شهد فيها ذو الشهادتين للنبي مستندا بعصمته فاجاز النبي شهادته بشهادة رجلين حكم بقوله فلولا ان العصمة دليل الصدق ونغني عن الشهادة لما حكم النبي بقول خزيمة بن ثابت وحده ولما صوبه في الشهادة على ما لم يره ولم يحضر باسنده الا الى علمه بدليل نبوته وصدقه عن الله عز وجل فيما اداه الى بريته نعم لما كانت عصمة المعصومين في زمانه منحصرة فيه وفي علي وفاطمة والسبطين وقل صدر الدعاوي منهم لم يشتهر هذا المستند اشتهار غيره مما عم سائر الخلايق وبهذا ظهر كذب ما ذكره اصحاب صاحب الهداية من انه لو ادعى محمد على ذمي الخ وبالجملة اطلاقات الشهادة وعمومها مما خصص بفعل النبي وتقريره من هذا المعلوم من عصمتهم وصدقهم واذا وجب قبول قول فاطمة بلا بينة لصدقها واستغنت عن الشهود لما ثبت ان الذي منعها حقها واوجب عليها الشهود على صحة قولها قد جار في حكمه وظلم في فعله واذى الله ورسوله بايذاء فاطمة وقد قال عليه قوله فاطمة بضعة مني يؤذيني ما اذاها و قال الله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخرة واعد لهم عذابا مهينا ولو سلم فنقول قد اعترف الناصب بان علم الحاكم من جملة المستندات فعلى تقدير صدق المدعي يلزم العلم للحاكم بصدقه فما يعتبر لزوما وعلما ضروريين وعلى هذا قد اضمحل جميع ما نسجه الناصب من المقدمات الواهية كما لا يخفى ولو سلم فقد مر انها اتت بعلي وام ايمن شاهدا على ذلك ومما عليها السلام ظاهر البطلان فان المروي ان القرشيين كانتا في قضيتها عليها السلام فاخرج عماله منها فان قلت البينة غير كاملة ولعل ابا بكر لا يرى تكميل البينة باليمين قلت هذا مردود لانه شيء اخترعه بعض الخصوم لهدم هذه القاعدة فلا يصير حجة لا سيما واكثر الخصوم يقول بموافقتنا من تكميل البينة باليمين كما هو المشهور في كتبهم قال ابن حزم واما اليمين مع الشاهد فروينا عن عمر بن الخطاب انه قضى باليمين والشاهد الواحد ومن طريق ابن وهب عن انس بن عياض عن ابي غيره ان جعفر بن محمد اخبرهم قال سمعت الحكم بن عتيبة يقول للحاكم بن عتيبة قضى رسول الله باليمين مع الشاهد وقضى بها علي بين اظهركم ومن طريق هشيم عن حصين عن عبد الرحمن ان عبد الله بن مسعود قضى بيمين لانسان اقام شاهدا واحدا واحلفه مع شاهده وصح عن عمر بن عبد العزيز وعبد الرحمن بن عبد الحميد عن شريح وروي عن جماعة منهم سليمان بن يسار وابو سلمة بن عبد الرحمن بن عوف وربيعة ويحيى بن سعيد الانصاري واياس بن معوية ويحيى بن يعمر والفقهاء السبعة وغيرهم وهو قول مالك والشافعي الا انهما لا يقضيان بذلك الا في الاموال خاصة عمر بن عبد العزيز انه قضى بذلك في جراح العمد والخطاء ويقضي به مالك ايضا في القصاص في النفس ولا يقضي به في العتق انتهى قال المص رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين ان بني صهيب مولى بني جدعان ادعوا بيتين وحجرة ان رسول الله اعطى ذلك صهيبا فقال مروان من يشهد لكم على ذلك قالوا ابن عمر فشهد فقضى لهم مروان بشهادته وفي صحيح البخاري ان فاطمة ارسلت الى ابي بكر تسأله ميراثها من رسول الله مما افاء الله عليه بالمدينة من فدك وما بقي من خمس خيبر فقال ابو بكر ان رسول الله قال لا نورث ما تركنا صدقة وانما يأكل آل محمد من هذا المال واني والله لا اغير شيئا من صدقة رسول الله عن حالها التي كان عليه وابى ان يدفع الى فاطمة منها شيئا فوجدت فاطمة على ابي بكر في ذلك فهجرته فلم تتكلم معه حتى توفيت وعاشت بعد النبي ستة اشهر فلما توفيت دفنها زوجها علي ليلا ولم يؤذن بها ابا بكر وصلى عليها ولذلك ما وصلى وذكر ايضا في مواضع اخر بعينه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ما ذكره من حكم مروان لبني صهيب

كلام

بشهادة عبد الله بن عمر رض فربما يكون خطاء من مروان او لعله رأى بني صهيب اهلا للصلاح فاعطاهم من مالها وليس في فعل مروان دليل فانه غير ثقة بسنن رسول الله
في اعماله واحكامه واما حديث البخاري فهو صحيح وهو يدل على ان فاطمة طلبت فدك على وجه الميراث وهذا يخالف روايته انها سألتها على وجه النحلة والهبة ويبطل
ما ذكر من دعوى فاطمة هبتها لان الحديث الصحيح دل على انها سألتها ميراثا حيث قال ارسلت فاطمة الى ابي بكر تسأل ميراثها من رسول الله ص ولا تعارض هذا
الخبر الصحيح اخبار المورخين واما ما ذكر من موجدة فاطمة على ابي بكر فقد ذكرنا وجهه فرضي الله عنها ان فاطمة اذا قدمت على رسول الله ص استرضاها رسول الله
لابي بكر واخبرها بان ابابكر عمل بالسنة انتهى واقول حصول الخطاء في حكم مروان ليس باظهر من حصول الخطاء في حكم ابي بكر لاستوائهما في الجهل باحكام القرآن والسنة
وتزيين الخلافة بل الخلافة في مروان ادوم وملكه اوسع وقد اعترف ابوبكر بان له شيطانا يعتريه ويوقعه في الخطاء ولم يسمع من مروان الاعتراف بمثله على
ان استدلال المصنف في ذلك ليس بمجرد حكم مروان بل بشهادة ابن عمر وحده فيه ورضاه به من غير ان يقول ان شهادة منفرد ليس بمعتبر شرعا فاحضروا
مع الشاهد الاخر حتى يشهد على الوجه المعتبر واما ما ذكره من انه رأى بني صهيب اهلا للصلاح ففيه ان المعنى بالمصالح في عرف الشرع ما يصلح للجهاد من
من السلاح والمراكب ونحوها ولم نسمع انهم يعدون الدار والعقار والجرات من جملة المصالح واما ما ذكره من ان حديث البخاري يدل على ان فاطمة ع
فدك على وجه الميراث فانه يخالف رواية المصنف سابقا عن الواقدي وابن مردويه وغيرهما انه سألت ذلك على وجه النحلة والهبة آه ففيه انه ليس فيما رواه
المصنف هناك ما يدل على انها ع سألت ذلك على وجه النحلة والهبة وانما تضمن تلك الروايات ان النبي ص دفع ذلك الى فاطمة ع اعلاما من الله تعالى بحق كونها من ذي
القربى مع انه لا منافاة بين دعواها للنحلة وبين دعواها للميراث اذ لا منافاة بين الاستحقاقين كما توهمه الناصب فطلبها عليها السلام بالميراث لنص قوله
تعالى يوصيكم الله في اولادكم الاية وطلبها بالنحلة لحصول البينة بالمعصوم امير المؤمنين ع وام ايمن زوجة زيد بن حارثة رض وتوضيح ذلك ان النبي ص قد
نحل فدكا والعوالي لفاطمة ع كما دل عليه الروايات السابقة وغيرها وكانتا في تصرفها ع الى وفات النبي ص فلما تقمص ابوبكر الخلافة ارسل الى فدك واخذها
واخرج وكيل فاطمة ع عنها وجعلها حبوة وخالصة لنفسه فنازعته فاطمة ع في ذلك وقالت له انهما مما نحلها رسول الله ص لي وان لم يثبت فهو ميراث لي فلهذا
ترى في بعض الروايات سؤال النحلة وفي بعضها سؤال الميراث ولا منافاة كما عرفت وقد صرح بذلك امام الاشاعرة محمد بن عبد الكريم الشهرستاني في
كتاب الملل والنحل في اوايل كتابه عند تعداد المخالفات الواقعة بعد النبي ص ودعوى فاطمة ع وراثة وتمليكا اخرى حتى دفعت عن ذلك بالرواية عن النبي ص
نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة انتهى واما رضاء رسول الله ص بايذاء ابي بكر لفاطمة ع واسترضاه لها عنه فمن قبيل رجاء شفاعته ص
لقتلة ابنه الحسين ع وقد انشد من عالم الغيب قبل زمان الاسلام فهل ترجوا امة قتلت حسينا شفاعة جده يوم الحساب قال المصنف رفع الله درجته وهذا
الحديث قد اشتمل على اشياء ردية منها مخالفة النبي ص امر الله تعالى في قوله وانذر عشيرتك الاقربين فكيف لم يبين لفاطمة وعليا والعباس والحسن والحسين
هذا الحكم ولا سمعه واحد من بني هاشم ولا من ازواجه ولا احد من خلق الله تعالى وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين ان فاطمة والعباس اتيا ابابكر يلتمسان
ميراثهما من رسول الله ص وهما يطلبان ارضه من فدك وسهمه من خيبر وفيه ان ازواج النبي ص حين توفي رسول الله ص اردن ان يبعثن عثمان الى ابي بكر يسألنه ميراثهن
انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول من اعجب العجائب هذا الكلام وهذا الاستدلال فان الانذار هو تبليغ اصول الشرايع فلو لم يبلغ رسول الله ص
كل فرع من فروع الشريعة الى كل واحد من الامة لم يلزم عدم الانذار وهذا من غرايب الكلام وكان هذا الرجل نزل من شاهق جبل لا يعرف البحر من البر وهو
جديد العهد بالاسلام واخذه تعصب حتى اورد المورد والحكم ان جميع الاحكام يجب ان يروى عن رسول الله ص جميع الانام والا لم يحصل الانذار ام يزعم ان جميع
احكام الشرع من جزئيات الفروع يجب ان يكون معلوما لجميع الصحابة ام يزعم ان ابابكر ليس من اهل الرواية حتى يلقيه العلماء بالجرح ويقلبوه بالجنب المدر وكل
هذه امور باطلة فان هذا الحديث رواه ابوبكر فانه سمع من رسول الله ص فروى في تقرير الحكم وعمل به ثم بعده عمل الناس به انتهى واقول بل من اعجب العجايب
شدة جهله المركب الذي حمله على التعجب من ذلك وليس منه تعجب ما اولا فلان تخصيص الانذار بتبليغ اصول الشرايع من جملة مخترعات جهله وقد صرح
بتعميمه المفسرون عن اخرهم منهم الفاضل النيشابوري تبعا لفخر الدين الرازي حيث قال في اوايل تفسير سورة البقرة ان الانذار التخويف من عقاب الله
بالزجر عن المعاصي انتهى ومثله في تفسير القاضي البيضاوي وغيره واما ثانيا فلان الكلام في الانذار الخاص المتعلق في الاية بذوي القربى لا في الانذارات
المطلقة ومن البين ان النبي ص اذا لم يأت بما امر به من انذار ذوي القربى مع قربه منهم ومخالطته صباحا ومساء معهم وذكره لرجل اجنبي عنهم لكان في ذلك
اخلال لا محالة بوجوب ما امر به من الانذار وهذا اجلى على من نشأ في شاهق الجبال ومع هذا خفي على الناصب الجاهل الذي ربط الفضل بنفسه بالقبال
ولعمري انه لو سمع الناصب الذي كعمر هذا الدفع الذي ليس عنه مفر لصار ربيع لذاته صفرا وبهت كانه النعم الحجر ولطم عند ما هجر ولو تامل المصنف فيما نقلته
مقدمات الاخر من الهذيان والجدال لهددها والجبت بكل حجر ومدر قال المصنف رفع الله درجته ومنها نسبة الى الجهل وقلة المعرفة بالاحكام مع ملازمتهم
لرسول الله ص ونزول الوحي في مساكنهم ويعلمون سره وجهره وقد روى الحافظ ابن مردويه باسناده الى عائشة وذكرت كلام فاطمة لابي بكر وقالت في اخره وانتم
تزعمون ان لا ارث لنا افحكم الجاهلية تبغون اني لا ارث ابي يا بن ابي قحافة افي كتاب الله ان ترث اباك ولا ارث ابي لقد جئت شيئا فريا فدونكها مرحولة
مخطومة تلقاك يوم حشرك فنعم الحكم الله والزعيم محمد والموعد القيمة وعند الساعة يخسر المبطلون انتهى قال حفظه الله اقول لا يلزم من عدم علمها
بحكم من احكام الدين جهلهم وقلة معرفتهم فان اكثر الاحكام مما تقرر بعد رسول الله ص مع ان ابابكر لما روى هذا الحديث سأل التصديق من الصحابة فصدقوه
وربما لم يسمعوا ذلك الطائفة هذا الحديث يدعي ان كل الفروع والاحاديث سمعه خواص رسول الله ص والاجماع ان ابابكر كان من اكثر الناس ملازمة ومصاحبة

قال … عن النبي ص … ١٢

رسول الله ص ولا يمكن ان يدعى فيه بانه سمع من رسول الله ص كل الاحكام بل كثير من الاحكام كان يسأل عن غيره واما ما ذكر من حديث ابن مردويه من كلام فاطمة
فلم يصح في الصحاح انتهى واقول ما ذكره ههنا كالذي ذكره قبل ذلك كلها تمحلات وتمويهات ظاهرة قد عدل فيها عن جانب المقصود الواضح الى ناحية اخرى فانفا
عن قبول الالزام وذلك لما ذكرنا ان الكلام في حكم ميراث النبي ص وكان ذلك متعلقا بورثته وهم محتاجون الى معرفته واذا جهلوا الاحكام الضرورية المتعلقة بهم
المختصة بشأنهم مع علم اجنبي عنهم يلزم جهلهم بغيره من الاحكام بطريق اولى ولم يدع احد ههنا انه يجب علم ورثته من اهل البيت ع بكل احاديث النبي ص واحكامه
حتى يتوجه ما ذكره الناصب مع ان الحق المطابق للواقع هو انهم ع عالمون بجميع احكام الشريعة مطلعون للوح المحفوظ كما اعترف به ابن حجر العسقلاني في
شرح صحيح البخاري و قال السيد الشريف الجرجاني في شرح المواقف ان الجفر والجامعة كتابان لعلي ع ذكر فيهما على طريقة علم الحروف الحوادث التي تحدث الى انقراض
العالم وكانت الائمة المعروفون من اولاده يعرفونهما ويحكمون بهما وفي كتاب قبول العهد الذي كتبه علي بن موسى الرضا ع الى المأمون انك قد عرفت من
حقوقنا ما لم يعرفه اباؤك فقبلت منك عهدك الا ان الجفر والجامعة يدلان على انه لا يتم انتهى وروى ثقة الاسلام الطبرسي في كتاب الاحتجاج عن الصادق ع
انه قال علمنا غابر ومزبور ونكت في القلوب ونقر في الاسماع وان عندنا الجفر الاحمر والجفر الابيض ومصحف فاطمة وفيه ما يكون من حادثة وعندنا الجامعة
فيها جميع ما يحتاج الناس اليه فسئل عن تفسير هذا الكلام فقال ع اما الغابر فالعلم بما يكون واما المزبور فالعلم بما كان واما النكت في القلوب
فهو الالهام واما النقر في الاسماع فحديث الملائكة نسمع كلامهم ولا نرى اشخاصهم واما الجفر الاحمر فوعاء فيه سلاح الرسول ص لن يخرج حتى يقوم قائمنا اهل البيت
واما الجفر الابيض فوعاء فيه توراة موسى وانجيل عيسى وزبور داود وكتب الله الاولى واما مصحف فاطمة ع ففيه ما يكون من حادث واسماء من يملك الى ان يقوم
الساعة واما الجامعة فهو كتاب طوله سبعون ذراعا املاء رسول الله ص وخط علي بن ابي طالب ع فيه والله جميع ما يحتاج الناس اليه الى يوم القيمة حتى ان فيه ارش الخدش
ونصف الجلدة انتهى واما ما ذكره من ان حديث ابن مردويه لم يصح في الصحاح فمردود بما مر من ان الصحيح لا ينحصر فيما صح في كتب الصحاح المشهورة كيف وقد ذكرنا
سابقا ان ابن الصلاح قال في مقدمته لاصول الحديث ان جملة ما في كتاب الصحيح للبخاري باسقاط المكررة اربعة الاف حديث مع انه روى عنه انه كان يقول
احفظ مائة الف حديث صحيح ومائتي الف حديث غير صحيح وكذا صحيح مسلم مع تداخل اكثر ما فيهما فكفى للمصنف سندا بابن مردويه فانه من اعاظم حفاظ اهل
السنة وممن اثنوا عليه واشاروا بعين التعظيم اليه **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه يلزم عدم شفقة النبي ص على اهله واقاربه وخواصه فلا
يعلمهم انهم لا يستحقون ميراثه ويعرف ابا بكر وحده من الاباعد حتى يطلبوا ما لا يستحقون ويظلمون حقوق جميع المسلمين مع انه عظيم الشفقة على الاباعد
حتى قال الله في حقه فلعلك باخع نفسك على اثارهم ان لم يؤمنوا ولا تذهب نفسك عليهم حسرات انتهى و **قال الناصب** خفضه الله اقول احكام الشرع يعلم
من كتاب الله وسنة نبيه واجماع المسلمين والقياس الجلي فهذه الاصول الاربعة يعطي الاحكام والسنة يعلم من روايات الصحابة ولا كل من الصحابة يروون
جميع الاحكام بل كل طائفة من الاحكام رواها بعض الاصحاب والشفقة والرحمة يقتضي تمهيد احكام الشرع كما مهد رسول الله ص لامته ولا فرق في الشفقة
بتبليغ الاحكام بالنسبة الى رسول الله بين القريب والبعيد فلا يلزم من عدم ذكر حكم من الاحكام لاقاربه عدم شفقته عليهم سيما ما يتعلق بحال بعد موته
لانه ذكره للخليفة بعده وهو كان يعلم ان الخليفة سيبلغه فما ترك شيئا من الشفقة والرحمة انتهى **واقول** كلامه هذا ايضا يشتمل على نظير ما سبقه
من التمحل والتمويه والانحراف عن المقصود لان عدم الفرق في الشفقة انما يسلم في تبليغ الاحكام الشاملة لسائر الانام لا بالنسبة الى الحكم الخاص المختص بطائفة
مخصوصة منهم ضرورة انه لا شفقة في ان يقول النبي ص حكم الجبيرة مثلا للصحيح الذي لا يحتاج الى معرفتها حين الخطاب و لا يقول ذلك لمن يحتاج اليه ويحضر مجلسه
الشريف وبه كسر موضع الوضوء والغسل واما ما ذكره من انه ص ذكره للخليفة بعده وهو كان يعلم ان الخليفة سيبلغه فمردود بانه كيف يكون النبي ص معذورا
بذلك ولا يكون تاركا للشفقة على ورثته واهل بيته بل على ابي بكر وعمر مع ما وقع بينهم في ذلك من الفتنة العظيمة والفساد الكبير الذي يعجز عن بيانها
لسان التقرير منها رد شهادة علي ع مع جلالة قدره ومنها ايذاء فاطمة ع وغضبها على ابي بكر وعمر بحيث لم تتكلم معهما الى ان ماتت ساخطة عليهما واوصت الى
علي ان يدفنها ليلا حتى لا يحضر ابو بكر وعمر جنازتها عليها السلام الى غير ذلك مما سيأتي من المشيدة النطاق الممتدة الرواق فهل كان النبي ص يعلم ان ابا بكر سيبلغ
ذلك الحكم الى ورثته ولم يعلم انهم لا يصدقون ابا بكر في ذلك الخبر الواحد المتهم ويتأذون ويضطربون ويقع بينهم الشر والبغضاء حتى يعود الشفقة على
ان يشافههم ابتداء باعلام ذلك لهم وهل مثل ذلك على تقدير وقوعه عنه صلوات الله عليه الا تلبيس وتعمية حاشاه عن ذلك كلا والله لو كان ذلك لبينه لهم
رسول الله ص المأمور بالبيان من ربه وما كان ربك نسيا وبالله التوفيق انتهى **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها ان ابا بكر حلف ان لا يغير ما كان على
عهد رسول الله ص وقد روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين وكان ابو بكر يقسم خمس النبي غير انه لم يكن يعطي قرابة رسول الله ص كما كان رسول الله ص يعطيهم وهذا
تغيير مع انه حلف ان لا يغير فلم لا غير مع فاطمة ع ويقضي فيها بعض حقوق نبينا ص وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين قال كتب عبد الله بن عباس الى نجدة
بن عامر الحروري في جواب كتابه كتب تسألني عن الخمس لمن هو وانا نقول هو لنا فابى علينا قومنا ذلك انتهى و **قال الناصب** خفضه الله تعالى
اقول لم يثبت في الصحاح ان ابا بكر غير الخمس بل عمل فيهما على عهد رسول الله ص كما رواه البخاري في صحيحه وان ذكر في الصحاح انه غير الخمس فيعارضه هذا الحديث فلا
يعتبر حكمه وهذا الحديث الذي حلف فيه ابو بكر راجح وهو مؤكد بالحلف وهو من قوله وذلك الحديث روا عنه وهذا من اسباب الترجيح لان الحلف
بالفعل ذا كان فاما لا يترجح من رواية الفعل كما ذكر في الترجيح انتهى **واقول** الجمع بين الصحيحين ايضا من الصحاح بل جمع بين اثنين من الصحاح وقد سلم
الناصب صحة ما فيه من اول الكتاب الى ههنا فلا وجه للاشعار بانكار صحته ههنا واما ما ذكره من ترجيح الحديث الذي فيه الحلف فان احلف بالايمان المغلظة

ثم نقول

ان القول بترجيح ذلك غير موجود في كتب الاصول المتداولة مع ان رواية الفعل ارجح من رواية القول لان الوعد والمثبت مقدم على النافي كما تقرر في الاصول على ان ذكر المرجحات في كتب الاصول انما هو لان يرجح بها المجتهد العمل بمدلول احد الحديثين المتعارضين لان الترجيح ينفي صحة مدلول احد الحديثين كما يشعر به كلام الناصب مع انه لا تعارض هيهنا اذ يمكن الجمع بان حلف ابو بكر لا للمصلحة دفع فاطمة عن ميراثها ثم حنث واعطى كفارته وخلص بزعمه عن الاثم غاية الامر انه لو يعلم ان مخالفة فاطمة موجبة للكفر ومخالفة الحلف موجبة للكفارة ولكن هذا من جملة الاثار الطويلة الاذناب المنشورة في هذا الكتاب **قال** المصنف رفع الله درجته وروي ان ابا بكر اغضب فاطمة وانها هجرته وصاحبته ستة اشهر حتى ماتت واوصت ان لا يصلي عليها وقد روى مسلم في صحيحه قال قال رسول الله ص ان فاطمة بضعة مني يؤذيني من اذاها في موضعين وروى البخاري في صحيحه ان رسول الله ص قال فاطمة بضعة مني فمن اغضبها فقد اغضبني وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين هذين الحديثين وروى صاحب الجمع بين الصحاح الستة ان رسول الله ص قال فاطمة بضعة مني فمن اغضبها فقد اغضبني وانه قال فاطمة سيدة نساء العالمين فقيل لرسول الله ص سال فاطمة فقال الا ترضين ان تكوني سيدة نساء المؤمنين او سيدة نساء هذه الامة فقالت واين مريم بنت عمران واسية امرأة فرعون فقال مريم سيدة نساء عالمها وفي صحيح البخاري عن عايشة ان محمدا ص قال يا فاطمة الا ترضين ان تكوني سيدة نساء المؤمنين هذه الامة وروى الثعلبي ان رسول الله ص قال من اذى فاطمة واغضبها فقد اذاني واغضبني وهذه الاخبار الصحاح تدل على ان من اذى او اغضبها فقد اغضب الله ورسوله وقد قال الله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخرة ثم يشهدون ويحتجون ان ابا بكر اغضبها واذاها وهجرته الى ان ماتت فاما ان يكون هذه الاحاديث عندهم باطلة فيلزم كذبهم في شهادتهم بصحتها او يطعنوا في القران العزيز وهو كفر او ينسبوا ابا بكر الى ما لا يحل ولا يجوز انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول قد ذكرنا فيما سبق ان الغضب قد يكون في حقوق الله تعالى وهذا الغضب يتبعه غضب الله تعالى وقد يكون في الحقوق المتعلقة بالشخص وهذا لا يوجب غضب الله تعالى الا ان يكون المغضب مبطلا ظالما في حق الغاضب وغضب فاطمة على ابي بكر في بحث شرعي عمل فيه ابو بكر بمقتضى علمه في الحكم الشرعي فغضب عليه فاطمة فهذا لا يوجب غضب الله تعالى الا ان يكون ابو بكر في حكمه ظالما مبطلا ولم يثبت هذا فان قيل هذا عام في حق الامة فان كل من غضب لله فالله يغضب لغضبه فما فائدة تخصيصه بفاطمة واي منقبة يكون لفاطمة على هذا التقدير قلنا فيه منقبة عظيمة لفاطمة وهو انه لم تغضب لنفسها بل انما تغضب لحقوق الله تعالى فالله انما يغضب لغضبها وكذا رسول الله ص يغضب لغضبها ولكن الغضب غضبان غضب يحصل من المخالفة لله وهو قد يجر الى المعاداة وغضب يحصل من عدم مراقبة المغضوب عليه حق الغاضب وعدم رعاية خاطره وهذا في الحقيقة ليس بغضب بل هو تغير للخاطر وتألم للقلب لهذا يتبعه الهجرة وكثيرا ما كان يغضب رسول الله ص على صحابته مثل هذا الغضب ثم يرضى عنهم وهذا الغضب لا يستدعي بذاء الغاضب حتى يدخل في وعيد قوله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخرة ونحكم بان غضب فاطمة لابي بكر كان تألم الخاطر وهذا لا يستدعي ان يتأذى منه حاشاها عن ان تغضب على من زوايته صاحبة الغار والله تعالى يجمع بينهم ويرضيهم كلهم بفضله ورحمته والاولى الاعراض عن هذه الحكايات الموحشة التي يتألم بها المؤمن ويفرح بها المنافق انتهى **اقول** وبالله التوفيق لا يخفى ان التقسيم الذي ذكره الناصب سقيم والغضب لله على صاحبه مقيم وحيث يرجع خلاصة كلامه السقيم الى ما ذكره في الجواب عن السؤال المورد على نفسه جزما فلنتكلم عليه ونقول كيف استنبط من كلام رسول الله ص في شأن فاطمة مدحها بانها لم تغضب لنفسها قط مع ان الناصب قد اثبت قبيل ذلك غضبها لنفسها وكيف يصدق وما ذكره من ان الله تعالى دائما يغضب لغضبها مع انه قال ان غضب فاطمة في قضية فدك وامثالها مما لا يوجب غضب الله تعالى ثم كيف يجمع احتمال كونها كانت غاضبة لاجل حق نفسها مع استنباطه من الحديث الدلالة على انها انما تغضب لحقوق الله تعالى لا لحقوق نفسها وهل هذا الا تناقض وتخليط صريح الجاه اليه ضيق الخناق وتواتر الفواق واضعف من ذلك تفرقته هيهنا بين غضبها ص على ابي بكر وتألم قلبها منه ولو سلم نظرا الى انه ربما يفهم في العرف الطاري من الغضب نحو استيلاء من صاحبه لم يكن للفاطمة المعصومة المظلومة بعد وفات النبي ص استيلاء على ابي بكر وعمر فقد وقع فيما مر من حديث البخاري ان ايذاء ها تماما ايذاء للنبي ص ولا ريب ان التأذي هو تألم القلب مثلا وفان هيهنا كما لا يخفى توجه غضب الله تعالى وسخطه وعقابه الى ابي بكر من هذه الجهة ويصير الفرق المذكور لغوا محضا غير دافع لغضب الله تعالى عنه واما ما ذكره من ان كثيرا ما كان يغضب رسول الله ص على صحابته مثل هذا الغضب ثم يرضى عنهم وهذا الغضب لا يستدعي بذاء الغاضب فمردود بان الاسترضاء والاقتضاء في تلك الصورة كان ثابتا لكن المانع وهو عروض الرضاء بعد ذلك حال دون وجوده ضرورة ان وجود المعلول كما يتوقف على العلة المقتضية يتوقف على رفع الموانع وتحقق الشرايط ولو فرض بقاء غضبه صلوات الله عليه على بعض صحابته من غير ان يعقبه رضاه لكان في ذلك العصابي داخلا في الوعيد الاية وقد علم بهذا فقد المماثلة بين غضب فاطمة على ابي بكر وبين ما مثل به الناصب من غضب النبي ص على احد من اصحابه مقرونا برضاه عنه لما عرفت من انه لم يحصل رضاء فاطمة عن ابي بكر في مدة حيوتها وماتت ساخطة عليه وحسبك في ذلك ما روي عن مولانا الرضا ع من ان رجلا من ولد البرامكة عرض عليه وقال له ما تقول في ابي بكر وعمر قال سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر فالح السائل عليه في كشف الجواب فقال ع كانت لنا ام صالحة ماتت وهي عليهما ساخطة ولم يأتنا بعد موتها انها رضيت عنهما انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته وطلب عمر وابو بكر من علي والعباس ذلك روى البخاري ومسلم في صحيحيهما قال عمر للعباس وعلي لما توفي رسول الله ص قال ابو بكر انا ولي رسول الله ص فجئتما انت تطلب ميراثك من ابن اخيك ويطلب هذا ميراث امرأته من ابيها فقال ابو بكر قال رسول الله ص لا نورث ما تركناه صدقة فرأيتماه كاذبا اثما غادرا خائنا والله يعلم انه لصادق بار راشد تابع للحق ثم توفي

ابو بكر فقلت انا ولي رسول الله ص وولي ابي بكر فرايتماني كاذبا اثما غادرا خائنا والله يعلم اني لصادق بار تابع للحق فوليتها ثم جئتني انت وهذا وانتما
جميع وامركما واحد فقلتما ادفعها الينا فلينظر العاقل الى هذا الحديث الذي في كتبهم الصحيحة كيف يجوز لابي بكر ان يقول انا ولي رسول الله ص وكذا لعمر مع ان
رسول الله ص مات وقد جعلهما الله من جملة رعايا اسامة بن زيد وكيف استجاز عمر ان يعبر عن النبي ص بقوله للعباس تطلب ميراثك من ابن اخيك مع ان
الله تعالى كان يخاطبه بصفاته مثل يا ايها الرسول يا ايها النبي يا ايها المزمل يا ايها المدثر ونادى غيره من الانبياء باسمائهم ولم يذكره باسمه الا في بعض
مواطن شهد له فيها بالرسالة لضرورة تخصيصه وتعيينه بالاسم كقوله وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل وما كان محمد ابا احد من رجالكم و
لكن رسول الله وخاتم النبيين ومبشرا برسول ياتي من بعدي اسمه احمد محمد رسول الله والذين معه ثم ان الله تعالى قال لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم
بعضا ثم عبر عن ابنته ع مع عظم شانها وشرف منزلتها بقوله لامير المؤمنين ع ويطلب هذا ميراث امراته ثم انه لما كان وصف اعتقاد علي والعباس في
حقه وحق ابي بكر بانهما كاذبان اثمان غادران خائنان فان كان اعتقادهما فيهما حقا وكان قولهما صدقا لزم تطرق الذم الى ابي بكر وعمر وانهما لا يصلحان
للخلافة وان لم يكن كذلك لزم ان يكون قد قالا عنهما بهتانا وزورا وان كان اعتقاده مخطئا وان كان مصيبا لزم تطرق الذم الى علي والعباس حيث اعتقدا
في ابي بكر وعمر ما ليس فيهما فكيف استصلحوه للامامة مع ان الله قد نزهه عن الكذب وقول الزور ومع ان البخاري ومسلما ذكرا في صحيحيهما ان قول عمر هذا
لعلي والعباس كان بحضور مالك بن اوس وعثمان وعبد الرحمن بن عوف والزبير وسعد ولم يعتذر امير المؤمنين والعباس عن هذا الاعتقاد الذي ذكره
عمر ولا احد من الحاضرين اعتذر لابي بكر وعمر انتهى **وقال** الناصب خفضه الله تعالى اقول اما قول عمر فقال ابو بكر انا ولي رسول الله ص فكل من تولى الخلافة
فهو ولي رسول الله ص والمراد بالولي ههنا المتصرف في اموره بعده وهذا وصف الخليفة ولا يلزم ان يجعله رسول الله ص وليه كما قدمنا في معنى الخلافة
وكذا قول عمر وانما جعل رسول الله لهما من عسكر اسامة لا يقتضي ان يجعلهما رعيته فمن امره ص ان يذهب الى عسكر في تحت راية لا يصير رعية لذلك الامير
الذي هو صاحب الراية وكان اصحاب رسول الله ص يذهبون تحت الرايات في زمانه وبعده وذلك بامره فكانوا رعية رسول الله ص لا لصاحب الراية فان صاحب
الراية من الرعايا وهذا طعن في غاية السماجة واما قول عمر لعباس تطلب ميراثك من ابن اخيك فهذا على طريق محاورات العرب وهو يتضمن ذكر علة طلب
الميراث فان علة الارث كونه ابن اخيه وليس فيه اساءة ادب قطعا الا ترى ان عمر في صدر الحديث قال فلما توفي رسول الله ص ذكره بلقبه الشريف ثم
ذكره في ضمن هذا الكلام بما يفيد علة طلب الميراث وليس في ذلك اساءة ادب بل نقله ارباب المحاورات وعمر ما ذكره باسمه فلم يقل ثم جئت تطلب ميراث
محمد حتى يرد ما يقول ويستدل به من الايات وكذا قوله لعلي وجاء هذا يطلب ميراث امراته فهو ذكر علة الارث والاولى ترك ذكر النساء باسمائهن في محضر
الرجال فاستعمل الادب في ترك ذكر فاطمة لا انه اساءة الادب ثم ما ذكره من ان اعتقاد علي وعباس فيهما ان كان حقا لزم تطرق الذم الى ابي بكر وعمر وان كان
باطلا لزم تطرق الذم الى علي والعباس فنقول هذا الكلام ادخله هذا الكاذب في الحديث الصحيح من رواية البخاري فان الصحيح من الرواية ما ذكره البخاري في صحيحه
ان عمر بن الخطاب قال ثم توفي النبي ص فقال ابو بكر انا ولي رسول الله ص وانتما حينئذ فاقبل على علي والعباس تزعمان ان ابا بكر فيها كما تقولان والله يعلم انه فيها
لصادق بار راشد تابع للحق ثم توفى الله ابا بكر فقلت انا ولي رسول الله ص وولي ابي بكر فقبضتها سنتين من امارتي واعمل فيها بما عمل فيه رسول الله ص وابو بكر والله
يعلم اني فيها صادق بار راشد تابع للحق ثم جئتماني كلاكما الحديث هذا لفظ الحديث على ما نقله البخاري وليس فيه ما قال فرايتماني كاذبا غادرا خائنا حتى
يحتاج الى الاعتذار ولو سلم انه مروي فهذا كلام يعرضه الحاكم ويقوله على حسب الفرض والتقدير والوهم وامثال هذه كثيرة في المحاورات الحاكم اذا
حكم بما لا يرضى به الخصم يقول له تحسبني ظالما ولست كذلك والمراد ان حكمي يقتضي ان يكون زعمك هذا لان الحكم لم يكن برضاك فهذا هو الظاهر المناسب
بحال الكلام ويرد حقيقة هذه النسبة ولهذا لم يعتذر علي ولا العباس ولا احد من الحاضرين وامثال هذه يعرفها ارباب المحاورات ولا يحملون هذا الكلام
البتة على ارادة اثبات هذا الاعتقاد لهم ومن توغل في البغضاء والتعصب يحصل من كل ذرة جبلا انتهى **واقول** قد قدمنا ما قرره الناصب في
معنى الخليفة سابقا وبينا ان استعمال الخليفة بالمعنى الذي ذكره خلف طائل وانما يستعمل لغة وعرفا فيمن جعله غيره نائبا له في اموره كما يرشد اليه قوله تعالى
اني جاعل في الارض خليفة انا جاعلك للناس اماما هرون اخلفني في قومي واشتقاق الخليفة من مجيء احد خلف اخر لا ينافي اعتبار الخصوصية المذكورة
في تمام معناها وهذا كالكتاب فانه ماخوذ من الكتب بمعنى الجمع لكن معناه لغة وعرفا ما يجمع نقوشا مخصوصة على وجه مخصوص على ان كلام المص قدس
سره ليس في ان من لم يجعله الله ورسوله خليفة ليس بخليفة فان هذا الكلام لا يسلمه المص ههنا عن الخصم مماشاة معه وانما كلامه في ان من كان بحال جعله النبي ص
مرة ومرتين رعية وتبعا لعبد من عبيده كيف حصل له لياقة الخلافة وكيف جاز للقوم اختياره بالخلافة ولولا ان غرضهم المكابرة والمعاندة مع اهل
البيت ع واما ما ذكره من ان جعل رسول الله ص ابا بكر من عسكر اسامة لا يقتضي جعله رعية له ففيه ان الرعية من يجري عليه حكم غيره ممن فوقه و
حكم صاحب العسكر جار على الخادم ولا ينافي هذا ان يكون صاحب العسكر تابعا لمن فوقه الا ترى ان السلطان اذا جعل بعض البلاد اقطاعا لبعض امرائه يقال
لاهاليها انهم رعاياه وان صح ان يقال انهم رعايا السلطان بالواسطة او بواسطة انه يمكنه التصرف فيهم بلا واسطة والعرف حاكم على ذلك وهو المتفصل
ههنا فان ابى فليرجع اليه ليعرف فيما انكاره ويؤيد ذلك الحديث المشهور الذي استدل به الحنفية على انه لا قطع في سرقة احد الزوجين عن الاخر
وهو قوله ص الا كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته ثم قالوا فالامير الذي على الناس راع ومسؤول عن رعيته والرجل راع على اهل بيته وهو مسؤول عنهم
والمراة راعية على بيت بعلها وولدها وهي مسؤولة عنهم انتهى واما قوله ان قول عمر لعباس تطلب ميراثك من ابن اخيك على طريق محاورات العرب

في جامع الاصول نقل رواية البخاري ما نقل عن علي وعباس من زعمهما ان ابا بكر فيها كذا وكذا فتسليم انه مما نقل في بعض الصحاح

تاريخ الفاسي ... من بيت ابي نوح والنعم ... انتهى

فالقو

فالصواب حينئذ أن يقول إنه جاء على طريق المحاورات في أهل الجاهلية وفي الجمهور ومن أسلم من العرب سيما أكابر الصحابة الكرام الذين تأدبوا بحضرته
بآداب الله وحسن المخاطب لم يكونوا جاهلين بهذا الجري خصوصاً في الأقوال التي كان بالغهم [illegible] فيها إلى رعاية مقتضى الحال وتعظيم [illegible]
[illegible] في المقال كما تدل عليه رد النبي صلى الله عليه وآله على الذي خطب عنده وأخل بتعظيم الأمر [illegible] في نحو من الكلام حيث قال من أطاع الله ورسوله فقد رشد
ومن عصاهما فقد غوى فقال له صلى الله عليه وآله بئس خطيب القوم أنت قل ومن يعص الله ورسوله فقد غوى فإذا كان ترك الأدب بهذه المرتبة كيف يصح من عمر ذكر النبي صلى الله عليه وآله [illegible]
والإتيان بأسلوب [illegible] أجلاف العرب [illegible] كون عباس عم رسول الله صلى الله عليه وآله [illegible] وكونه [illegible] وكان في وجه [illegible]
اشتباه حتى احتاج إلى [illegible] ذلك الكلام الموحش للإيلام وعلى تقدير تسليم الاحتياج إليه ما كان يضره لو كان [illegible] لو قرنه بالصلوة والسلام ونعد
[illegible] ومكابرة الناصب في إصلاح كلام عمر الذي أفسد الله بها ما نقله [illegible] الحموي [illegible] باب [illegible] من كتاب [illegible] من عبد الرزاق بن
همام الصنعاني شيخ أحمد بن حنبل وغيره من [illegible] بن حبيش قال حدثنا علي بن عبد الله [illegible] المبارك الصنعاني [illegible] أنه قال كنا عند عبد الرزاق
فحدثنا بحديث معمر عن الزهري عن مالك بن أوس بن الحدثان الطويل فلما قرأ قول عمر لعلي والعباس فجئت أنت تطلب ميراثك من ابن أخيك ويطلب هذا ميراث امرأته
من أبيها قال ألا يقول الأنوك لرسول الله صلى الله عليه وآله [illegible] ولا يخفى أن معنى الأنوك الأحمق فتأمل وأما ما ذكره من أن عمر عبر عن رسول الله صلى الله عليه وآله [illegible] من ذلك عدم [illegible]
عند [illegible] أن محمداً رسول الله صلى الله عليه وآله [illegible] بل مراده أنه عند خطاب علي وعباس وفاطمة واستخفافه لهم استخف بذكر رسول الله صلى الله عليه وآله [illegible]
للاستخفاف بهم والتعظيم السابق لا يوجب إصلاح الاستخفاف اللاحق كما عرفت [illegible] من الخطب [illegible] الذي منعه عن توجيه الصلوة والسلام
إليه في [illegible] الكلام لولا عدم مبالاته بتعظيمه صلى الله عليه وآله مع وجوب الإكثار منها وعدم الغفلة منها عند [illegible] أبي بكر وجماعة وأشياعهما عند الخصم وأما قوله إن
عمر ما ذكره باسمه [illegible] بقوله [illegible] لم يفعل أن [illegible] النبي صلى الله عليه وآله باسمه [illegible] بل [illegible] الله تعالى [illegible]
[illegible] بالغاية تعظيماً للشأن [illegible] ذكره [illegible] ولا لشيء آخر بل لعله
إلى غاية لم يذكره في أكثر الخطابات باسمه بل ذكره [illegible] القرآن الكريم [illegible] من محاسن الأدب
[illegible] والتعظيم إنما يحصل بترك الاسم [illegible] الخطاب [illegible] الواحد منهم [illegible] الجمع [illegible] ولا يقول له
[illegible] أحد من آحاد المؤمنين سيما الأكابر منهم [illegible] الخطاب [illegible] هذه الآداب
[illegible] أو فعلت كذا بل يقول إنكم قلتم وفعلتم [illegible] بتعظيمه [illegible]
بالنسبة إلى النبي صلى الله عليه وآله والولي وغيرهما [illegible] ولا يخفى [illegible] الاستخفاف والاستهجان [illegible]
أهل اللسان [illegible] حديث البخاري [illegible] البخاري ومسلم
[illegible] حديث البخاري [illegible] حديث مسلم [illegible]
[illegible] الاختصار [illegible]
البخاري [illegible] ولا يخفى [illegible] الناصب [illegible]
[illegible] الناصب [illegible] البخاري ومسلم [illegible]
في رواية مسلم [illegible] صحيح مسلم وجامع الأصول [illegible] الحاكم [illegible]
[illegible] البخاري [illegible] الحاكم [illegible] الخصوم [illegible]
ويقول في كلامه على سبيل التعظيم مثل ذلك [illegible]
[illegible] بالحجة فكيف يكون الحال مع تلك الإيهامات [illegible]
هذه النسبة [illegible] كلام [illegible]
[illegible] مع ما علم من [illegible] لأهل البيت [illegible] وهو الذي منع أبا بكر عن
[illegible] علي [illegible] فاطمة [illegible] أبا بكر [illegible]
[illegible] لا تدخل عليهم [illegible] الحديث [illegible] في الجمع بين الصحيحين [illegible]
المسجد [illegible] ومن المعلوم أن [illegible]
ولا [illegible] انتهى [illegible] الناصب [illegible]
أن رسول الله صلى الله عليه وآله [illegible] رسول الله صلى الله عليه وآله [illegible] البينة
[illegible] رسول الله [illegible] أبي بكر [illegible] البينة على [illegible]
أن [illegible] فاطمة [illegible] البينة [illegible] البخاري أن فاطمة [illegible] الأول [illegible]
لا [illegible] والله أعلم [illegible] في كتاب أعلام الحديث في شرح البخاري لأبي سليمان الخطابي أنه قال بلغني عن سفيان بن عيينة أنه كان
يقول أزواج النبي [illegible] المعتدات [illegible] انتهى [illegible]

واقول يكون كل حجرة جعل ملكا للواحدة من النساء دعوى مجردة لم يدل عليه سند ولا خبر صحيح من الصحابة الكرام ويدل على خلافه وان الحجرة لم تكن ملكا لعائشة
بل كان ميراثا قول ابن عباس رض لعايشة في شعره المشهور حين توهمت انهم يدفنون ابا محمد الحسن ع في جنب جده ص ومنعت من ان يجاء به ... جاءت راكبة
على بغلة لذلك شعر تجملت تبغلت ولو عشت تفيلت لك التسع من الثمن وبالكل تطمعت فلو كان البيت ملكا لعايشة لو وقع قول ابن عباس لك التسع
من الثمن لغوا واما ما ادعاه فاطمة من النحلة فدك فقد بينا صحتها وانه ولانها فاقمت دعوى الميراث بعد دعوى النحلة لسقطها رأي الحكم وتكذيبا للخصم
المعاند فتذكروا ما ما ذكره من ان دعوى النحلة ليس بمذكور في الصحاح فقد ذكرنا ان الصحيح ليس بمنحصر في المذكور فيما قصده من الصحاح بل الصحاح يزيد على ما في تلك
الصحاح بعد الكتب والصحاح حتى نقل ابن كثير الشامي في البداية في تاريخها ان الحافظ الكبير ابن عقدة كان يروي مائة الف حديث في مناقب اهل البيت ع
غير ما كان يرويه في الابواب الاخر من اصناف فتلك كل من البخاري ومسلم كان يروي مائة الف حديث صحيح او مما يقرب منه مع ان ما في كتابيهما بعد حذف
المكررات والمتداخلات لا يبلغ سبعة آلاف حديث واما ما نقله عن شرح البخاري من ان ازواج النبي ص في معنى المعتدات فيحمل مكرها فان اكثر ما اعتدت بعده
وخرجت عن عدة النبي بما فعلته من النشوز والعصيان كما عرفت على ان ابقاء المعتدات في بيوت الازواج انما يجب في عدة الطلاق الرجعي دون غيره فان
المعتدة الغير الرجعية لا يستحق عندنا وعند فقهاء السنة سكنى ولا نفقة وايضا لا نسلم ان ما في حكم الشيء حكمه حكم ذلك الشيء بل الحكم بذلك تحكم **قال**
الناصب رفع الله درجته وخرجت عايشة الى قتال امير المؤمنين ع ومعلوم انها عاصية بذلك اما اولا فلان الله تعالى نهاها عن الخروج وامرها بالاستقرار
في منزلها فهتكت حجاب الله ورسوله وتبرجت وسافرت في محفل عظيم وجم غفير يزيد على ستة عشر الفا واما ثانيا فلانها ليست ولي الدم حتى تطالب
به ولا لها حكم الخلافة فباي حجة خرجت للطلب واما ثالثا فلانها طلبته من غير من عليه الحق لان امير المؤمنين لم يحضر قتله ولا امر به ولا واطأ عليه
وقد ذكر ذلك كثيرا واما رابعا فلانها كانت تحرض على قتل عثمان وتقول اقتلوا نعثلا قتل الله نعثلا فلما بلغها قتله فرحت بذلك فلما قام امير المؤمنين
بالخلافة اسندت القتل اليه وطالبته به لبغضها له وعداوتها معه ثم مع ذلك تبعها خلق عظيم وساعدها عليه جماعة كثيرة الوفا مضاعفة و
فاطمة ع لما جاءت تطالب بحق ارثها الذي جعله الله لها في كتابه العزيز وهي محقة فيه لم يتبعها مخلوق ولم يساعدها بشر انتهى **وقال الناصب** خفضه الله
اقول قد سبق ان من خرج على علي في ايام خلافته فهو باغ والباغي عند الشافعي من يخرج على الامام بشبهة وهؤلاء خرجوا على علي فهو الامام بشبهة ان
في عسكره قتلة عثمان لانهم كانوا يطلبون دم عثمان من علي وهذا الرجل في اكثر من الكلام اثبت اعتراضه على تساهل عثمان وقد ابطلناه وما ذكره هاهنا من ترتيبه
على من بدم عثمان ... لما ذكره هنالك وما ذكر ان عايشة كانت عاصية فعند اصحاب الشافعي ان الباغي ليس باسم ذم ولا هو من العصيان لانه خروج
بالشبهة وصاحبه مجتهد مخطي والمجتهد المخطي ليس بعاص واما ما ذكره ان الله تعالى نهاها عن الخروج فذلك النهي مخصوص بالخروج مع التبرج لا كل خروج و
الخروج بالتبرج كان من دأب نساء الجاهلية ان يتبرجن بالحلي فيخرجن لاراءة الزينة والحلي للناس فيطمع الناس فيهن فهذا تبرج الجاهلية ولو كان الله تعالى
امرهن بترك الخروج مطلقا لكان يحرم عليهن الخروج للحج والجماعة وهذا باطل اجماعا فالنهي مخصوص بالخروج بالتبرج واما ما ذكر انها ليست ولي الدم
حتى تطالب به ولا لها حكم الخلافة فجوابه انها خرجت محتسبة لان قتلة عثمان قتلوا الامام وهتكوا حرمة الاسلام فخرجت تريد الاحتساب فاخطأت في
هذا الخروج مع الاجتهاد فيكون الحق مع علي وهي لم تكن عاصية بل مجتهدا خاطئا وقولها اقتلوا نعثلا فهذا شيء لم يصح في الصحاح فان صح فلعله لم يكن من
اسماء عثمان وربما ارادت شخصا اخر وما ذكر انها كانت عدوة لامير المؤمنين ع فهذا كذب وزور وباطل بل ذكر ارباب الاخبار ان بعد الفراغ من وقعة
الجمل دخل علي على عايشة فقالت له عايشة والله ما كان بيني وبينك الا ما يكون بين المرأة واحمائها فقال امير المؤمنين والله ما كانت الا هذا وهذا
يدل على نفي العداوة بل هذا من مقاولات احوال يكون بين المرأة والاحماء ولا يسميه الناس عداوة واما ما ذكر ان عايشة ساعدها الناس الكثير
فالجواب انهم كانوا يطلبون بدم عثمان فتابعوه لان قتلة عثمان كانوا في عسكر علي واما قوله لم يساعد احد فاطمة فنقول لان دعوى الارث لا
الرفع الى الحاكم لا يحتاج الى العساكر والمساعدة فان هذا دعوى وبينة وجواب من الحاكم مع انا قد اثبتنا ان دعوى فاطمة النحلة واقامة البينة
غير صحيحة انتهى **واقول** من المشهور المسطور في كتب الجمهور ان عايشة وطلحة والزبير خرجوا من مكة الى البصرة ونهبوا بيت مال المسلمين وقتلوا جمعا
من عمال علي واخرجوا عامله عثمان بن حنيف الصحابي الانصاري مع الحالة الشنيعة المذكورة في تلك الكتب وكل ذلك مما يكذب قول الناصب
انهم كانوا طالبين لقتلة عثمان فظهر بانهم لو كان غرضهم ذلك دون اخذ الخلافة لوجب عليهم التوجه الى المدينة وطلب القتلة من علي هنالك
وايضا كيف يتصور الاجتهاد مع وجود الامام المنصوب من النبي ص وكيف يتصور الاحتساب في مطالبة الدم واحد يحتاج الى ارتكاب قتل جمع من المسلمين
من اصحاب علي ع ونهب بيت المال في البصرة ولا ثم الامر في ذلك حتى هلك الوف منهم وايضا قد ناقض الناصب نفسه فيما قاله سابقا عند ما ذكر
المصنف الحديث السابع عشر المنقول عن مسند احمد بن حنبل حيث قال ان البغاة كانوا يؤولون القرآن ويدعون الخلافة لانفسهم وقاتلهم امير المؤمنين
انتهى ثم كيف يكون محاربوا علي مخطئين غير عاصين مع ورود الحديث المشهور بين الجمهور من قوله ص يا علي حربك حربي وسلمك سلمي وغير ذلك ونحوهما
وايضا ما الفرق بين بني حنيفة الذين منعوا الزكوة عن ابي بكر بشبهة ان الزكوة مما لا يجب دفعه بعد النبي ص الى احد ليقسمه الى الفقراء وانما علينا ان نقسمه
على فقراء قومنا او لشبهة عدم استحقاق ابي بكر الخلافة على ما نقل في القولين وبين اصحاب الجمل الذين خرجوا على علي ع باحدى الشبهتين الاخريين حتى
يسمى الاول مرتدا عاصيا دون الثاني مع ان مالك بن نويرة رئيس بني حنيفة كان صحابيا ايضا وقد ظهر لهم ان خالدا قد قتله وتزوج بزوجته في ليلته

على ابي بكر في الاقتصاص عن خالد بن الوليد على تقية وقوم لم اسارهم في ايام خلافته وهل فارق بين الطائفتين سوى ان بني حنيفة كانوا من احباء علي وعلى ما
روي في اصحاب الجمل من اعدائه واما قوله ان ذلك النهي مخصوص بالخروج مع التبرج فمردود بان الله تعالى امرهن اولا بالسكون في بيوتهن بقوله وقرن في بيوتكن ثم عطف
على ذلك النهي عن التبرج بقوله ولا تبرجن والتبرج هو اظهار الزينة لا الخروج مع اظهار الزينة فان في كلامه تقدير لفظ الخروج حتى يحتمل ما يكون مع اظهار الزينة
ولا يلزم الخروج بجواز اظهارها فما على الاجنبي الداخل في البيت من سطح البيت على المارة كما لا يخفى واما ما ذكره من انه لو كان امرهن بترك الخروج مطلقا
لكان يحرم عليهن الخروج للحج والجماعة فمدفوع بان ما وجب عليهن من الحج فقد قضين مع النبي وكان خروجهن في السفر بحكم قراره في بيوتهن واما
بعده فلم يلتزم حرمة خروجهن للحج المستحب واما حضورهن الجماعة في المسجد فلم ير احد ان نساء النبي خرجن ايام حيوته او بعده فاته للصلوة جماعة بل الظاهر
انهن كن يصلين في بيوتهن بصلوة النبي في المسجد اما ما ذكره من ان عائشة خرجت محتسبة لان قتلة عثمان قتلوا الامام وهتكوا حرمة الاسلام فقد
هتكت ما يرشدنا الى حرمة هذا الاحتساب فانها كانت احق باحتساب نفسها في خروجها من بيتها الذي امرها الله بالقرار فيه وهتكها حرمة
النبي بل سائر اهل الاسلام بركوبها على قعود جملها من مرحلة الى مرحلة ومن منهل الى منهل كما شنع به عليها ام سلمة رض ومن ثمة ما شنعت به عليها
قولها الواثبة الذي اتيت ثم قيل لها ادخلي الجنة لاستحييت من رسول الله وقد اخرج البخاري في صحيحه ما سيذكره المص من قول النبي الفتنة تخرج
من هيهنا قائلا من حيث يطلع قرن الشيطان واشار الى مسكن عائشة واخرج ابو نعيم في كتاب الفتن وابن مسكويه في كتاب تجارب الامم وابن قتيبة في كتاب
السياسة والامامة انه لما اتى عسكر عائشة الى ماء الحوأب في بعض الطريق نبحها كلاب الحوأب فقالت لمحمد بن طلحة اي ماء هذا قال هذا ماء الحوأب
قالت فارد وني الا راجعة قال لم قالت سمعت رسول الله يقول لنسائه كاني باحداكن قد نبحها كلاب الحوأب فاياك ان تكوني انت يا حميرا انتهى ومع
ظهور خطائها وعصيانها من هذه القضية قد عاقها عن الرجوع شدة معاداتها لعلي والتماس من كان معها من رؤساء الجمل سيما ابن اختها عبد الله
بن الزبير اللعين المجبول على عداوة اهل البيت الطاهرين حتى روي عنه انه ترك ايام خلافته الناقصة الصلوة على النبي فلما انكروا عليه ذلك اجاب بان
له اهيل سوء اذا ذكروا باسمه شمخوا بانوفهم وبالجملة بعد ظهور خطاء اجتهادها عليها من قضية كلاب الحوأب كيف حل لها الاصرار على ذلك و
كيف جاز الاعتذار عن قبلها بانها اخطات في الاجتهاد ما وغير عاصية فيه واما ما ذكره من ان قولها اقتلوا نعثلا لم يصح في الصحاح ففيه
مر مرارا من ان الصحيح غير منحصر فيما تضمنه كتب الصحاح المتداولة وهذا مما روي في جميع ما رايناه من التواريخ والسير المعتبرة قال ابن قتيبة وذكروا ان عائشة
لما اخبرت ببيعة علي وكانت خارجة عن المدينة فقيل لها قتل عثمان وبايع الناس عليا فقالت ما كنت ابالي ان يقع السماء على الارض قتل والله مظلوما
وانا طالب بدمه فقال لها عبيد ان اول من طعن عليه واطمع الناس فيه لانت ولقد قلت اقتلوا نعثلا فقد فجر فقالت عائشة قد قلت وقال
الناس فقال عبيد شعر منك البداءة ومنك الغير ومنك الرياح ومنك المطر وانت امرت بقتل الامام وقلت لنا انه قد فجر
فهبنا اطعناك في قتله وقاتله عندنا من امر قال ولما اتى عائشة خبر اهل الشام انهم ردوا بيعة علي وابوا ان يبايعوه امرت فعمل لها هودج
من حديد وجعل فيها موضع عينيها ثم خرجت ومعها طلحة والزبير وعبد الله بن الزبير ومحمد بن طلحة انتهى واما قوله ان نعثلا لم يكن من اسماء عثمان
فلا ينافي تعبيرها عن عثمان بذلك ازراء له لما روي ان نعثلا كان اسم يهودي ذي شيبة يشبه عثمان في اللحية وبعض من شمائله فكانت تسميه
بذلك ازراء واهانة له وقد صرح بذلك الشيخ المحدث اللغوي مجد الدين الفيروزابادي في كتاب القاموس حيث قال النعثل كجعفر الشيخ الاحمق و
يهودي كان بالمدينة ورجل لحياني كان يشبه به عثمان اذا نيل منه انتهى واما انكار الناصب لعداوة عائشة بالنسبة الى امير المؤمنين فمن قبيل
انكار نفسه لعداوته مع ظهورها على صفحات الفاظه وفلتات لسان قلمه وكيف ينكر ذلك كما قيل وينادي بها من قولها اني اكره دخول مكة
ولعلي فيها سلطان وقولها عند تكلمها مع ابن عباس بعد انقضاء حرب الجمل ما فيه يكون علي امير المؤمنين ان امير المؤمنين كان عمر وتنفرها عن
التصريح باسم علي في بعض الاخبار الذي رواه البخاري ومسلم والتعبير عنه برجل الى غير ذلك وقد ظهر بذلك ان ما نقله عن عائشة من استعذارها
عن علي بعد حرب الجمل انما صدر عنها على وجه النفاق ويحتمل ان يكون عائشة صادقة فيما ذكر من انه لم يكن بينها وبين علي من العداوة الا ما
يكون بين المرأة واحمائها وهذا لا ينفي العداوة المحرمة فان من الامثال السائرة ان العداوة بين القبيلة كالنار في الفتيلة فكيف بين المرأة
واحمائها فانها ينبغي ان يكون كالحديدة المحماة واما ما ذكره من ان الناس انما لم يساعدوا فاطمة لان دعوى الارث والرفع الى الحاكم لا يحتاج الى
العساكر ففيه ان اخذ فدك عن فاطمة كان ظلما صريحا وغصبا فضيحا لما قدمنا من انها كانت في تصرفها من زمان النبي فاخرجوا وكلها
عنها وطلبوا البينة على ذلك بخلاف ما امر الله به من ان البينة على المدعي واليمين على من انكر وانما تكلف المص اقامة البينة على فدك في زمن ابي بكر
لعلها انه تمادى عن فدك عن الاصرار فيما قصده من الظلم والغصب لا فقد كانت القضية من قبيل ما قيل شعر فيك الخصام وانت الخصم والحكم
وكانت لا تقدر بحيز العسكر لاجلها ولو وجدت علي ذلك اعوانا وانصارا كما ان الفاطمية الغازية المحتسبة جرت على حاكم زمانه وهو علي عسكرا للقتال
انه اخل في حكم قتلة عثمان مع عدم كونها ولية الدم فافهم قال المص رفع الله درجته ثم انها جعلت بيت رسول الله مقبرة لابيها ولعمر وهما اجنبيان
عن النبي فان كان هذا البيت ميراثا فكان من الواجب استيذان جميع الورثة وان كان صدقة للمسلمين فكان يجب استيذانهم وان كان ملكا لها
كذبهم ما تقدم من انها لم يكن لها بيت ولا مسكن ولا دار بالمدينة وقد روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين ان رسول الله قال ما بين بيتي ومنبري

روضة من رياض الجنة وروى الطبري في تاريخه ان النبي ص قال اذا غسلتموني وكفنتموني فضعوني على سريري في بيتي هذا على شفير قبري ثم قال الناصب
خفضه الله ثم قد يستدل ان البيت كانت لعائشة بقليل رسول الله ص اما واما نسبة رسول الله ص البيت الى نفسه الشريفة فلان البيت له وهو مسكنه
ومضجعه وعائشة زوجته ومن يعلم يسوي بين المرء وزوجته لكل منهما نسبة البيت الى نفسها وليس بين المرء والزوجة في البيت والمسكن افتراق واستقلال
ولكل احد منهما ان يقول بيتي واما قوله ان عائشة لم يكن لها بيت ولا دار بالمدينة فالمراد غير هذه الدار التي ملكها رسول الله ص ثم يقول لو لم يكن البيت
لها لكان ينبغي ان ينتزع عنها امير المؤمنين في ايام خلافته سيما بعد ما قاتلها وغلب عليها والا لكان مقصرا في حق اولاده ان كان ميراثا ولكان ينبغي
ان ينبش ابا بكر وعمر لانهما دفنا في الارض المغصوبة ثم ان ازواج النبي ص قد تصرفوا في بيوتهن وفي حياتهن تصرف الملاك ثم بعدهن تصرف الورثة فيها
تصرف الملاك حتى اشتراها عمر بن عبد العزيز في ايام وليد بن عبد الملك وجعلها من المسجد ولو كان البيت لرسول الله ص لكان عمر بن عبد العزيز يردها
الى اولاد فاطمة ويشتري عنهم كما زعموا انه رد فدك مثل هذا وامثال هذه الاعتراضات من باب الهذيانات انتهى **واقول** قد قدمنا ان دعوى تمليك
النبي ص البيت لعائشة دعوى مجردة تفرد بها الناصب ولا يعجز عنها احد اذا لم يردعه عن ذلك ورع او حياء مع انها مردودة بما ذكرناه ثمة من الشعر المشهور عن
ابن عباس رض واما ما ذكره من ان نسبة رسول الله ص البيت الى نفسه الشريفة فلان البيت له وهو مسكنه ومضجعه ففيه ان ذلك ارتكاب للتجوز
وهو خلاف الاصل لما تقرر من ان الاصل في الاطلاق الحقيقة حتى يقوم القرينة الدالة على ارادة خلافه وقد عرفت ان دعوى التمليك مجردة عن الدليل فلا
يصير بمجردها ثابتة بلا مرية ولا دليل فبقي ان يكون ميراثا كما ادعاه اهل البيت ع او صدقة كما ادعاه ابو بكر فعلى الاول كان الواجب استيذان الورثة
في دفن ابي بكر وعمر كما ذكره المصنف وعلى الثاني يلزم ان لا يصلح تلك البيت مدفنا لرسول الله ص وكان حراما عليهما الدفن فيها فلا بد من ان ذهبوا بالنبي ص
الى السماء او الى ارض مقدسة اخرى كما يكون قولهم انهما ضجيعا رسول الله ص مدحا لهما مع ان مجرد المضاجعة والمعانقة بدون المناسبة المعنوية لا يفيد
نفعا ولا فخرا كما ان ابوا محمد ص كانا حاملين لنور النبوة وينام في حجرهما وحجر مرضعته حليمة السعدية وكانوا مثلا انهم كانوا من زعم الخصم وكذا اسية
بنت مزاحم كانت ضجيع فرعون مع طهرها وكفر فرعون ولا اقل ان يكون ذلك من باب قوله تعالى فضرب بينهم بسور له باب باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب
واما ما ذكره من انه لو لم يكن البيت لعائشة لكان ينبغي ان ينتزع عنها امير المؤمنين ع في ايام خلافته ولكان ينبغي ان ينبش ابا بكر وعمر لانهما دفنا في الارض المغصوبة
فالجواب عنه ما اجبنا به سابقا عن ايراد الناصب بعدم تصرفه ع لفدك في ايام خلافته وكذا الكلام في عدم نبشه ابا بكر وعمر فقد ذكر علي انه ع ربما رام في تركهما
في الارض المغصوبة تضعيف عذابهما لما روى البخاري عن سالم بن عبد الله عن ابيه قال قال رسول الله ص من اخذ من الارض شبرا بغير حقه خسف به يوم القيمة
الى سبع ارضين وفي صحيح [illegible] انه قال ص من غصب من الارض شبرا بغير حق طوقه بها الى سبع ارضين وقال محمد بن حبيب الضبي رحمه الله في قصيدة له يمدح مولانا
الرضا ع والتشريف الثاني في جوار قبره الشريف من قبر هرون العباسي الكثيف شعر قبران في طوس الهدى في واحد والغي في لحد تراه ضرام قبران مقترنان
هذا ترعة جنية فيها برود دائم وكذاك ذاك من جهنم حفرة فيها يجدد للغوي هيام قرب الغوي من الزكي مضاعف لعذابه ولانفه الارغام
ان يدن منه فانه لمباعد وعليه من خلع العذاب ركام وكذا ليس يضرك الرجس الذي يدنيه منك جنادل ورخام لا بل يزيدك عليه اعظم حسرة اذ
انت تكرم اللعين يسام سوء العذاب مضاعف يجزي به الساعات والايام والاعوام واما ما ذكره من اشتراء عمر بن عبد العزيز بعض تلك البيوت
عن ورثة بعض الازواج فعلى تقدير صحته لا يصير حجة علينا لانه من الشجرة الملعونة وغاصب للخلافة مع انه يجوز على تقدير كونها صدقة كما يدعيه الخصم ان
يكون من تقدم عمر بن عبد العزيز من غاصبي الخلافة قد اعطى بعض تلك البيوت لبعض الازواج او لبعض ورثتهن من باب المصالح كما ذكره الناصب سابقا
في باب بنو صهيب من انه يجوز ان يكون اعطاء مروان فدك بين وجه من بيوت النبي ص من باب المصالح ثم اشتراه عمر بن عبد العزيز لا نصاف ملك من اخذه
من باب المصالح فلا ينافي في كون تلك ملك النبي ص في ايام حيوته كما لا يخفى وقد ظهر بما قررناه ودمرناه به على هفوات الناصب ان نسبته الى الهذيان انما من
قبيل نسبة خليفته الثاني كلام النبي ص الى الهذيان والله المستعان **قال** المصنف رفع الله درجته وقد روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين عن عائشة قالت
ما غرت على احد من نساء النبي ص مثل ما غرت على خديجة وما رايتها قط ولكن كان يكثر ذكرها وربما ذبح الشاة ثم يقطعها اعضاء ثم يبعثها في صدائق
خديجة فربما قلت له كانه لم تكن في الدنيا امراة الا خديجة فيقول انها كانت وكانت وكان لي منها ولد وقالت عائشة وامره ربه او جبرئيل ان يبشرها ان لخديجة
لها بيت في الجنة من القصب واجمع المسلمون على ان خديجة من اهل الجنة وعائشة قاتلت امير المؤمنين ع بعد الاجماع على امامته وقتل بسببها نحو من ستة
عشر الفا صحابيا وغيرهم من المسلمين وافشت سر رسول الله ص كما حكاه الله تعالى وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين ان عمر خليفة ابيها شهد عليها بذلك ونقل القرآن
سوء صحبتها لرسول الله ص فقال لها بابا ابو بكر دخل يوما على النبي ص وقد وقع منها في حق النبي ص امر مكروه فكلفه النبي ص ان يسمع ما جرى فيدخل بينهما فقال
لها رسول الله ص تكلمين او اتكلم فقالت بل تكلم ولا تقل الا حقا فلينظر العاقل الى هذا الجواب فهل كان عنده الا الحق وينظر في الفرق بين خديجة وعائشة
وقد انكر الجاحظ من اهل السنة في كتاب الانصاف غاية الانكار على من يساوي عائشة بخديجة او يفضلها عليها انتهى **وقال** الناصب خفضه الله تعالى
اقول اما فضائل خديجة فهي كثيرة لا تحصى ووصفها رسول الله ص وقال ان لخديجة بيت من القصب لا صخب فيها ولا نصب ومساعيها في خدمة رسول الله ص كثيرة وكذا
لكل واحدة من ازواج النبي ص فضيلة وليس لنا ولامثالنا ان ندخل في الفرق بين ازواج النبي ص وما كان لنا ان نتكلم في شأنهن بما يشبه طعنا او قدحا فان
كل هذا يرجع الى عرض رسول الله ص والتعرض لحرمه هتك ستره من بعد الحسين المطلقا ولو كل هذا فيه خطر الكفر نعوذ بالله من هذا وما ذكر من افشاء سر رسول الله

فهذا منسوب الى حفصة بلا خلاف بين المفسرين والمحدثين فان الاجماع منهم على ان رسول الله ص دخل في بيت حفصة مارية القبطية فغارت حفصة فحرمها
على نفسه مرضاة لخاطر حفصة واستكتمها سرها فافشت عنه عايشة واما ما ذكره من الغزالي ان عايشه قالت لرسول الله ص تكلم ولا تقل الا حقا فان عايشه كانت
اعلم الناس بان رسول الله ص لم يقل الا حقا ولكن هذا كلام يعرض للنسا عند مجادلة الرجل فتقوله من الغيرة ولم يذكر تتمة الحديث انها لما قالت هذا الكلام
ضربها ابو بكر وقال اتقولين لرسول الله ص هذا وهل يقول هو غير الحق فقال رسول الله ص لابي بكر دعها فعلم ان رسول الله ص كان يعلم ان هذا الكلام مما نشأ
من عايشة منها من فرط الغيرة ومن كلام مباحثات النساء مع الرجال لا انها ذكرها معتقدة ان رسول الله ص قد يقول غير الحق واما التفضيل بين فاطمة
وخديجة فليس يتعلق بشيء من امور الدين والله اعلم بحقيقته انتهى **واقول** الكل مدخول معلوم ما ماذكره من انه ليس لنا ولا امثالنا ان ندخل في الفرق
بين ازواج الرسول ص فمصروف بما ورد مما قص لنا في اثبات فضيلة ابي بكر من آل النبي ص وسائر صحابه مع كونه ملحقا بالطائل ولا اثباتهم افضلية الانبياء
عن الملائكة او العكس مع عدم تعلق له بالدين فليكن هذا ايضا من هذا القبيل واما ماذكره من ان افشا سر رسول الله ص منسوب الى حفصة بلا خلاف
بين المفسرين والمحدثين فلا ينافي مشاركة عايشة معها كما صرح به الروايات واما تخصيص الكلام هيهنا بعايشة لكون المقام مقصورا في ذكر احوالها دون حفصة
ولا ان افشاء السر قد وقع منهما كما نطق به الاية والرواية فقد روي ان رسول الله ص خلا بمارية القبطية في يوم عايشة وعلمت بذلك حفصة فقال
لها اكتمي علي وقد حرمت مارية على نفسي واخبرها انهما يملكان من بعدي ابو بكر وعمر فارضا فاخبرت عايشة بذلك واستكتمها فلم تكتم واطلعت عايشة الخبر وحدثت كل منهما
اباها بذلك فاطلع الله تعالى نبيه فطلقها واعتزل نسائه ومكث تسعا وعشرين ليلة في بيت مارية ولاشتراك حفصة وعايشة في ذلك قال الله
توبيخا لهما ان تتوبا الى الله فقد صغت قلوبكما اي فقد وجد منكما ما يوجب التوبة وهو ميل قلوبكما عن خلاص رسول الله ص من حب ما يحبه وبغض ما يكرهه
هذا وربما يتوهم الناظر فيهما ان ديناه من اخبار النبي ص لحفصة بان ابا بكر وعمر يملكان بعده ان ذلك ناظر الى الخلافة وقد ثبت النص على خلافهما وتم الدست
لاهل السنة فنقول لا كل سوداء تمرة ولا كل حمراء جمرة فان النظر نظران نظر رأي ونظر تحقيق وسداد والنظر البادي كثيرا ما يخطى في المبادي والله الهادي
فليتامل الفطن اولا ان الملك مقابل الخلافة والامامة في لسان الشرع كما ورد في الحديث من ان الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم يكون بعد ذلك الملك و
هذا الحديث ذكره ابن حجر المتاخر في صواعقه وقال انه اخرجه احمد عن سفينة واخرجه اصحاب السنن وصححه ابن حبان وغيره انتهى وايضا لو كان المراد
به الخلافة الثابتة من الله تعالى ورسوله لاظهرها النبي ص قبل ذلك لابي بكر وعمر وغيرهما بعد المجامع انهم لم يحققوا شيء من ذلك اتفاقا وايضا لو كان المراد بها الخلافة
لاحتج به ابو بكر يوم السقيفة او احد من متاخري اهل السنة الذين تكلموا لاثبات النص له بالادلة الواهية سيما هذا الناصب الغريق المتمسك بكل
حشيش ثم ذلك اخبار عما قضى الله تعالى به من الحكم الكوني دون التكليفي التشريعي فلا يلزم تعلق ارادة الله بنيلهما الملك بعد النبي ص ليكونا مطيعين مثابين
في ذلك بل يكون ذلك نظير الملك في تسلطنة الخاصلة لغيرهما من بني امية وبني مروان وشداد وسائر المتغلبين المستولين على البلاد والعباد ويدل على ذلك ما ذكره
في مناقب العشرة من كتاب المشكوة رواية عن احمد انه قال النبي ص في جملة حديث سئلوا منه ص عمن يجعل امير بعده وان تؤمروا عليا ولا اراكم فاعلين تجدوه
هاديا مهديا يأخذ بكم الطريق المستقيم انتهى ووجه الدلالة انه ص اخبر عن ان عليا ع يستحق الخلافة وانه راض بذلك مريد له لكن القوم لا يفعلون ذلك ولا
يرضون به عنادا ولددا واما ما ذكره من ان عايشة كانت من اعلم الناس بان رسول الله ص ما يقول الا حقا فيلزم منه كونها اعلم وافضل من عمر لان عمر لم
يعلم النبي ص كذلك ونسب بعض اقواله ص الى الهجر والهذيان كما مر في اية المودة التي تكون من اعلم الناس بحاله قدر رسول الله ص لا ينبغي منها ان تجادله كما تجادل
عوام النساء ازواجهن وكان عليها ان تعلم حرمة مجادلتها مع النبي ص وان اثمها وعذابها مضاعفين كما نطق به القران وانه لم تعلم ذلك فظهر منها ما دل على مساواتها
في الجهل مع النساء العوام السوقية بل على ان عذرا الناصب مما لا يليق بحجة ولا وجه لها وبهذا ظهر ان ما صدر عن عايشه من الكلام انما صدر عن فرط التجاهل
والحماقة ولعل الناصب تغطية لها عبر عن حماقتها بالغيرة والا لم يكن للغيرة في تلك القصة التي رواها الغزالي مدخل وانما كان موجب الغيرة في قصة مارية
فظهر ان اعراض النبي ص عنها انما كان امتثالا لقوله تعالى فاعرض عن الجاهلين لا لما توهمه الناصب الجاهل اللعين واما ما ذكره من ان التفضيل بين عايشه
وخديجة لا يتعلق بشيء من امور الدين فقد مر جوابه ولا وقد اشار الناصب في كلامه الى تفضيل عايشه على خديجة بالتقديم الذكري في البين والا لان
خديجة كانت مخلصة للنبي ص وام فاطمة وعايشه كانت عدوة لها ولعلي ع **قال** المص رفع الله درجته وروى في الجمع بين الصحيحين ان ابن الزبير دخل على
عايشة في مرضها فقالت له اني قاتلت فلانا وسمت المقاتل برجل فاقتله عليه وقالت لوددت اني كنت نسيا منسيا وفيه عن عايشة ان النبي ص
كان يمكث عند زينب بنت جحش فشرب عندها عسلا فاتيت انا وحفصة ايما تدخل علينا رسول الله ص فلنقل له اني اجد منك ريح مغافير اكلت مغافير
فدخل على احديهما فقالت له ذلك فقال بل شربت عسلا عند زينب بنت جحش ولن اعود له فنزل لم تحرم ما احل الله لك ان تتوبا الى الله لعايشة
وحفصة فقد صغت قلوبكما واذ اسر النبي ص الى بعض ازواجه حديثا لقوله بل شربت عسلا قال البخاري في صحيحه وقال ابرهيم بن موسى عن هشام ولن
اعود له وقد حلفت فلا تخبري بذلك احدا وهذا يدل على بغضها في الغاية وفيه ان عايشة حدثت ان عبد الله بن الزبير قال في بيع وعطاء اعطته عايشة
والله لتنتهين عايشة او لاحجرن عليها ولم ينكر عليه احد وهو يدل على ارتكابها ما ليس بسايغ وفيه عن ابن عباس قال لو كنت اقربها يعني عايشه او ادخل
عليها لما اتيتها حتى تشافهني وهذا يدل على استحقاقها الهجران وفيه عن نافع عن ابن عمر قال قام النبي ص خطيبا فاشار الى نحو مسكن عايشة وقال هيهنا
الفتنة ثلثا من حيث يطلع قرن الشيطان وفيه قال خرج النبي ص من بيت عايشة فقال راس الكفر من هيهنا من حيث يطلع قرن الشيطان انتهى وقال

الناصب خفضه الله تعالى اقول ما روى من عائشة انها قالت فلانا فهذا اعتراف منها وندامة على الخروج فان كان الخروج ذنبا فقد صحت توبتها عنه
والانكار عليها بشيء من الخروج لانها عملت بالاجتهاد واما ما ذكره من حديث العسل فكان هذا من باب غيرة النساء بعضهن على بعض وهل يؤاخذن بها او
حل السر الذي افشاها النساء على شرب العسل فبعيد لم يذكره المفسرون نعم ذكروا ذلك الحديث في هذا المبحث بل حلو وعلى وقوع رسول الله صلعم على ما
في بيت حفصة كما ذكرنا واما قوله فهذا يدل على بغضها في الغاية فهذا مخالف لما علم بالضرورة من الدين وهو ان رسول الله صلعم يحب عائشة حبا شديدا
ولا يحب احدا من النساء مثل حبها وهذا معلوم من ضروريات الاخبار الدينية فكيف يثبت انه بغضها واما قول ابن الزبير لاحجرن عليها فهذا
يدل على غاية كرمها وعطائها حتى ان ابن الزبير يقصد حجرها لكثرة عطائها وبسط يدها في العطية وقد انكرت عائشة على قوله حتى هجرته واما قوله ان
رسول الله صلعم اشار الى حجرة عائشة وقال ههنا الفتنة فما اجهله بمعاني الاحاديث وما اردأ فهمه في تلقي معاني الاخبار كانت حجرة عائشة في جانب
الشرق من المنبر واشار رسول الله صلعم الى الشرق كما يفسره باقي الاحاديث فهو ان رسول الله صلعم اشار الى الشرق وقد فسره رسول الله صلعم بقوله حيث
يطلع قرن الشيطان والمراد منه الشرق لانه جاء في حديث اخر ان الشمس حين تطلع بين قرني الشيطان فهذا فسر رسول الله صلعم اشارته وانه
يريد جانب المشرق فلو كان المراد حجرة رسول الله صلعم التي كانت لعائشة فكيف يقال ان قرن الشيطان تطلع من حجرته المقدسة والحال ان رسول الله
يطلع من الحجرة وهذا غاية الجرأة الموجبة لصحة تكفير ابن المطهر النجس فانى لابن المطهر اساءة الادب في حرم رسول الله صلعم والتكلم فيهم فهل هذا الا
على الله ورسوله وقد قال رسول الله صلعم يوم الافك من يعذرني فيمن اذاني في اهل بيتي وهذا الرجل يؤذي رسول الله صلعم وقد قال رسول الله
في شان عائشة ذلك اليوم على المنبر وما علمت على اهلي الا خيرا ثم ان ابن المطهر جاء في اخر الزمان وافترى في اهل بيت رسول الله صلعم الشر والفساد
وسمى بيت رسول الله صلعم محل قبره المكرم مطلع قرن الشيطان وجزاء هذا ان احدا من ملوك الاسلام يعمد الى قبر ابن المطهر فيخرجه من حفرته ويجعله
فيها ليطلع قرن الشيطان ومغرب لعنة الرحمن انتهى **واقول** طعن المصنف على عائشة ههنا انما هو لتعبيرها عن علي عليه السلام بفلان دون ان يذكر لقبه بقولها
الشريف واسمه السامي مقرونا بالتعظيم ويظهر من سواد بياض هذا التعبير وقولها لوددت اني كنت نسيا منسيا لم يكن ندامة منها على الخروج في حرب
الجمل كما توهمه الناصب بل كان تاسفا على عدم ظفرها فيه مشيرا الى تقصير عبد الله وابيه الزبير في الحرب يؤيد ذلك ما روي عن بهلول انه ترحم على
جماعة يذكرون الحديث ويروون عن عائشة انها قالت لو ادركت ليلة القدر لما سالت ربي الا العفو والعافية فقال البهلول الظفر على علي بن
ابيطالب كان من اهم مسئولات عائشة فكان ينبغي ان يفهم ههنا على قصد سؤاله من العفو والعافية ويدل عليه ايضا ما تقدم من تعبيرها ايضا
عن علي عليه السلام برجل بثالث فتذكروا ما كون خروجها ذنبا وعصيانا او اثما كبيرا فقد مر ما يتعلق به دليلا وتقريرا واما ما ظنه من صحة توبتها عنه
فمتعتم جدا لان توبتها لا يحصل بمجرد الندم عن الخروج من البيت والحرب بل يتوقف على التفصي عما اراقتها من دماء المهاجرين والانصار وما
نهبت من بيت مال المسلمين الى غير ذلك من المفاسد المظالم ولم يتحقق منها شيء من ذلك واني لها ذلك وايضا قد نقل ابن حجر المتاخر في ما اخرجوا عنه
عن الطبراني والبيهقي ان الله احتجز التوبة على صاحب كل بدعة وعن البيهقي لا يقبل الله تعالى لصاحب بدعة صلوة ولا صوما ولا عدلا يخرج من الاسلام
كما يخرج الشعر من العجين انتهى فكيف يكون حال من ابتدع الخروج على امام زمانه وههنا زيادة تحقيق وتفصيل ذكرناها في كتابنا الموسوم بمصائب
النواصب فليرجع اليه من اراد واما اجتهادها واجتهاد ابيها واجتهاد عمر وعثمان ومعوية واضرابهم في مخالفة امام اهل البيت عليهم السلام فانما يتم بالمعنى
اللغوي وهو بذل الجهد لاطفاء نورهم وغصب حقوقهم والا فهم كانوا قاصرين جدا عن مرتبة الاجتهاد الذي هو استنباط الفروع من الاصول
فان اهم العلوم الاجتهادية العلم بمعاني القران الكريم والسنة النبوية لاستنباط الاحكام الشرعية وقد عرفت من اول الكتاب الى ههنا انهم
كانوا اجهل خلق الله بذلك وانما كان شانهم في حكومتهم وقضاياهم شان العوام الذين في زماننا يستاجرون القضاة من السلاطين الرومية
العثمانية ثم يسئلون المسائل عن الناس ويحكمون بما افتى به ابو حنيفة والظاهر ان هذا الفتوى منه ماخوذة من سيرة خلفائه الثلثة ومعللة بها
وانما خالفه الشافعي في هذا الفتوى تحاشيا عن التعليل بما يوجب نسبة الخلفاء الى الجهل والله اعلم واما قوله ان ما ذكر من حديث العسل كان
من باب غيرة النساء وهل يؤاخذن بها فجوابه نعم يؤاخذن بها بعد ما سمعن مضمون قوله تعالى يا نساء النبي لستن كاحد من النساء ان اتقيتن الاية
ولو لا اتقائهن عن مثل ذلك لما وجه امتيازهن عن الباقي من النساء المحصنات الاخر فان امراة لوط عليه السلام ايضا كانت صاحبة له ولم ينفعها ذلك بدون الاتقاء
عن مخالفة الله وامر الله تعالى واما ما ذكره من ان المفسرين لم يحملوا السر الذي افشاها النساء على شرب العسل فقد ذكر القسطلاني شارح البخاري في تفسيره
باحد الامرين من قصة العسل وقصة مارية مع انه لو تم الايراد المذكور فانما يرد على الحميدي ولا صحة لاحاديثه ومما يستدل باحاديثه الزاما للخصم المعتقد
بصحتها وصحتها واما قوله ان بغض النبي صلعم لعائشة في ذلك مدفوع بكونه جبه اياها صار من ضروريات الدين فمردود بانه انما هو من ضروريات
النواصب الذين وضعوا الاحاديث في مناقبها احاملة في عصر الخلفاء الثلثة وانما وضع النواصب تلك الاحاديث في شانها لانها بالغوا في اظهار فضلها
بعد ظهور عداوتها لامير المؤمنين عليه السلام ولهذا ترى ان محمد بن ابي بكر رض مع كونه اخاها كان فاضلا لها لم يساو معها ولا مع معاوية الباغي في التعبير
عنه بخال المؤمنين لانه كان من خلص شيعة امير المؤمنين عليه السلام مع انه نقيا رض وايات الحب ما نقله المصنف عن الحميدي ههنا من روايات البغض وهو
ان النبي صلعم كان يمكث عند زينب بنت جحش حتى غارت عائشة وحفصة من ذلك وما نقل قبل ذلك من انه صلى الله عليه وآله وسلم خلا بمارية

القبطية في يوم عائشة واستكتمها وما روي من انه ص كان يكثر ذكر خديجة رض حتى غارت عائشة عن ذلك ايضا الى غير ذلك مما انطق الله تعالى به لسان محدثي القوم واما ما ذكره من ان ارادة ابن الزبير للحجر على عائشة يدل على كثرة عطائها وبسط يدها في العطية فمن عجب الامور لانه يجوز لاسرافها المذموم الصادر عن عائشة بحيث ذمها ابن اختها عبد الله بن الزبير وانفقه فيما لا يناسب بسط اليد المستحب المحمود ويحكم على غسل الرجل الذي يدل نص القرآن على وجوب مسحه في الوضوء بكونه اسرافا مذموما مع كون الرجل اكثر تعلقا بالوسخ من الاعضاء الاخر واشد احتياجا الى التنظيف بالماء كما لا يخفى واما قوله ان النبي اشار في حديث خروج الفتنة بقوله هنا الى ناحية الشرق وقد اتفق ان حجرة عائشة على سمت تلك الناحية فالتعسف فيه ظاهر اما اولا فلان الراوي روى انه ص اشار الى نحو مسكن عائشة ومن البين انه لو كان مراده ص نحو المشرق لقال الراوي واشار الى نحو المشرق واما ثانيا فلانه لم يكن حجرة عائشة مستوعبة لجهة مشرق بيوت النبي كلها وبهذا يتضح انه صلى الله عليه وآله اشار الى تلك الحجرة واشارة مخصوصة بها كما فهم الراوي والا لما خص الاشارة بذلك واما ثالثا فلان لفظ هنا للاشارة الى المكان القريب كما قال الفراهي في نصاب الصبيان ثم آنجا هنها اينجا فلو كان مراده ص ناحية الشرق الذي وقع منها وقعة الجمل ووقعة صفين وظهور حجاج بن يوسف في ارض نجد والعراق وما وراءها من المشرق كما ذكره القسطلاني ايضا لكان استعمال لفظ هنا فيه خلاف مقتضى استعمال اهل اللسان ويشعر اشعارا لطيفا بان المراد حجرة عائشة الواقعة في ناحية المشرق قول القسطلاني بعد ذلك وكان اصل ذلك كله وسببه قتل عثمان بن عفان ووجه الاشعار ما عرفت عن قريب من ان عائشة كانت سبب قتل عثمان وكانت تحرض الناس على قتله فتقول اقتلوا نعثلا قتل الله نعثلا فانه قد كفر وانها ارتكبت من اهل فطانة ولو صح بعض ما روي في اظهار النبي محبته عائشة فلعله من قبيل ما روى البخاري عن عائشة انه استاذن رجل على رسول الله ص في الدخول عليه فقال ائذنوا له بئس اخو العشيرة او بئس ابن العشيرة فلما دخل الان له الكلام قالت عائشة قلت يا رسول الله ص قلت الذي قلت في الرجل ثم النت له الكلام ص قال ان شر الناس من تركه الناس اتقاء فحشه الحديث واما قوله كيف يقال ان قرن الشيطان يطلع من حجرة عائشة مع ان رسول الله ص كان يخرج منها فهو كلام مموه على طريقة جواب من سال شافعيا قليل التحصيل بمحضر جمع ممن يعتقده فاضلا عن المثلث المحاري من اشكال الهندسة فلما عجز عن بيانه لجهله وانفعل عن الحضار اجاب مشنعا عليه بانك تسئلني عن المثلث الذي احله الحنفي فهو في مذهب الشافعي حرام لا ينبغي الكلام فيه فقطع البحث معه بل اظهر الغلبة عليه على الحاضرين وبالجملة لو منع مثل ذلك عن القول بان الشيطان يخرج من بيت عائشة لامتنع ايضا القول بان الشيطان يخرج من جانب الشرق لان النبي كثيرا ما خرج في غزواته من الشرق الى الغرب وبالعكس وبطلانه مما لا يخفى واما ما نسبه الى المصنف من جراته على حرم رسول الله فهو مردود لان ذلك الحديث المشتمل على سوء اخلاق عائشة وايراثها الفتنة بين الخلق مما رواه اصحاب الناصب من ثقات اهل السنة وتلقوه بالقبول وذكروه في كتب الاصول فهم الذين اساؤا الادب بالنسبة الى حرم رسول الله ص وانما نقل المصنف ذلك وامثاله تشنيعا عليهم بانهم يروون في حق حرم رسول الله مثل ذلك فان كانوا صادقين فيلزم القدح فيها وان كانوا كاذبين يلزم القدح فيهم ويحرم الركون اليهم الى احاديثهم والى ما انفردوا به من المذاهب وقد تقرر ان نقل الكفر ليس بكفر ولو كان فلا يليق تكفيره من الناصب بل هو بذلك اولى كما عرفت واما ما نقله من قوله ص يوم الافك فانما كان غرضه ص نفي ما صان الله تعالى ازواج الانبياء ع عنه من الفاحشة دون البغي والخروج لاثارة الفتن المتعلقة بالبلاد والعباد والحرث والنسل والاولاد والحمد لله الذي جزى ابن المطهر خير الجزاء بان جعل مكانه بعد وفاته في جوار امير المؤمنين ع وسيحشره معه يوم الدين واخزى الناصب بعد الطرد والتشريد الى بلاد الشرق الموسوم بما وراء النهر ولما فيه بعد قليل من الدهر ودفنه في جوار خوارج النهر المبغضين لعلي باجمعهم فمن ذلك الشرق يطلع قرن الشيطان الناصب في اليوم الحاصب ليفرخ في الدرك الاسفل من العذاب الواصب **قال المصنف** رفع الله درجته فلا ينظر العاقل بعين الانصاف ويجتنب التقليد واتباع الهوى والاستناد الى اتباع الدنيا في طلب الخلاص من الله تعالى ويعلم انه يحاسب على العمل القليل والكثير والفتيل والنقير فكيف يترك اعتقاده ويتوهم انه تارك سدى ويعتقد ان الله تعالى قد قدر عليه هذه المعصية وقضاها فلا يتمكن من دفعها عن نفسه ولا فعل لانه لا ينكر صدور الفعل عن الانسان الا مكابر جاحد للحق او مريض العقل بحيث لا يقدر على تحصيل شيء البتة ولو كان الامر كما توهموه لكان الله تعالى قد ارسل الرسل الى نفسه وانزل الكتب على نفسه فكل وعد ووعيد اتى به يكون متوجها الى نفسه لانه اذا لم يكن فاعل سوى الله تعالى فالى من ارسل الانبياء وعلى من انزل الكتب ولمن تهدد وتوعد ولمن وعد ولمن امر ونهى ومن اعجب الاشياء واغربها انهم يعجزون عن ادراك استناد افعالهم اليهم مع انه معلوم للصبيان والمجانين والبهائم ويعتقدون على تصديق الانبياء والعلم بصدق نبوة كل مرسل مع استناد الفساد والضلال والتلبيس وتصديق الكذابين واظهار المعجزات على يد المبطلين الى الله تعالى وح لا يبقى عام ولا ثقة بشيء من الاعتقادات البتة ويرتفع الجزم بالشرايع والثواب والعقاب وهذا كفر محض قال الخوارزمي حكى قاضي القضاة عن ابي علي الجبائي ان المجبر كافر ومن شك في كفره فهو كافر ومن شك في كفره فهو كافر وكيف لا يكون كذلك والحال عندهم ما تقدم وانه يجوز ان يجمع الله تعالى الانبياء والرسل وعباده الصالحين في اسفل درك الجحيم ليعذبهم دائما ويخلد الكفار والمنافقين وابليس وجنوده في الجنة والنعيم ابد الابدين وقد كان لهم في ذم الله متسع وفيمن عداه ممنع وهلا حكى الله تعالى اعتذار الكفار في الاخرة بانك خلقت فينا الكفر والعصيان بل اعترفوا بصدور الذنب عنهم وقالوا ربنا ارجعنا نعمل صالحا غير الذي كنا نعمل ربنا اخرجنا منها فان عدنا فانا ظالمون حتى اذا جاء احدهم الموت قال رب ارجعون لعلي اعمل صالحا فيما تركت ان تقول نفس يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله ربنا انا اطعنا سادتنا وكبراءنا فاضلونا السبيلا ربنا آتهم ضعفين من العذاب والعنهم لعنا كبيرا ربنا ارنا اللذين اضلانا من الجن والانس نجعلهما تحت اقدامنا وما اضلنا الا المجرمون ثم ان الشيطان اعترف بانه استغواهم وشهد الله بذلك فحكى عن الشيطان ان الله وعدكم وعد الحق ووعدتكم فاخلفتكم

وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي فلا تلوموني ولوموا انفسكم وقال الشيطان سول لهم واملى لهم فزين واشهاده الله واعتراف الشيطان ونزهوه واوقعوا الله في اللوم والذم انتهى **قال الناصب** خفضه الله تعالى اقول كرر في هذا الفصل اجمالا ما ذكره تفصيلا فهو تكرار الكلام اجمالا وتفصيلا وقد اجبنا عن كل ما ذكره فيما سبق من الكلام ولما كرر الكلام الجأنا الى التكرار في الجواب فنقول ما ذكر انه لا ينكر صدور الفعل عن الانسان الا مكابر جاحد فالجواب ما نقول في هذا فان انكار صدور الفعل عن الانسان مكابرة وليس هذا محل النزاع بل محل النزاع ان الخلق والتاثير غير المباشرة والكسب هما شيء واحد وليس هذا من الضروريات واما قوله ولو كان كذلك لكان الله تعالى ارسل الرسل الى نفسه فالجواب عنه ان نسبة خلق الافعال الى الله تعالى لا يوجب ان يكون مرسلا الى نفسه لان ارسال الرسل الى مباشر الاعمال السيئة والحسنة لا الى خالق الاعمال فان خلق الشيء ليس بقبيح بالنسبة الى الخالق وان كان قبيحا بالنسبة الى المباشر والمخلوق فلا يلزم ما ذكره واما قوله ومن اعجب الاشياء انهم يعجزون عن ادراك استناد افعالهم اليهم مع انه معلوم للصبيان والمجانين والبهائم ويقدرون على تصديق الانبياء والعلم بصحة نبوة كل رسل الى اخر كلامه فحاصله ان قول الاشاعرة ان الافعال مخلوقة لله تعالى يوجب اسناد الضلال الى الله تعالى والجواب عنه ما ذكرناه مرارا ان هذا لا يوجب تمام لان الفساد والضلال مستند الى مباشر الفعل وكاسبه لانه محل الفساد والضلال لا الى خالق الفعل والفرق بينهما ظ قوله وح لا يبقى علم ولا ظن بشيء من الاعتقادات قلنا اذا اسند الفساد والضلال الى الله تعالى ينبغي انه حاشاه تعالى عن ذلك فاسد مضل لا يرتفع الجزم بالشرايع والثواب ولا كل من خلق ما يعد فسادا وضلالا بالنسبة الى المخلوق لا بالنسبة اليه فهو فاسد وهذا الفرق ظ فكيف يصح ان يقال ان قائل هذا كافر وهذا كفر محض وقد قال الله تعالى في مواضع عديدة من كتابه يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء واضل عالم واضلهم الله على علم يضل الله من يشاء فصرايح الايات تدل على نسبة الاضلال الى ذاته فكيف من قال بصرايح القران يكون قوله كفرا ولولا ان مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري عدم تكفير احد من اهل القبلة لكان يجب تكفيره للطهر بهذا التكفير ولكن ذهب الفقهاء الى ان من جعل جهة الاسلام كفرا فهو كافر وهذا الرجل جعل جهة الاسلام وهو نسبة خلق الافعال الى الله تعالى لدلالة صرايح النصوص عليه كفرا فهو مكفر بهذا التكفير ثم ما نقل من الجبائي ان المجبر كافر ان اراد بالمجبر اهل السنة والجماعة من الاشاعرة فيجب تكفير الجبائي لانه ذهب كثير من اصحابنا الى ان من يكفرنا فنحن نكفره واما قوله ومن شك في كفره فهو كافر فيدل على غاية تعصب هذا القائل وانه لم يكفر لاجل الخطا في الاعتقاد بل يكفر لاجل التعصب المفرط لان الشك في كفر من لم يصرح الله تعالى بكفره بالخصوص ليس بكفر لاجل التعصب سيما من كان من اهل القبلة ومن المصلين كيف يكون الشاك في كفره كافرا وهذا غاية الجهل والتعصب ولا يبعد من المعتزلة المنسوبة الى المجوس من كل عابد نار مجوس ان يكفر من يشك في كفر اهل القبلة ولنعم ما قلت فيهم قبل هذا شعر لعصابة تركوا الجماعة وادعوا في الاعتزال لهم نفوس بالهة في خلق اعمال الورى قد اشركوا مثل المجوس تقوموا بالالهة واما قوله انه يجوز على مذهبهم ان يجعل الله تعالى الانبياء والرسل في الجحيم ويجعل الكفار والشياطين في النعيم فالجواب انه لا يلزم من القول بعدم وجوب شيء على الله ان يفعل هذا فانه جرى عادة الله على اثابة المطيع وعقوبة العاصي بعد اداء الاعمال ولم يجب عليه شيء وهذا لا يوجب ان يكون العاصي منعما والمطيع معذبا كما يجوز ان لا يخلق الله تعالى الشبع عقيب الاكل فانه جرى عادة الله تعالى على خلقه وهو لا يتخلف فبئس المذهب مذهبا يجعل فيه الاشياء واجبة لازمة على الله تعالى كما يجب الاشياء للعبيد وينصب الانسان يوم القيمة نفسه خصما لله تعالى ويقول اني عملت كذا وكذا ويجب عليك ان تعطيني كذا وكذا والا كنت ظالما حاشا الا انك ما اوفيت حقي ولا تفضل لك علي بل كل ما انا له فهو عوض من عملي وسعيي ولو ان جميع اعمال الانسان العابد الف سنة يقابل بنعمة نور بصره لا توازيها ولا تقاربها فكيف يجوز رفع التفضل والقول بوجوب الجزاء واما قوله هلا حكى الله تعالى اعتذار الكفار في الاخرة بانك خلقت فينا الكفر والعصيان فنقول في جوابه هذا دليل على ان خلق الاعمال لا يوجب العذر ولو اعتذروا به فلم يذكر عذرهم فبهذا علم انه ليس يصح ان يكون عذرا فان الاخرة منزل انكشاف الاشياء ولو كان يصح عندهم يوجبه بمرجل الملامة والعذاب في الاخرة لمباشرة العمل لهذا اعترفوا بذنوبهم كما ذكره في الايات انتهى **واقول** ما ذكره المصنف في هذا الفصل تذكرة لبعض المقدمات والمباحث السابقة كما يدل عليه تصديره الفصل بقوله افلا ينظر العاقل الخ ومن البين وجوب اشتمال النتيجة على مقدمات القياس اجمالا فلا يوجب ذلك تكرارا ولا بالكلام اخلالا ومن جملة تلك المقدمات ابطال كسب الاشعري كما شيدنا اركانه ورمعنا على ما اجاب به الناصب هناك وهدمنا بنيانه واقل ذلك ما سبق من ان الكسب باي معنى اخذ من الحلية والمباشرة وغيرها اما ان يكون فعلا صادرا عن العبد ام لا فان كان فعلا بطل انكار كون العبد فاعلا وتم الدست للامامية والمعتزلة وان لم يكن فعلا لزم اثابة العبد ومواخذته بما لم يفعله وهو بديهي البطلان وقد بلغ ظهور بطلان الكسب عند المحصلين الى غاية قد يضرب به المثل فيما لا يحصل له معنى من الامثال السائرة قول بعض الحكماء المتاخرين لا معنى لكسب الاشعري واحوال البهشمي وبهذا الذي قررناه قد اندفع من اجوبة الناصب الثلث الاول المبنية على الكسب الباطل كما لا يخفى واما قوله ولا كل من خلق ما يعد فسادا بالنسبة الى المخلوق الخ ففيه ان هذا كما بيناه سابقا انما يعقل في خلق الشرور من الجواهر التي يظهر للعقل مدخليتها في نظام الكل كخلق الشياطين والسباع والحيات والعقارب المجاهدة مع الاول ومواخذة بعض الاخر في الدنيا احيانا وان كان ظلما بالنسبة الى بعض الاجزاء وجزئيات العالم واما بالنسبة الى افعال العباد من السرقة والزنا واللواطة والكفر والارتداد ونحوها مما يحكم بديهة العقل بعدم مدخليتها في ذلك بل يحكم باخلال بعضها بنظام الكل فلا واما قوله قال الله تعالى في مواضع عديدة من كتابه يضل الله

[illegible]

من يشاء

يضل الله من يشاء آه فيه ان الاضلال يستعمل في معان قد فصلنا سابقا منها الاهلاك والعذاب والتدمير ومنه قلنا سابقا ايضا ان قوله
تعالى يضل من يشاء مستعمل في هذا المعنى اي الله تعالى يهلك ويعذب بالكفر من يشاء من الذين ضلوا عن الثواب وطريق الجنة بسببه فيهلكو
وكل ما في القرآن من الاضلال المنسوب الى الله تعالى فهو بمعنى ما ذكرنا من الوجوه ولا يجوز ان يضاف اليه تعالى الاضلال الذي اضافه الى الشيطان والى فرعون
والسامري بقوله ولقد اضل فرعون قومه وقوله واضلهم السامري فهو ان يكون بمعنى التغليط والتلبيس والتشكيك والايقاع في الفساد والضلال وغير ذلك
مما يؤدي الى الظلم والجور تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وبهذا ظهر انه لا دلالة لصنيع ما ذكره الناصب واما ما ذكره من ان قول الجبائي ومن شك في كفره
فهو كافر يدل على غاية تعصبه وانه لم يكفر لاجل الخطاء في الاعتقاد فغير مسلم ولم لا يجوز ان يكون معتقد الحق فذلك على وجه لا يعذر القائل بذلك ولا
السامع له الشاك فيه وهل هذا الاجتهاد الا في مرتبة الصحة من اجتهاد طلحة وزبير وعائشة ومعوية في بغيهم وخروجهم على امام الزمان وشبهتهم الاحتيا
عن قتلة عثمان كما صحح الناصب سابقا وحكم بالخطا الموجب للثواب دون الاثم والعقاب فكيف يكفر الجبائي ونحوه مع عدم تفسيقه هؤلاء بل كفرهم الصريح
لقوله يا علي حربك حربي وسلمك سلمي الى غير ذلك من ادلة النقل والعقل واما ما انشده من البيتين فهما قد وضا في مجاذاة بيتين ذكرهما الزمخشري في الكشاف
وقد عرض بهما جماعة الاشاعرة وجماعتهم الفاجرة المتسمين باهل السنة والجماعة حيث قال شعر لجماعة سموا هواهم سنة وجماعة حمر لعمري موكفة
قد شبهوه بخلقه وتخوفوا شنع الورى فتستروا بالبلكفة وقد اجاب عنه جماعة من اهل السنة والجماعة على ما نقل في تفسير القاضي البيضاوي وحاشية
الكشاف للفاضل التفتازاني وقد تصديت للرد عليها قبل هذا بابيات لطيفة فلنذكرها مع ما سنح لي من الرد عليها ثم نذكر ما انشده الناصب ونعارض بما
سنح لنا عند تحرير هذا المقام بداهة فالذي ذكره القاضي من اجوبة اصحابه هو ما قيل شعر عجبا لقوم ظالمين تلقبوا بالعدل ما فيهم لعمري معرفة قد جاء
من حيث لا يدرونه تعطيل ذات الله مع نفي الصفة فقلت في معارضته ورده شعر عجبا لمعجم حزبوا سنن النبي فتلقبوا بسنن المعرفة قد جاءهم
من حيث لا يدرونه كفر المجوس بقولهم قدم الصفة قد الزم التعطيل انهم يتهموا نفي الصفات فما لهم من معرفة واجاب كمال الدين مظهر من اهل
السنة بقوله شعر لجماعة كفروا برؤية ربهم ولقائهم حمر لعمري موكفة هم عطلوه عن الصفات وعطلوا عنه الفعال فيا لها من منكفة هم لاعتقو
الخلق حتى اشركوا بالله زمرة حاكة واساكفة هم علقوا بولاية مترلقي هم لا يزال على المعاصي موكفة لهم قواعد في العقائد ذلة ومذاهب
مجهولة مستنكفة فالله ما طر من سحاب عذابه وعقابه ابدا عليهم اوكفه وقلت ايضا في معارضته ورده شعر لجماعة قالوا برؤية ربهم جهرا لهم
حمر لعمري موكفة قد خيلوا بالصفات معطلا عنه الفعال فما لهم من معرفة ويجتوا في الدين بل ضاروا واضل اذ اثبتوا قدماء لست في
الصفة هم وصفوه بافعال القبيحة قد يا باه زمرة حاكة واساكفة بالجبر قد محوا باب المعاصي لولاه كان الخلق عنها موكفة لهم مسائل في العقول
سخيفة ومذاهب مردودة مستقذفة يحشو كتاب الله من تاويلهم لطوجوههم ترابا موجفة وكذا تبكي الاحاديث التي استوضعوها نصرة لسفسفة
فلسا مطر من سحاب عذابه وعقابه ابدا عليهم اوكفه واجاب شمس ائمتهم الكوردي بقوله اولبس يعلم ربنا بالبلكفة لابد من تسليمها في المعرفة
او لا فتكذيب النصوص بعجزه لكن ابواب الهداية موجفة وقلت ايضا في رده شعر اولست تعلم ان علم الهنا مما يبع العكو عند المعرفة فالعجز التكذيب
ليس يلازم الا الناقص عقلك يا كامل النسفه واجاب القاضي البيضاوي بقوله الجور والشرك عين الاعتزال فلا يعزرك بعوام عدلا وتوحيدا
قد اشركوا الخلق الخلاق حيث قضوا للعبد ان يجعل المعدوم موجودا وقلت في دفعه شعر الجور والشرك شان المجبرين فلا يغررك نعوامهم الاسلا
والدينا قد اثبتوا التسع اربابا لهم قدما جوازا تعذيب طاوب لنبينا وقلت ايضا في رده بوجه اخر امامك خال عن شعور وفطنة وان كان يدعى
شعرا بحجة لقد ظن توحيدا وعدلا موديا بشرك وجور من قصور لفطرة ولو كان اشراك الخلايق مطلقا مع الرب شركا فهو عال البلية والاملا
اشراك لو قال قايل ما يجاده بعض الامور بقدرة وقد انشدت في رد الناصب مخاطبا له شعر يا من هو من جملة قد صدقوا في النصب نصا
ثلثا بالهة اثبت تسعا من قديم مضعفا ما النصارى من ثلث الهة هذا وما اشار اليه في شعره المذكور من ان الامامية والمعتزلة اشركوا العبا
مع الله تعالى في قولهم بان افعال العباد مخلوقة لهم كلام ساقط قد موه به الفاضل التفتازاني في شرحه على العقايد حيث اورد على نفسه في بحث الكسب بقوله
فان قيل قد اثبتم ما اثبات كسب العبد لفعله ما نسبتم الى المعتزلة من اثبات الشرك ثم اجاب عنه بقوله قلنا الشركة ان يجتمع اثنان على شيء واحد وينفرد
كل منهما بما هو له دون الاخر كشركاء القرية والمحلة وكما اذا جعل العبد خالقا لافعاله والصانع خالقا لسائر الاعراض والاجسام بخلاف ما اذا اضيف امر الى
شيئين بجهتين مختلفتين كالارض تكون ملكا لله تعالى بجهة التخليق وللعباد بجهة ثبوت التصرف وكفعل العبد ينسب الى الله تعالى بجهة الخلق والى العبد بجهة الكسب
انتهى ويتوجه عليه ان الشركة بالمعنى الذي ذكره حاصل فيما نحن فيه ايضا على طريقتكم لانه اجتمع الخالق والكاسب في الافعال وانفرد الواجب بالخلق والكاسب بالكسب ولا
يرد ان الكسب امر اعتباري لان مسئلة خلق الاعمال شامل للامور الاعتبارية ولهذا جعلوا الكفر من افراد هذه المسئلة وايضا نقول لا يخلو اما ان يراد من
الشركاء المنفردين بكل الوجوه حيث لا يحتاج احدهم الى الاخر بوجه من الوجوه حتى بالدرهم الذي قد اتفق كونه سبب تمليك حصته مثلا او الاعم من ان
يحتاج بهذا الوجه ولا يحتاج فان كان الاول فالشركة غير متحققة فيه لان زيدا لو تكدى من عمرو درهما واشترى به قرية يشاركه فهو شريك له بلا
شبهة وان كان الثاني فلا نم عدم شركة العبد مع الله تعالى ان كان التصرف والكسب من العبد ولا ينافي الشركة لما عرفت وان لم يكن فالجبر المحض واقع لا محالة
واما ما ذكره من انه لا يلزم من عدم وجوب شيء على الله تعالى ان يفعل هذا فانه جرى عادة الله تعالى على اثابة المطيع وعقوبة العاصي بعد الاعمال آه ففيه ما مر من

وجوه الكلام على قاعدة جريان العادة ونقول ههنا انه لا يخلو اما ان يكون اجراء الاحكام على طريق العادة واجبا على الله تعالى او لا فان كان الاول فقد ذهب
اليه الخصم اما ان لا يكون واجبا فجاز خرق الله تعالى للعادة بان يثيب العاصي ويعاقب المطيع فلا يبقى مع هذا التجويز علم ولا ظن بشيء من الشرايع والثواب والعقاب كما
ذكره في اليقين الثواب والعقاب ونحوها من الشرايع امور لا يعلم جريانها على هذا الا في الآخرة فكيف يمكن ان يعلم المكلف في الدنيا جريانها في الآخرة حتى يجزم في الدنيا
بوقوعها في الآخرة ولعل الناصب قاس ذلك بما قيل من جريان العادة بعدم ظهور المعجزة في يد الكاذب وغفل عن ان هذا حيث يكون في الدنيا يمكن للمتتبع
احوال المدعين للنبوة ومعجزاتهم العلم به بخلاف الثواب والعقاب ونحوهما من الشرايع فتامل فانه من سوانح الوقت واما قوله وبئس المذهب مذهبا يجعل
فيه شيئا واجبا لانه تعالى كما يجب الاشياء للعبيد له ففيه ما مر انا لا نقول بوجوب الاشياء على الله تعالى كوجوبها على العبيد فان الوجوب في
على العبيد من الله تعالى والوجوب على الله تعالى من نفسه بمقتضى حكمته وموجب عدله لا بايجاب غيره عليه كما فهمه الناصب بئس الفهم ومنعه تعصبه
بئس المذهب عن التامل في قوله كتب الله تعالى على نفسه الرحمة وقوله وكان حقا علينا نصر المؤمنين الى غير ذلك واما ما ذكره من لزوم نصب الانسان
يوم القيمة نفسه خصما لله تعالى فهو من الهذيانات التي قصد به خداع العوام والصبيان فان الحكيم الكريم الغني الجواد الذي له ملك السموات والارض
وخزاينهما لا يحتاج من عامل معاملة الطلب وارتكاب الدعوى والشغب فلا يفتقر الى ان يخاطبه تعالى بمثل تلك الخطابات او يقول له اعدل كما عدل عمر بن
الخطاب على ما هو دابه في رد الاذنات في هذا الباب واما ما اشار اليه من ان الامامية والمعتزلة ينفون التفضل عن الله تعالى فهو فرية بلا مرية
لما مر منا انهم يقولون ان اصول النعم تفضلية وفي ادعية اهل البيت عليهم السلام يا مبتديا بالنعم قبل استحقاقها وتفصيل الكلام فيه ان العطايا
الالهية التي تصل الى العبد على ثلثة اقسام ثواب وعوض وتفضل فالاول هو النفع المستحق الواجب على الله تعالى ايصاله الى العبد على الدوام مقارنا للاجلال
والاكرام والثاني هو النفع المستحق الواجب عليه ايصاله الى العبد على قدر ما عمل من غير نقصان والثالث هو النفع الذي يوصله الباري الى العبد
تبرعا والاولان واجبان على الله تعالى بمعنى انه لا يجوز تركه في حكمه كما مر والثالث غير واجب عليه وهو تفضل اي تبرع على ان فعل الافضال والانعام اذا كان
مع الداعي لا ينافي اللزوم كما لا يخفى واما ما ذكره من انه في قول الله هل احكى اسماعة او الكفار في الآخرة بانك خلقت فينا الكفر والعصيان دليل على
ان خلق الاعمال لا يوجب العذر ولا اعتذر والبراءة ففيه دليل على انسلاخه عن العقل والحياء وعدم مبالاته بما يطلق به لسانه وكيف يعقل
ان الانسان الذي هو اكثر شيء جدلا يعتذر في مقام مؤاخذته بالعذر الضعيف الذي هو اضلال السادات والكبراء وشياطين الانس والجن
لما دل عليه الايات التي ذكرها المصنف ويترك العذر القوي الذي هو خلقه للاعمال فيهم واي عذر اقوى عند العقل من ان يخلق في العبد المعاصي قهرا
ولا يمكنه من القدرة على تركها ثم يعاقبه عليها وكيف يجمع الناصب بسببه تجويزه هذا العسر العظيم من الله تعالى الى عبده وبين قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا
يريد بكم العسر واما قوله ولهذا اعترفوا بذنوبهم ففيه انهم اعتذروا بما تضمنته الايات المذكورة ولما تفطنوا بوهن تلك الاعذار اعترفوا بذنوبهم فلا يبعد
اعترافهم بذنوبهم لكونه تعليلا للعدم اعتذارهم بخلق الاعمال فيهم وانما كان يصلح تعليلا لو لم يقع منهم العذر اصلا وليس فليس قال المصنف رفع الله
درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين قال قدم على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم سبي فاذا امرأة من السبي تسعى اذ وجدت صبيا في السبي اخذته فالزقته
ببطنها فارضعته فقال رسول الله صلى الله عليه وآله اترون هذه المرأة طارحة ولدها في النار قلنا لا والله قال الله ارحم بعباده من هذه المرأة بولدها وفيه ان
النبي صلى الله عليه وآله قال ان لله مائة رحمة انزل منها رحمة واحدة بين الانس والجن والبهائم والهوام فيها يتعاطفون وبها يتراحمون وبها يعطف الوحش على ولدها
واخر الله تعالى تسعا وتسعين رحمة يرحم بها عباده يوم القيمة وفيه عن رسول الله صلى الله عليه وآله قال ان الله يقول يوم القيمة يا ابن آدم مرضت فلم تعدني
قال يا رب كيف اعودك وانت رب العالمين قال اما علمت ان فلانا مرض فلم تعده اما علمت انك لو عدته لوجدتني عنده يا ابن آدم استطعمتك فلم تطعمني
قال يا رب كيف اطعمك وانت رب العالمين قال اما علمت انه استطعمك عبدي فلان فلم تطعمه اما علمت انك لو اطعمته لوجدت ذلك عندي يا ابن
آدم استسقيتك فلم تسقني قال يا رب كيف اسقيك وانت رب العالمين قال استسقاك عبدي فلان فلم تسقه اما علمت انك لو اسقيته لوجدت ذلك
عندي وفيه عن ابن مسعود قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول لله افرح بتوبة عبده المؤمن من رجل نزل في ارض دوية مهلكة معه راحلته فضلها حتى
اذا اشتد عليه الحر والعطش او ما شاء الله تعالى قال ارجع الى مكاني الذي كنت فيه فانام حتى اموت فوضع راسه على ساعده ليموت فاستيقظ و
اذا راحلته عنده عليها زاده وشرابه فالله اشد فرحا بتوبة العبد المؤمن من هذا براحلته وزاده وقد صرح الله تعالى في كتابه في عدة مواضع برحمته
واحسانه وتفضله وكيف يتحقق ذلك ممن يخلق الكفر في العبد ويعذبه عليه ويخلق الطاعة في العبد ويعاقبه عليها فهذه حال صورهم
الدينية التي يثبتون الله تعالى بها فيجب على العاقل ان ينظر في نفسه هل يجوز المصير الى شيء منها وهل يجوز القول ببعضها انتهى قال الناصب
خفضه الله تعالى اقول حاصل ما ذكره في هذا الفصل ان الاحاديث دالة على فضل الله تعالى ورحمته وترحمه على عباده وهذا لا يجتمع مع خلق الكفر فيهم
والعقوبة عليه والجواب ان الله تعالى كما هو رحيم على العباد المؤمنين قهار منتقم من عباده الكافرين فالرحمة واللطف لمن خلقه مؤمنا في الازل والقهر
والانتقام لمن خلقه كافرا في الازل فالذي خلق فيه الكفر جعل من اهل القهر والذي خلق فيه الايمان جعله من اهل اللطف وهذه اشياء جرت
في الازل الازال لا تبديل لكلمات الله الم تسمع ما ورد في الحديث ان الله تعالى خلق الجنة وخلق النار فخلق لهذه اهلا ولهذه اهلا خلقهم لها وهم
في اصلاب آبائهم وما ورد من اخبار الرحم والشفقة فهي للمؤمنين وليس للكافر الذي خلق للنار من هذا نصيب واما خلق الكفر والعقوبة عليه

فنقول

فقد مرّ جواب هذا وهو انه تعالى ليس بظالم في التصرف لانه ملكه وله ان يتصرف في ملكه كيف يشاء يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد لا يسأل عما يفعل وهم
يسألون هذا مذهب اهل الحق وما ذهب اليه هذا الرجل وامثاله بدعة باطلة ناشية من اصول فاسدة كما علمت فسادها بحمد الله تعالى في هذا الكتاب
مفصلا انتهى **واقول** كونه تعالى منتقما انما يستدعي قهره على الذين فعلوا الكفر والمعاصي باختيارهم لا ان يخلق جماعة في الازل كافرا فان بعد
خلقهم على هذا الوجه لا يليق بكبريائه تعالى ان يقهرهم وينتقم منهم وايضا هذا قول بالجبر المحض لانه تعالى لو كان خلق بعضهم في الازل مؤمنا وبعضهم كافرا فكانوا
لا يمكنهم التخلف عن مقتضى ما خلقوا فيكونون مجبورين في مباشرة الكفر والايمان والطاعة والعصيان فيبطل قولهم بان الكسب والمباشرة باختيار العبد
هربا عن الجبر المحض واما قوله ان خلق الله تعالى الكفر والعقوبة عليه ليس بظلم لانه ملكه وله ان يتصرف في ملكه كيف شاء ففيه انه مكابرة صريحة لان
العقل السليم حاكم بان السيد والحاكم على الاطلاق ان يتصرف في ملكه وعبيده ابدا كيفما شاء واما تعذيبهم بارتكاب مشقة التكليف واجتناب لذات
المعاصي وارسال الرسل والوعد والوعيد فتعذيب من اطاعه وتحمل الشدائد طلبا لمرضاته وتعظيما لرسله وتكريم من عصاه والتذ بمخالفة امره و
اهانة رسله قبيح بالضرورة ويورث كذب ما ورد من الوعد والوعيد ولو جوز ذلك لارتفع الوثوق والاعتماد عن الشريعة بالكلية وبالجملة تصرف
المالك في ملكه انما لم يكن ظلما اذا كان على وجه الحكمة فاما اذا لم يكن على وجه الحكمة يكون سفها وظلما ولا يوصف الله تعالى بالعدل مع الظلم والسفه و
نحوهما لانها محال على الله تعالى وهذا واضح بين لا ارتياب فيه من مستحق الخطاب لكن جعل الله على قلوبهم اكنة من فهم الصواب وفي اذانهم وقرا من استماع الخطاب
فمثلهم في قول الشاعر شعر لقد اسمعت لو ناديت حيا ولكن لا حيوة لمن تنادي ونار لو نفخت بها اضاءت ولكن انت تنفخ في رماد واما استدلاله
به على ان له تعالى التصرف كيف ما شاء من قوله تعالى يفعل الله ما يشاء من الافعال الحسنة واما قوله تعالى لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون فهو لنا لا علينا
وذلك لانه تعالى لا يفعل فعلا يستوجب ان يقال له لم فعلت بل كل افعاله على قانون العدل والحكمة بخلاف احدنا ويؤيد ذلك قوله تعالى لئلا يكون للناس
على الله حجة بعد الرسل وقوله ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا وقوله وكان الانسان اكثر شيء جدلا وامثال
ذلك مما يدل على انه تعالى يجوز ان يسأل فيما لا يظهر حكمته فيه لئلا يلزم الناصب بقوله في القرآن المجيد بالتناقض وهو منزه عن التناقض فقد بان لك
ان المعاصي لا تنسب من فعله تعالى فلا يليق ان ينسب خلافه بمذهب اهل الحق كما فعله الناصب الباطل مع ظهور انعكاسه بنظائرها المنثورة في جرح هذا من
هفواته وهفوات اصحابه الاباطيل الناشية من عدم اخذهم لاحكام الدين من مشكوة النبوة والولاية بل من مخالفات اصول جماعة وقد دلت على خطاء اصلهم و
فرعهم الآية والرواية كما عرفت وستعرف انشاء الله تعالى فلا اعتبار لوعوعته ولا اعتداد بوسوسته وانما الاعتبار بدقة النظر الصائب الذي يعطي كل ذي حق
حقه والله يحق الحق ويبطل الباطل بلطفه وكرمه **قال المصنف** رفع الله درجته المسئلة السادسة في المعاد هذا اصل عظيم واثباته من اركان الدين وجاحده
كافر بالاجماع ومن لا يثبت المعاد البدني ولا الثواب والعقاب واحوال الآخرة فانه كافر اجماعا ولا خلاف بين اهل الملل في امكانه لانه تعالى قادر على كل مقدور
ولا شك في ان ايجاد الجسم بعد عدمه ممكن وقد نص الله تعالى عليه في قوله او ليس الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم بلى وقال الله تعالى
من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاها اول مرة وهو بكل خلق عليم والقرآن مملو من ذكر المعاد وانما اختلفوا في كيفية الاعادة والاعدام وتفاصيل
ذلك ذكرناها في كتبنا الكلامية لكن البحث هيهنا عن شيء واحد وهو ان القول باثبات المعاد البدني الذي هو اصل الدين وركنه انما يتم على مذهب
الامامية اما على مذهب اهل السنة فلا لان الطريق الى اثباته ليس الا السمع فان العقل انما يدل على امكانه لا على وقوعه وقد بينا ان العلم بصحة السمع
وصدقه انما يتم على قواعد الامامية القائلين بامتناع وقوع القبيح من الله تعالى لانه اذا جاز ذلك جاز ان يخبرنا بالكذب ويخبرنا بما لا يريده ولا يقصده
وح يمتنع الاستدلال باخباره تعالى على اثبات المعاد البدني والشك في ذلك كفر فلا يمكنهم حينئذ الجزم بالاسلام البتة نعوذ بالله من هذه المقالات
التي توجب الشك في الاسلام انتهى **وقال الناصب** خفضه الله تعالى اقول قد سمعت فيما مر مرارا ان اجماع جميع الامة واقع على امتناع وقوع القبيح من الله
تعالى وامتناع الكذب عليه تعالى عند ذلك لكن المعتزلة ومن تابعهم من الشيعة وغيرهم اسندوا امتناع القبح والكذب عليه بالحسن والقبح العقليين والاشاعرة اسندوها
الى لزوم النقص في صفاته ولا نزاع في المدعى انما النزاع في طريق اثباتها فالاشاعرة يثبتون من طريق لزوم النقص وهو قبيح والمعتزلة والشيعة يثبتون من
طريق الحسن والقبح العقليين وقد عرفت ايضا فيما سبق ان كل الدلائل التي اقام هذا الرجل على امتناع فعل القبيح من الله تعالى كلها من باب اقامة الدليل على
غير محل النزاع ثم يكرر في هذا المقام ويأتي بكلام المعتزلة ويرتب عليه المفاسد انتهى **واقول** نعم قد اجمعت الامة على انه تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك
الواجب لكن الاشاعرة من جهة انه لا قبيح منه ولا واجب عليه ولذلك اسندوا خلق جميع الافعال اليه تعالى سواء كانت حسنة او قبيحة والامامية والمعتزلة من
جهة انه يترك القبيح ويفعل الواجب وهذا الخلاف مبني على الخلاف في ان الحسن والقبح عقليان او شرعيان فظهر ان الناصب قد خبط في تقرير محل
النزاع والوفاق وان ادلة المص قد سيقت لمحل الشقاق وبالجملة تسمية القبيح الصادر عنه تعالى حسنا لا ينافي جواز الكذب عليه على اصل الاشعري غايته
انه لا يكون الكذب منه قبيحا وبمجرد جواز الكذب عليه يلزم امتناع الجزم بثبوت المعاد البدني الذي خبر به تعالى كما افاده المص قدس سره سواء كان ذلك
الكذب حسنا او قبيحا كما لا يخفى **قال المص** رفع الله درجته ومنعت الاشاعرة من استحقاق الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية وخالفوا في ذلك
نص القرآن وهو قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وقال الله تعالى اليوم تجزى كل نفس بما كسبت اليوم تجزون ما كنتم تعملون
هل جزاء الاحسان الا الاحسان والقرآن مملو من ذلك وخالفوا ايضا المعقول وهو قبح التكليف المشتمل على المشقة من غير عوض لانه تعالى غني عن ذلك و

لولا العقاب لزم الاغراء بالقبيح لان لنا ميلا اليه فلولا الزجر بالعقاب لزم الاغراء بالقبيح وهو قبيح ولانه لطف اذ مع العلم به يرتدع المكلف من فعل المعصية
قد ثبت وجوب اللطف فلينظر العاقل وينصف من نفسه ويعتبر هذه المقالات التي هي في اصول الدين وعليها تبتني القواعد الاسلامية هل يجوز المصير
اليها والاعتماد عليها وهل يرضى العاقل لنفسه لقاء الله تعالى باعتقاد انه ظالم خالق للشر مكلف بما لا يطاق قاهر للعبد مكذب لما ورد في القران من
قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها لا يكلف الله نفسا الا ما اتيها وما ربك بظلام للعبيد الى غير ذلك من الايات ثم او من اعتقد ذلك غدا عند رسول الله
وغيره من الانبياء المتقدمين في اعتقادهم انهم غير معصومين وانه يجوز عليهم الخطاء والغلط والسهو والمعصية وان النبي وقع منه الكفر في صلوته
حيث قال تلك الغرانيق العلى منها الشفاعة ترتجى وانه بال قائما وانه قال ابرهيم كذب ثلث مرات فان ارتضى لنفسه ذلك كفاه خزيا وعارا انتهى وا
الناصب خفضه الله تعالى قد سمعت فيما سبق تفاصيل اجوبة ما ذكره هنا وكرر الكلام على اية نقول تجنبا من زحمة التكرار ان قوله منع الاشاعرة من استحقاق
الثواب والعقاب مجاب بما ذكرنا سابقا ان القول بعدم الوجوب على الله تعالى لا يوجب القول بمنع استحقاق الثواب والعقاب فان قول الاشاعرة انه لا يجب عليه شيء
بل كل ما يعطي من الثواب فبفضله وما يعمل من العقاب فتصرف في ملكه بعدله في عباده لكن جرت عادته تعالى باعطاء الثواب عقيب العمل الصالح والعقاب
عقيب العمل السيء كما جرى عادته باعطاء الشبع عقيب اكل الخبز ولا يجب عليه الاعطاء لكن عادته جرت بهذا ولن تجد لسنة الله تبديلا ولن تجد لسنة الله
تحويلا فعلى هذا كيف يخالف مذهبهم نصوص القران على ما ادعاه هذا الجاهل فان سائر النصوص المذكورة مثل قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا
يره واليوم تجزى كل نفس بما كسبت يدل على وجوب الجزاء وتحققه في الاخرة وهذا عين مذهب اهل السنة ولا تدل النصوص على وجوب الجزاء على الله تعالى
واما ما ذكره انه خالف المعقول وهو قبح التكليف المشتمل على المشقة من غير عوض فكلام غير معقول لان العوض اذا كان مفقودا يلزم هذا القبح الا ان
العوض كان غير واجب والكلام في عدم الوجوب لا ان العوض كان غير حاصل فالكلام في عدم الوجوب ايضا لا يلزم الاغراء على من قال كل الخبز تشبع مع ان وجود
الشبع عقيب كل الخبز ليس بواجب واما وجوب اللطف فهو تم كما علمت انه لا يجب عليه شيء ثم ما ذكر من الطامات وجرى على ما هو عادته من المزخرفات فنقول له
يجب الرعاية على طريقته فلينظر العاقل المنصف هل يرضى العاقل لنفسه لقاء الله تعالى باعتقاد انه يجب عليه حقوق العباد وهو مديون لهم وله شركاء في الخلق معلول
البدا ليس له التكليف الا بما يرضى به العبد كما ذنب في قوله وعصى ادم ربه كما ذنب في قوله اني لا يخاف لدي المرسلون الا من ظلم ثم بدل من بعد سوء حسنا وما عند
عند الله في نسبة الكذب بل نبيه في كلامه ان محمدا ما جاء للهداية ولم يهد الا سبعة عشر رجلا وشرذمة قليلة في كل عهد وما عذره عند رسول الله اذا شتم
ازواجه وشتم اصحابه ويكفرهم ويقول لبيت رسول الله انه مطلع قرن الشيطان وغيره من المزخرفات والعقائد الباطلة التي ذهب اليها الرافضة
المتسمية بالامامية والجهلة الذين فضحهم وامرد دماء هم سنان قلمنا في اخر الزمان وابتذلهم وبطلان مذهبهم على صحايف الملوان وصلى الله على سيدنا
محمد واله واصحابه وعترته اجمعين والحمد لله رب العالمين وقع الفراغ بحمد الله من ذب هذا الشيطان المبتدع من العقائد الاسلامية الاصولية المسماة
بعلم الكلام والان نشرع في ابداء اباطيله في علم اصول الفقه وليعلم ان ما ذكره في اصول الفقه مما هو محل خلاف الائمة ان وافق كلام احد من الائمة المجتهدين
فلا نتكلم عليه الا اذا اساء الادب ونسبهم الى مخالفة النصوص لان جميع المذاهب الاربعة في هذا الامر واحد لان كلها مذهب اهل السنة فان وافق واحدا
منهم فلا علينا ان نعارضه فيه فان السنة قد قامت لنا عنده معارضته خصم السنة ان نرجح بعض تاويل علمائها على بعض بل علينا قطع رقبته بنفي
الظهر بالمقضاب المشهور وهذا يحصل اذا وافق احدا من اهل السنة واما الترجيح في اقوالهم ومذاهبهم فليطلب من مصنفاتنا في اصول الفقه وان خالف
المذاهب الاربعة فنقطع رقبته ان شاء الله تعالى بالبرهان القاطع والبيان الساطع وبالله التوفيق في كل حال وهو الموفق والمعين انتهى **واقول**
قد سمعت فيما سلف جواب الرد على اجوبة الناصب بان القول بعدم ايجاب شيء على الله تعالى وان لم يستلزم منع استحقاق الثواب والعقاب لكنه يستلزم
جواز المنع بل قد صرحت الاشاعرة بجواز انعكاس القضية فيلزم المفاسد التي ذكرها المصنف قدس سره واما قاعدة جريان العادة فقد عرفت
في فواتح الكتاب ما فيه من النقض والابرام وسمعت قبيل ذلك انه لا معنى للاحتجاج بجريان العادة في احوال الاخرة وبهذا يعلم ان استدلاله على ذلك
بقوله تعالى ولن تجد لسنة الله تبديلا ولن تجد لسنة الله تحويلا باطل لان كلا من الايتين ورد في امر جرى في الدنيا اما الاولى ففي كل قوم اخرجوا رسولهم
من بينهم واما الثانية ففي قتل الذين ينافقون الانبياء اينما ثقفوا اي لا ينبغي هذين الحكمين مثل الحكم الذي يتبدل فان النسخ في الاحكام
لا في الافعال والاخبار واما ما ذكره من ان النصوص التي ذكرها المصنف مثل قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره واليوم تجزى كل نفس بما كسبت
يدل على وجوب الجزاء وتحققه في الاخرة وهذا عين مذهب اهل السنة ولا يدل النصوص على وجوب الجزاء على الله تعالى ففيه ان المصنف لم يذكر تلك النصوص
للاستدلال على وجوب الجزاء حتى يتوجه عليه ما ذكره وانما استدل بها على مسئلة اخرى ذهبوا اليه وهي ان الثواب والعقاب مستحقان على الطاعة
والمعصية فان الاعمال اسباب موصلة الى الثواب والعقاب مقتضيات لهما كاقتضاء سائر الاسباب لمسبباتها فان الاشاعرة كما مر خالفوا في هذه
المسئلة ولم يجعلوا للاعمال التاثير في استحقاق الجزاء اصلا ولا شك ان تلك النصوص دالة على ذلك كما قصده المصنف فما ذكره الناصب خلط للبحث فرارا
عن الالزام والاعتراف بالحق كما لا يخفى وبهذا سقط ايضا ما ذكره من ان العوض اذا كان مفقودا يلزم قبح التكليف لا اذا كان العوض غير واجب وذلك
لما عرفت من ان كلام المصنف صريح في ان الكلام في الاستحقاق ولا ريب في ان قول الاشعري بعدم الاستحقاق يستلزم قبح التكليف ووصول نفع الى المكلف
اتفاقا لا يدفع القبح وحسن ان يعلم المكلف في تلك النشاة الدنيا حتى يرتفع قبح التكليف عن نظره في الدنيا وكذا الكلام في لزوم الاغراء بالقبيح على القول

بعدم استحقاق العقاب على المعصية وفيه ان الكلام ليس في الوجوب بمعنى الناصب واما ما ذكره من ان وجوب اللطف ثم فقد بينا سابقا معنى وجوبه
وشيدنا اركان الدلائل التي ذكرها المص فيه على وجه ظهر ان الناصب محروم عن لطف الله تعالى وتحقيق وعده بلطف تم واما ما ذكره من حكمنا على طريق المص بزعمه
فحاشا ان يكون على طريقه بل كل ما ذكره كذب وفرية قصد بها اخفاء القبايح الثابتة في مذهبه الفاسد وتخييل ان في مذهب الامامية ايضا نحوها من
المفاسد ولقد نزه الله تعالى الامامية بجوده وفضله عليهم هدايتهم الى الاقتباس عن مشكوة النبوة والولاية ومتابعتهم صريح العقل وصحيح الرواية
عما في مذاهب غيرهم من الضلالة والغواية هيهات اين من اخذ العلم من مدينة العلم وبابها ممن اخذ ربح اعتابها بالحق لا يدفع بمكابرة اهل الزيغ
والتضليل كما قال الله تعالى لا يغرنكم كيدهم شيئا ان الله بما يعملون محيط ثقلت عليهم احكام الثقلين فكرهوها وعجز عليهم حملها فالقوها عن اكتافهم ووضعوها
تفلتت منهم السنن ان يحفظوها فاهملوها وصالت عليهم نصوص الكتاب والعترة فوضعوا لها قوانين ردوها ودفعوها اسروا اسرار النفاق فاظهرها
الله تعالى على صفحات الوجوه منهم وفلتات اللسان ووسمهم لاجلها بسيماء لا يخفون بها على اهل البصائر والايمان وظنوا انهم اذا كتموا كفرهم واجروا
على النقاد والناقد البصير قد كشفها بذهنه الوقاد ام حسب الذين في قلوبهم مرض ان لن يخرج الله اضغانهم ولو نشاء لاريناكهم فلعرفتهم بسيماهم و
لتعرفنهم في لحن القول والله يعلم اعمالكم فلنكشف عما موه به الناصب ههنا من الزيوف وضرب بها نفسه على اسنة الطعن وحد السيوف فنقول
اما ما اشار اليه من ان الامامية اعتقدوا وجوب حقوق العباد عليه وهو مديون لهم فقد عرفت ان الوجوب الذي ذهب اليه الامامية ليس بالمعنى
الذي شنع به الناصب بل بمعنى ايجاب الله تعالى على نفسه الرحمة على عباده وانجاز وعده في ميعاده واما ما ذكره من مشاركة الخلق فقد عرفت سابقا
عن قريب ان ذلك غير لازم له ولو لزم فلا ازم لقول القائل بالكسب كما مر بيانه واما مغلولية اليد فهو قول الناصب فيه سبحانه وتعالى بانه مطرده من ورثته
اليه انهم ما ورائهم من غير زاد ولا راحلة واما الامامية فحاشاهم عن القول بذلك كيف وهم من ادعية ائمتهم عليهم السلام يا واسع المغفرة يا باسط
اليدين بالرحمة نعم يقولون بان الناصبة يسحبون يوم القيمة الى النار مغلولة ايديهم مسلسلة الاعناق فان قصد هذا فهو لا يوجب التشنيع كما لا
يخفى واما ما ذكره من انهم يقولون ليس له تعالى التكليف الا بما يرضى به العبد ففيه ان هذا قول اصحاب الناصب حيث يجوزون التكليف بالقبيح الذي
يشتهي العبيد اكثر ويرضى به دون الله تعالى كالزنا واللواطة وشرب الخمر ونحوها والامامية فانهم يقولون ان الله تعالى انما يكلف العباد بما يكون حسنا
عند العقل واكثر شاق عليهم كما يدل عليه لفظ التكليف المشتق من الكلفة بمعنى المشقة واما قوله ان الله تعالى كاذب عند الامامية في قوله
وعصى آدم فكذب صريح بل يقولون ان العصيان فيه بمعنى خلاف الاولى فانه يسمى عصيانا وسيئة بالنسبة اليهم كما ورد في الحديث حسنات الابرار
سيئات المقربين واما قوله يقولون انه تعالى كاذب في قوله اني لا يخاف لدي المرسلون الا من ظلم ثم بدل حسنا بعد سوء ففيه ان هذا كذب
وافتراء اخر من الناصب على الامامية عذبه الله عليه غدا عند الله تعالى لظهور ان من لا يجوز الكذب على الانبياء فبالاولى ان لا يجوزه على الله تعالى
مع ان ذلك غير لازم من الاية لجواز حمل كلمة الا فيها على معنى لكن اي لكن من ظلم من غير المرسلين الخ او نقول يجوز ان يكون المراد بمن استثني من المرسلين
بعض الملائكة المرسلين كهاروت وماروت فلا يلزم عدم عصمة الانبياء عليهم السلام وهذا من سوانح الوقت فاحسن التامل فيه ولو اغمضنا
عن ذلك فنقول الظلم وضع الشيء في غير موضعه وفعل خلاف الاولى في حق الانبياء عليهم السلام ظلم ووضع للشيء في غير موضعه فلا يلزم منه نفي العصمة
وهل يقول من له ادنى ارتفاع عن درجة العوام ان من يأول كلام الله تعالى لدليل قام على وجوب التأويل يصير المأول مكذبا بالله تعالى ولا ادري ماذا يفعل
الناصب واصحابه في المتشابهات من الوجه واليد والقدم الذي وقع الاجماع على وجوب تأويلها هل في ذلك تكذيب لله تعالى فالناصب واصحابه شركاء لنا
في ذلك البلية اذا عمت طابت واما ما ذكره من ان الامامية يقولون بان النبي ص جاء للهداية ولم يهتد الا سبعة عشر رجلا فهو ايضا فرية بلا مرية
بل هم يقولون كما جاء موسى ع للهداية وهدى خلقا كثيرا من بني اسرائيل وغيرهم فارتدوا في ايام حيوته ولم يبق فيهم احد على ايمانه سوى هرون ع كذلك جاء
محمد صلى الله عليه وآله وهدى خلقا كثيرا لكنهم بعده فارتدوا على اعقابهم كما دل عليه ما سبق من احاديث الحوض فلم يبق منهم مؤمن سوى من ورد عن
النبي ص انه بمنزلة هرون من موسى وسبعة عشر رجلا اخرى ولا استبعاد في ذلك بعد تحقق ما هو ابعد من ارتداد قوم موسى من اولاد الانبياء في ايام
حيوته من غير ان يكون لهم توقع نفع ورياسة من السامري ولا عجلة بعد العلم بان الذين ارتدوا من اصحاب نبينا ص كانوا من اولاد الكفار وقد
ذهب شطر من عمرهم في الكفر والجاهلية ومع هذا قد ارتدوا بعده فان النبي ص ما كان لهم من العجل الذي استخلفوه وعبدوه توقع الرياسة و
الحكومة والولاية وبعده ورد ما نقل المص سابقا عن الحميدي في الجمع بين الصحيحين المتفق عليه من مسند ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله
لتتبعن سنن من قبلكم شبرا بشبر وذراعا بذراع حتى لو دخلوا جحر ضب لتبعتموهم الحديث واما ما ذكره من ان المص شتم ازواج النبي ص واصحابه
فكذب وافتراء وانما شتم علماء اهل السنة بايراد الاحاديث الدالة على مطاعن ازواج النبي ص واصحابه كما طعنهم في ايرادهم للاحاديث القادحة في
عصمة الانبياء وعلو رتبتهم عليهم السلام وايضا ما يدل عليه كلام الناصب من ان المص يشتم ازواج النبي باجمعهن ويشتم الاصحاب باجمعهم غير
واقع بل لو فرض الشتم والطعن بما ذكره المص فهو انما شتم وطعن في واحدا او اثنين من الازواج وثلثة او خمسة او ستة او سبعة من الاصحاب للاحاديث
المروية من طريق اهل السنة ايضا في استحقاقهم للطعن والعقاب لا كل الاصحاب ولا اكثرهم ولا نصفهم ولا عشرهم بل ولا عددا يبلغ النصاب ولا استبعاد
بعد ورود نص السنة والكتاب في وقوع ازواج بعض الانبياء السابقة ومن لهم من الاصحاب في ورطة الارتداد عن طريق الحق والصواب واستحقاقهم

بذلك لهم العذاب وفي ما حديث مطلع قرن الشيطان فانما ذكره المصنف سابقا رداً لبعض اصحاب الناصب بما يدل على خروج فتنة اثارها عايشة
باغوا انها الشيطان من ذلك البيت ولا يلزم منه ان كل من خرج من ذلك البيت يكون شيطانا والا لزم من حمله على ناحية المشرق كما حمله الناصب ان يكون
كل نبي وولي وغيرهما خرج من الشرق الى الغرب شيطانا ايضا فما هو جوابه عن هذا فهو جوابنا عن ذلك على ان الناصب منع سابقا كون البيت الذي سكنتها
عايشة بيت رسول الله فكيف يشنع علينا هنا بانه قال لبيت رسول الله انه مطلع قرن الشيطان ومن بدايع الاتفاقات التي لا تنتهي ما اشتهر بين
اهل اصفهان ان الدجال المشهور الموعود يخرج من بيت هذا الناصب فكان مبالغته في تاويل الحديث المذكور على الوجه المزبور انما هو لسد باب ما تقوله
من كلام اهل اصفهان الى انه الدجال الموعود اللعين المردود ثم حمد الله تعالى بما توهمه من تفضيحه للامامية واهراق ماء وجوههم بسنان اقلامه وقطع رقبة المصنف
بعضاب كلامه شبه بحمد خليفته يزيد اللعين واستبشار غيره من الملاعين بقتل الحسين عليه السلام غير متميز عن غاية الجهل والعصبية بين موضع حمد المطيع و
مقام المتعوذ من الجبلة مع ان ذلك مما غالط فيه الشيطان وشبه عليه من جانب الرحمن فان تفوق المصنف على اقرانه بين وجهده وجهاده في الدين المبين
مبين ولا نظن ان كلم قول الملساء هين لا نه كالحية الرقشاء الين والموت من لسعها مقرون بطشه شديد ومرماه بعيد قد شيد الله اعضاده وعضد الاعراب
القوس المعنوي ما هكذا واشق بها الى قلب كل ناصب غوي فكيف يصل اليه سنان قلم الناصب القاصر المريب في لم التناوش من مكان بعيد وكيف يتوقع
النفوذ والثبوت من شوك منحوت بيد مبهوت مسبوت يذهب عنه مقاصده ويفوت وينسج عليه مور واهي كبيت العنكبوت وكيف يترقب اقامة
الحجة وايضاح المحجة من سخيف يرسم صورا وينقوش بلا مهجة نعم ربما يعزم القلم على اثارة الفتنة والقتال ولو اقتدر ما عقر سنان الجدال الكريف الايعا الا ابطالا
في كف كل مدبر تولى الدبر في القتال سيما في ما فعل سلافه في خيبر وحنين من فرارهم من رأي العين ورجوعهم بخفي حنين فاحمد الله الذي فضح لنا
واصحابه بعقود مقدماتهم ومباديهم واهرق ماء وجوههم بسنان اقلامهم وخرب بيوتهم بايديهم حيث ساق الناصب الى التعصب لهم والتمسك لاصلاح
كلامهم بما ازداد به ظهور اختلال نظامهم وانحلال تمامهم وازداد بواعث طعنهم وملامهم واشكره على ان جعلني مظهر هذا الظهور واضاء بشوارق قوارع
اقلامي غواسق اباطيل الجمهور ووفقني لتسويد سطور اعترف بها الربع للقلم وتابعت بنور بياض انوار معانيها النار في راس العلم ناصبا فواد الناصب
غرضا للنضال لا شفاء عليهم صواب السهام والنبال مبينا ان ما ذكره الناصب من اهراق ماء الشيعة بسنان اقلامه وقطعه رقبة المصنف بمقضاب
كلامه انما هو من اضغاث احلامه لكثرة توغله في ذلك خارج منامه ولقد ظهر للناظر من صولتنا الحيدرية المؤيدة من صاحب ذي الفقار وجنودنا
الحسينية التي يداس بها ظهر الخصم الغدار بومض ما في يخطف سنا برقه بالابصار وجه بعض ما في تسود وجوه النواصب الفجار الذين صاروا قلوبهم
من الاصرار قاسية ان سيف الناصب المحيل المختشي خشبي وسنان قلمه شوك عشبي يعجز عن خرق رقيق الماء بل يقصر عن النفوذ في الهواء فكيف يسفك
به الدماء او يضرب به رقاب الدهماء من يعز بغاية جنبه عن الاماء وقد وقع الفراغ بتوفيق الملك العلام في الكلام على قسم الكلام عن مجاهدة الدجال
الناصب السفياني الذي اخذ العلم من جبال مخدرات الجبال ودمرا على ما بسطه من الحبال واستنسه من المحال بحيث لم يبق لسلفه فيه مجال والان نشرع
في هدم اساس مقالاته في اصول الفقه وسيعلم الناظر على قياس ما علمه في قسم الكلام ان الامامية في كثير من كتابات اصول الفقه يخالفون الفقهاء الاربعة
وان مدار الناصب هناك ايضا على ارتكاب التمويه والكذب والمكابرة والتزام اللوازم الباطلة الفاجرة كما هو دأب اصحابه من الاشاعرة عند عجزهم عن المناظرة
واما ما ذكره الناصب من ان جميع المذاهب الاربعة في هذا الامر واحد وان كان لا يتعلق غرضنا بنفيه واثباته لكنه امر ما يختلج في نفسه لا يكاد يصح الا على
طريق ما ورد من ان الكفر ملة واحدة والا فامر تكفير بعضهم وانكار بعضهم بعضا مما لا يخفى على المتتبع لاحوالهم فان الغزالي في المنخول وشيخه ابا المعالي في
رسالة مغيث الخلق قد ذكروا في شان ابي حنيفة وارائه السخيفة ما لا يقصر عن نسبته الى الكفر والحنفية قد كفروا الاشعري كما ذكره امامهم الزاهد في تفسير
قوله تعالى ولولا تصيبهم مصيبة الاية وذكر اليافعي وابن كثير الشامي وغيرهما في تواريخهم ان الحنفية قد الزموا علماء الشافعية في ايام [illegible]
السلجوقي الحنفي ان يلعنوا شيخهم ابا الحسن الاشعري على منابر الري والشام وربما ترى بعض الحنفية يستنكف عن اطلاق اهل السنة على [illegible]
قال اهل السنة كذا وقال الشافعي كذا فعلى هذا كيف يصح قول الناصب الامر بينهم واحد وكلها مذهب اهل السنة اللهم الا ان يكونوا قد تصالحوا [illegible]
في زمان الناصب لمقاومة الشيعة الامامية لكانسون بلطف الله وكرمه ان يفرق كلمة اهل النفاق ولا يوفقهم للوصول الى ما ذا الاتفاق ولو اتفقوا [illegible]
بالساق والتفت الساق بالساق والى الله المرجع والمساق قال المصنف رفع الله درجته المسئلة السابعة فيما يتعلق باصول الفقه وفيه فصول الاول في التكليف وفيه مباحث الاول في
الحكم مذهب الامامية ان الحكم هو الوجوب او الندب او الاباحة او الكراهة او التحريم المستند الى صفة تقع الفعل عليها يوجب حدها وقالت الاشاعرة حكم الله
تعالى خطابه المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير فلزمهم التناقض وقول المحال اما التناقض فلان الحكم حادث لتعلقه بالمكلف الحادث ولانه
يصدق حلت المرأة والجارية بعد ان لم تكن وحرمت بعد ان لم تكن ولانه معلل بافعال المكلف كالطلاق والبيع وغيرهما ويتعلق بتجدد الاوقات فيقال اذا
زالت الشمس او غربت وجبت الصلوة وقبلهما لم تكن واجبة والخطاب كلام الله تعالى والكلام قديم فيكون الحكم قديما حادثا وهو تناقض واما المحال فلان
الحكم امر يرجع الى الفعل وصفاته فيقال هذا فعل واجب او حرام او مباح الى غير ذلك وكلام الله صفة قائمة بذاته عندهم وعندنا انه عبارة عن حروف و
اصوات قائمة بالاجسام لا مدخل للافعال في حلولها فيها انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى تحقيق تعريف الحكم انه خطاب الله تعالى المتعلق بافعال
المكلفين بالاقتضاء او التخيير لا الوجوب واخواته لان الله تعالى حاكم فلا بد ان يكون الحكم صفة والا لم يكن حاكما والوجوب واخواته ليست صفة الله تعالى بخلاف

الخطاب فانه صفة له تعالى والوجوب واخواته مستفادة من الحكم هذا هو التحقيق واما ما ذكره انه يلزم المحال والتناقض فهذا الكلام بنفسه فاسد لانه يعلم منه

ان التناقض قسيم للمحال والحال ان التناقض من افراد المحال ثم ما ذكره من صور التناقض هو ايضا مشهور يوردونها في كتب الاصول على تعريف الحكم والجواب عن الكل

ان الخطاب قديم وتعلقه الخطاب حادث فلا يلزم التناقض فان حلية المرءة والجارية بعد حرمتها وحرمتها كذلك مفهوم من خطاب الله القديم ويتعلق

ذلك الخطاب تارة بالحلية وتارة بالحرمة عند حصول الموجب وكذا تعليل الحكم بافعال المكلف تعلقه بتجدد الاوقات فان هذه الامور يقتضي حدوث تعلق

الخطاب القديم بها فلا يكون تناقض واما ما ذكره من لزوم المحال بان الحكم يرجع الى الفعل صفة له فنقول ان الحكم ليس صفة للفعل بل المستفاد من الحكم

ليس صفة للفعل فان الواجب والحرام ليس نفس الحكم حتى يصير سببا للزوم كون القديم صفة للحادث انتهى واقول اولا لا نسلم ان الله تعالى اذا كان حاكما وجب

ان يكون الحكم صفة له لتخلف هذا في كثير من المشتقات كالمتولد اللابن والتامر ولو سلم فنقول المراد بالوجوب والحرمة مثلا الايجاب والتحريم مسامحة

والقرينة عليه قول المص او التخيير دون ان يقول والحرمة وقال الشارح العضدي لاصول ابن الحاجب المراد بالحكم معنى قوله افعل وهو النسبة الحاكم نفسا

ويسمى ايجابا واذا نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل لتعلقه به يسمى وجوبا وهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار ولذلك تراهم يجعلون اقسام الحكم

الوجوب والحرمة مرة والايجاب والتحريم اخرى فحاصل كلام المص ان الحكم اذا نسب الى الفعل فهو الوجوب ولا يلزم من ذلك ان لا يكون الحكم صفة له تعالى

باعتبار اخر حتى يلزم ان لا يكون حاكما اصلا ثم ما اختاره الامامية هو الراجح المتعارف بين اهل الشرع واليه يسبق افهامهم عند الاطلاق بل لو

سال المميز من العوام ما حكم الشرع في الخمر لقال الحرمة ولم يقل خطاب الله والمخالفون قد نزلوا على هذا العرف من حيث لا يشعرون فانهم اتفقوا

على تحديد الفقه بانه علم بالاحكام الشرعية ومعلوم انهم ما ارادوا العلم بخطاب الله تعالى والا لزم فيمن حفظ القران ان يكون فقيها وهم لا يقولون به و

التحقيق الحقيق بالتصديق ان الحكم مع قطع النظر عن كون الخطاب لفظيا كلاميا نفسيا وانه حادث عندنا ليس نفس الخطاب بل المستفاد منه فان الحكم

ليس قول الشارع اوجبت عليك بل نفس الوجوب المستفاد من الخطاب فيكون استعماله في الخطاب مجازا وذا ثبت ان الخطاب هو الوجوب والندب

ونحوهما من الاحكام حقيقة ثم نقول ان قول الشارح العضدي ان الخطاب اذا نسب الى الفعل يسمى وجوبا غير مسلم والتقسيم الى الايجاب والتحريم مرة والى

الوجوب والحرمة اخرى مسلم لكن بحسب ما ذكرنا من المعنيين اي الخطاب واثره لا باعتبار اطلاق الخطاب عليها حقيقة وبالجملة الوجوب غير الايجاب ذاتا

ولهذا لو اوجبه عليه لوجب من البين ان الاثر غير المؤثر بالذات فدعوى الاتحاد بينهما لا يخلو عن تحكم فتامل وانصف وثانيا ان ما فهمه من كلام

المص ان التناقض قسيم للمحال وهم لا فهم وانما المفهوم منه انه جعل التناقض مقابلا للمحال الذي هو اعم منه ومقابلة الخاص بالعام ليس بعادل فارد

كثير في الاسلام وبالجملة لما نظر المص العلامة الى انه احد اللازمين المحالين ههنا له اسم على حدة وهو التناقض سماه به واذ لم يكن للاخر اسم على حدة

عبر عنه بالمحال ولا محالة فيه وثالثا ان ما اجاب به عن الاسولة بان الخطاب قديم وتعلق الخطاب حادث مردود بانه لا خطاب قبل التعلق ولو

اغمضنا عن هذا نقول الظاهر ان مراد المص بالاشاعرة ههنا الفقهاء منهم فان تعلق الخطاب عندهم قديم عندهم كما صرح به الشارح العضدي في بحث النسخ

حيث قال انهم اي الفقهاء قالوا في تعريف النسخ من الرفع الى الانتهاء لكون الحكم قديما والتعلق قديما فلا يتصور رفع شيء منهما انتهى ويدل عليه ايضا

ان الامر يتعلق بالمعدوم بل صرحوا بان المعدوم مكلف واما ما تكلفه الشارح العضدي في توجيه هذه الشناعة الظاهرة المتوجهة عليه

من تفسير التكليف في حال العدم بانه يطلب منه الفعل حال العدم بان يكون الفهم والفعل في حال العدم بل المراد به التعلق العقلي وهو ان

الذي علم الله انه يوجد استجماع شرائط التكليف توجه عليه حكم في الازل بما يفهمه ويفعله فيما لا يزال فغير مجد لان وجود الحكم في الحال وكونه

متعلقا بالشخص الذي سيوجد في ثاني الحال عين السفه لامتناع تحقق التعلق بدون المتعلق ضرورة ان الاضافة لا يتحقق بدون المضاف ثم

لو قالوا بالوجود العلمي واعترفوا بالوجود الذهني لم هذا الكلام وليس فليس على ان ما اشتهر من شبهتهم الباعثة لهم على القول بقدم تعلق الحكم وهي

انه لو لم يدخل المعدوم تحت الخطاب لما كان النبي مرسلا الينا هذا خلف معلوم بالبداهة ابتناء على ايجاد التكلف المذكور هذا والجواب عن تلك

الشبهة انه يكفي في كون النبي مرسلا اليهم ان يتوجه شرعه اليهم يوم يوجدون بنقل من قبلهم اليهم فتامل قال المص رفع الله درجته البحث الثاني

في الواجب الموسع العقل والنقل متطابقان على وقوعه اما النقل فقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل واما العقل فلانه يمكن لعدم

امتناع ان يوجب الله تعالى فعلا في وقت يفضل عنه ويتخير العبد في ايقاعه في اي جزء شاء من ذلك الوقت ثم اذا لم يفعله الا في الوقت الاخير تضيق

عليه حينئذ ولا امتناع في ذلك بل يجب لتعذر ضبط وقت الصلوة فانه يمتنع ان يفعل العبد الصلوة في وقت لا يفضل عنها اما بالنسبة اليه او

الى غيره فالقول باتساع الوقت امر ضروري في نظر الشرع وقال بعض الجمهور انه يجب الفعل في اول الوقت فان اخره الى اخر الوقت صار قضاء وقال

بعض الحنفية انه يجب في اخره فان قدمه كان نفلا والقران يكذب قول هؤلاء لانه تعالى اوجب الصلوة في الزمان المحصور بين الدلوك والغسق فتخصيص

الوجوب باول الوقت او باخره ترجيح من غير مرجح وهو محال انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول القول بالواجب الموسع موافق لمذهب الشافعي

والدلائل المذكورة في كتب اصولنا واما ما استدل عليه نقلا وعقلا فاما ما النص فلا دلالة له على مدعاه لان اجماع المفسرين على ان الاية جمعت

فيها صلوات الاوقات الاربعة سوى صلوة الفجر فهذا التحديد ليس للتوسيع بل لبيان الاوقات الاربعة واما الدليل العقلي فامكان اتساع الوقت

مسلم ووجوبه على ما ذكره ثم قوله يمتنع ان يفعل العبد الصلوة في وقت لا يفضل عنها اما بالنسبة اليه او الى غيره قلنا الامتناع ثم لانه يمكن ان يأتي

على صفاه الشارح الا ان يقال هو من الاشاعرة انا الحاكم من باب الكلام النفسي

الفعل والوقت ثم فضل الفعل على الوقت المضيق ثم لا التساوي وما ذكران من قال بوجوب الفعل في اول الوقت فيصير قضاء في اخر الوقت ومن قال من الحنفية بالعكس فقد خالف القران فقد علمت عدم دلالة النص على ما ذكر انتهى واقول اولا في توضيح المقام ان المحققين من الاصوليين اتفقوا على انه لا يجوز ان يكون وقت الواجب ناقصا عنه بحيث لا يسعه لاستلزامه التكليف بما لا يطاق وهو قبيح ممتنع على الله تعالى فاما ان يكون مساويا له ويقال له الواجب المضيق كصوم شهر رمضان ولا خلاف فيه واما ان يكون اوسع منه ويقال له الواجب الموسع كالصلوة اليومية والنذور المطلقة وغيرها ففيه خلاف قال اهل الحق بجوازه عقلا ووقوعه شرعا واحتجوا عليه بالاية المذكورة وغيرها بناء على ان الاوقات المذكورة اوسع من الصلوة المامور بها فيها قطعا ومعنى وجوب الفعل في الوقت الاوسع وجوبه في جزء منه على ان يكون المكلف مخيرا في ايقاعه في اي جزء منه ولا يجوز له الترك في جميعها وحاصله ان تاركه فيه كلا الى بدله منه يستحق العقاب كما في الواجب المخير وبهذا يمتاز عن المندوب وان اشتركا في جواز الترك في الجملة وقال كثير من المخالفين لضيق مداركهم بالمنع عن الواجب الموسع لزعمهم ان الوجوب ينافي اوسعية الوقت فاختار بعضهم ان الصلوات اليومية واجبة في اول اوقاتها وايقاعها بعده انما هو بطريق القضاء واختار بعضهم انها واجبة في اخر اوقاتها وانما يجوز ايقاعها قبله على وجه التقديم على الوقت تعجيلا كما في تقديم الزكوة على وقت وجوبها ومنهم من قال بان وجوبها في اول الاوقات معلق على حال المكلف في اخرها فان بقي على صفة المكلفين كان الواقع في اول الوقت واجبا والا كان نافلة وفساد هذه الاقوال مما لا يخفى بادنى تامل اذا تمهد هذا فلنرجع الى ما اورده الناصب على المصنف قدس سره فنقول اما ما ذكره من ان الاية جمعت فيها صلوات الاوقات الاربعة الى اخره فمردود بان تمام الاية اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل وقران الفجر فيكون جامعة لصلوة الاوقات الخمسة فصلاة الدلوك الشمس الظهر والعصر وصلوة غسق الليل اي منتصفه المغرب والعشاء والمراد بقران الفجر صلوة الفجر من باب اضافة الشيء الى وقته كصلوة الجمعة وصلوة العيد وصلوة الكسوف وما اشبه ذلك ويؤيد الاستدلال انه لما كان زمان الفجر قليلا لم يضرب له غاية في الاية فافهم وانما ترك المصنف بعض الاية اختصارا واعتمادا على شهرة الاستدلال بهذه الاية على الحكم المذكور ومن العجب الذي ليس من الناصب بعجيب ان الاستدلال بهذه الاية هو الدليل المرضي للشافعية على ما اشار اليه الشارح العضدي وصرح به صاحب العقود والردود في حواشيه وهذا المعاند ينكر استدلالهم بها ايضا بهذا الرد المردود بمجرد معاندة الشيعة واما ما ذكره في سند منع الامتناع بقوله لانه يمكن ان يتساوى الفعل والوقت الخ فباطل لا يصلح للسندية لانه ان اراد امكان ذلك في نفس الامر وان لم يكن للمصلي ايقاع فعل الصلوة مثلا في ذلك الزمان المساوي فمسلم لكنه لا يفيد وهو ظاهر وان اراد امكانه مع امكان ايقاع المصلي صلوته دائما في ذلك الزمان المساوي فبطلانه ظاهر مما ذكره المصنف من تعذر ضبط اوقات الصلوة فانه اذا تعذر ذلك كما يشاهد من تردد المصلي في دخول الوقت وعدمه امكن ان يترك الصلوة كلا او بعضا في الوقت المعين في الواقع المساوي لفعلها فلا ياتي بالمامور به الا نادرا واتفاقا فقد علم بهذا ايضا ان منشأ ما اورده الناصب من الايراد شدة العناد او التغافل عما ذكره المصنف من تعذر ضبط وقت الصلوة قال المصنف رفع الله درجته البحث الثالث في الواجب على الكفاية ذهبت الامامية ومن تابعهم من الجمهور الى ان الواجب على الكفاية واجب على الجميع بمعنى انه اذا فعله البعض سقط عن الباقين لان الغرض للشارع تحصيله كالجهاد الذي قصد به الشارع حراسة المسلمين فاذا حصل بالبعض سقط الواجب عن الباقين وان لم يفعله احد اثم الجميع وقال بعض السنة انه واجب على واحد غير معين وهذا باطل بالضرورة فان قضية الواجب حكمه انه اذا فعل استحق تاركه العقاب والثابة واحد غير معين وعقاب واحد غير معين غير ممكن فلا يتحقق الوجوب حينئذ وقد فرض ثبوته انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الواجب على الكفاية يجب على الجميع واذا فعل البعض سقط عن الباقين بالدلايل المنقولة في كتب اصولنا وهو وافق الشافعي في هذا واستدل عليه بما هو صريح البطلان لان الذي يقول انه واجب على واحد غير معين من الامة فحاصل قوله يرجع الى احد من الامة فاذا فعله ذلك الواحد حصل له الثواب والاثابة لا يكون الا بعد الفعل فكيف يكون هذا اثابة لواحد غير معين لان الفعل عينه فبه استحق ثوابه فعلم ان استدلاله على مدعى الحق باطل انتهى واقول فيه نظر اما اولا فلان قول الذي يقول انه واجب على واحد غير معين من الامة يرجع حاصل قوله الى احد من الامة لا يحصل له لانه ان اراد بقوله احد من الامة واحدا غير معين فصار كما كان فلا حاصل لبيان الحاصل وتكلف الارجاع وان اراد به اعم من ان يكون معينا ام لا كما يقتضيه سياق كلامه فهو مخالف لتقييد القائل بقوله غير معين فكيف يكون حاصله ومرجعه الى الاعم واما ثانيا فلان قول المصنف اثابة واحد غير معين رد على القائل بعدم التعيين وكون الفعل معينا له لذلك الواحد لو صح لكان ردا ايضا على القائل لا على المصنف على انه يمكن ان يكون قوله اثابة واحد غير معين مذكورا استطرادا وتبعا لعديله المذكور بالاصالة وهو عقاب احد غير معين ويكون مناط الحكم بامتناع المجموع هو الثاني دون الاول فهذا المعاند تغافل عن التعرض لاثبات امكان الثاني الذي هو محط الحكم بالامتناع وتعرض لبيان امكان الجزء الاول الذي لم يذكر الا بالتبع والحاصل انه اذا كان المامور به في الواجب على الكفاية واحدا غير معين وترك ذلك جميع المكلفين يلزم بمقتضى هذا المذهب عقاب بعض غير معين وهذا غير معقول فلا يتوجه عليه ما ذكره الناصب الجارح كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته البحث الرابع في الواجب المخير ذهبت الامامية الى امكانه والعقل دال عليه والسمع دال على وقوعه فانه غير مستبعد في الحكمة ايجاب شيء من ثلثة على معنى انه اذا فعل واحدا منها خرج عن العهدة ولا يجوز له الاخلال بالجميع ولا يجب عليه فعل الجميع والسمع دل عليه لقوله تعالى ففدية من صيام او صدقة او نسك وجب احدها لا بعينه ويحرم ترك الجميع وقال الله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين او كسوتهم او تحرير رقبة ثم لم يوجب الجميع بل اوجب واحدا منها لا بعينه ووافقهم على ذلك بعض الجمهور وقال بعضهم الجميع واجب وقال اخرون منهم الواجب ما يفعله المكلف وقال الاخرون منهم الواجب واحد معين ويسقط به وبالاخر والكل باطل اما الاول فللاجماع على خلافه اذ المقتضي للثواب فعل احدها فلا يكون الباقي واجبا

لانه ينافي التخيير اذ ايجاب الجميع يستلزم عدم الخروج عن العهدة الا بفعله فكيف يتحقق التخيير حينئذ واما الثاني فلا استلزامه خلاف المكلفين فيه مع ان الاجماع واقع على اشتراك جميع المكلفين فيه لانه ينافي التكليف ولان الوجوب سابق على الفعل فلا يتحقق بعده والا دار واما الثالث فلان الثلثة متساوية في صلاحية الوجوب فليس البعض بالتعيين والاخر بالاصالة اولى بالاجماع ولان المسقط للوجوب مساو للواجب فيكون واجبا انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول وافق الشافعي في اثبات الواجب المخير فانه مذهب الشافعي وما ذكر ان العقل دال عليه فمن القول بالحسن العقلي وهو باطل فان هذا لا يؤخذ الا من الشرع كما بينا في علم اصول الدين من هذا الكتاب واما ما ذكر في رد مذهب من قال ان الجميع واجب ان المقتضي للثواب فعل احدها فلا يكون الباقي واجبا لانه ينافي التخيير ففيه ان صاحب هذا المذهب يمنع التخيير ولو سلم فكيف يصح الزامه بانه ينافي التخيير انتهى **واقول** فيه نظر اما اولا فلانا قد شيدنا سابقا اركان القول بالحسن والقبح العقليين وهدمنا على ما ذكره الناصب هناك فليتذكر ولو سلم فقد سبق عن هذا الناصب في بحث وجوب النظر في معرفة الله تعالى التمسك بالحسن والقبح العقلي بالمعاني التي لا نزاع فيها بين القوم حيث ورد على نفسه هناك بقوله لا يقال هذا الوجه الثاني هو عين القول بالحسن والقبح العقليين وليس هذا مذهب الاشاعرة ومن تابعهم ثم اجاب بقوله لانا نقول ليس هذا من الحسن والقبح الذي وقع فيها المنازعة اصلا الخ فلم لا يجوز ان يكون مراد المصنف هاهنا ايضا بقوله العقل دال عليه استحسان العقل بالمعنى الذي لا نزاع فيه فاطلاق البطلان باطل واما ثانيا فلان ما ذكره من ان القائل بوجوب الجميع يمنع التخيير ولا يقول به مدفوع بان هذه المسألة في جميع كتب الاصول معنونة بعنوان الواجب المخير قال ابن الحاجب في اصوله الامر بواحد مبهم من امور معينة كخصال الكفارة ويعرف بالواجب المخير مستقيم وقال بعض المعتزلة الواجب هو الجميع ويسقط بفعل واحد فلولا ان القائل بذلك قائل بالتخيير في الجملة لكان ذكر خلافه في هذه المسألة لغوا بعيدا ولكان حكمه باسقاطه بفعل واحد باطلا ايضا ولعله راى في الشرح العضدي عند ذكر ادلة المعتزلة في هذا المقام قول المعتزلة في نفي التخيير وجوه ولم يعلم ان المراد من هذا النفي ماذا فقد قال السيد قده في حاشيته ان معناه نفي التخيير على الوجه المذكور المختار عند الاشاعرة لا نفيه مطلقا كيف والادلة التي ذكروها من جانب الاشاعرة ردا على المعتزلة والادلة المذكورة من جانب المعتزلة مشتملة على اثباتهم للتخيير مع انه لو ورد على الاول انه لا يقوم حجة على المعتزلة لنفيهم التخيير ولا على الثاني ان المحافظة على التخيير في دليلكم ينافي ما ذهبتم اليه من نفي التخيير **قال المصنف** رفع الله درجته البحث الخامس في وجوب ما لا يتم الواجب الا به ذهبت الامامية وبعض الجمهور اليه والا لزم تكليف ما لا يطاق او خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا لان المقدمة لو لم تكن واجبة جاز تركها وعلى تقدير الترك ان كان التكليف بالفعل باقيا لزم تكليف ما لا يطاق لامتناع وقوع الفعل حال عدم شرطه وان لم يجب سقط الوجوب فيخرج الواجب المطلق عن كونه واجبا وذهب جماعة من الجمهور الى انه غير واجب فلزمهم ما قدمناه وانه لا يجب التوصل الى الواجب مع الاجماع على وجوب التوصل الى الواجب انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول وافق الشافعي في هذه المسألة مذهب الشافعي ان مقدمة الواجب التي لا يتم الواجب ولا يحصل الا بها فهي واجبة واستدل المخالف بالمال في الزكوة والاستطاعة في الحج فان الواجب هو الحج والزكوة لا يتمان الا بهما وتحصيل المال والاستطاعة ليس بواجب والجواب ان الزكوة قبل المال والحج قبل الاستطاعة ليسا بواجبين ويتحقق الوجوب بعد حصولهما انتهى **واقول** مرحبا بالوفاق وترك الشقاق لكن ذكره لدليل المخالف والجواب عنه تطويل بلا طائل لمخالفته للمساق **قال المصنف** رفع الله درجته البحث السادس في امتناع اجتماع الوجوب والحرمة ذهبت الامامية ومن تابعهم من الجمهور الى امتناع ان يكون الشيء الواحد واجبا وحراما من جهة واحدة والا لزم التكليف بالنقيضين وهو محال وخالف في ذلك ابو هاشم حيث حرم القعود على من دخل دار غيره غصبا وحرم الخروج ايضا فلزمه الجمع بين الضدين وهو محال بالضرورة وخالف الكعبي من الجمهور ايضا فجوز ان يكون الشيء واجبا وحراما معا كالزنا واللواطة وغيرهما وهو ضروري البطلان ايضا وكذلك يمتنع ان يكون الشيء الواحد واجبا من جهة وحراما من جهة اخرى مع تلازم الجهتين فلم يذهب الامامية الى صحة الصلوة في الدار المغصوبة وخالف فيه الجمهور الا من شذ وجعلوها واجبة حراما ولزمهم ما قدمناه من التكليف باجتماع النقيضين انتهى **قال الناصب** خفضه الله تعالى اقول مذهب الشافعي جواز اجتماع الوجوب والحرمة في شيء اذا كانا من جهتين مختلفتين كالصلوة في الدار المغصوبة فانه يجب فعل الصلوة من حيث انها مكتوبة مفروضة وتحرم المكث على وجه الاستيلاء والفعل في الدار من جهة انها مغصوبة فالوجوب من جهة والحرمة من جهة اخرى كما بينا فيما تقدم وليس فيه تناقض لان التناقض يشترط فيه اتحاد الجهة كما هو معلوم من المنطق والعجب انه ذكر ان امتناع كون الشيء الواحد واجبا وحراما من جهة واحدة وهو مذهبه للزوم التناقض وهذا ظاهر ثم يذكر انه مع اختلاف الجهة ايضا يلزم التناقض ولا يتأمل في شرائط التناقض وان من جملتها اتحاد الجهة واما ما ذكر من مذهب الكعبي انه يجوز ان يكون الشيء الواحد واجبا وحراما ثم التمثيل بالزنا واللواطة اذا اكره عليهما بالقتل ولا يظهر فيه الوجوب وصاحبه نعم التمثيل بشرب الخمر لمن غص باللقمة صحيح فانه واجب وحرام ولكن الجهة فيه ايضا مختلفة فلا يكون غير مذهب الشافعي انتهى **واقول** ان المصنف قدس سره لم يدع ثانيا لزوم التناقض فيما له جهتان مطلقا كما توهمه الناصب الجلي على الشغب ورتب عليه غاية الحماقة وسوء الادب بالطعن والتعجب العجيب بل فيما له جهتان متلازمتان لا ينفكان والحال في الصلوة في الدار المغصوبة كذلك بيانه ان ايجاب الفعل من جهة يقتضي جوازه من تلك الجهة وهو يقتضي جواز ما يلازمه وهو الذات من الجهة التي بها كانت حراما لان تجويز الملزوم مستلزم لتجويز اللازم وتحريم الذات اعني اللازم كما هو شان الامر الذي هو سبحانه والتحريم يقتضي عدم جوازه من تلك الجهة فيلزم اجتماع النقيضين من جهة واحدة وتفصيل الكلام في المرام ما ذكره المصنف في كتاب النهاية حيث قال متعلق الامر والنهي ان اتحد لزم تكليف ما لا يطاق والخصم يسلم انه ليس من هذا الباب وان تغايرا فان تلازما كان كل منهما من ضرورة الاخر والامر بالشيء امر بما لا يتم ذلك الشيء الا به فيعود المحذور وهو كون متعلق الامر والنهي واحدا وان لم يتلازما صح تعلقهما بهما معا اجماعا وهو غير صورة النزاع لانه يجوز انفكاك احدهما من الاخر في الحكم الا انهما في الصورة المعينة متلازمان لانا نقول فيكون المامور به

هكذا كان في بعض النسخ والاولى ان يقال ... ان يكون ... بالزنا واللواطة

فى الصورة الخاصة منهيا عنه وهو محال واما الصلوة فى الدار المغصوبة فانها باطلة والا لزم تكليف ما لا يطاق والتالى باطل اجماعا الا عند من جوز التكليف
بالمحال فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الصلوة مركبة من امور احدها الحركة والسكون وهما مشتركان فى حقيقة الكون اعنى الحصول فى الحيز وشغله منهى عنه
فاحد اجزاء هذه الصلوة منهى عنه فيستحيل ان تكون هذه الصلوة مامورا بها لاستلزام الامر بالمركب الامر باجزائه فيكون هذا الجزء مامورا به منهيا
عنه والصلوة والغصب وان تغايرا لكن مطلق شغل الحيز جزء ماهية الصلوة المعينة وهذا الشغل المعين منهى عنه فجزء ماهية هذه الصلوة منهى عنه
فهذه الصلوة لا يكون مامورا بها فلم تقع الصلوة ما مورا بها ولا نزاع فى بطلان هذه الصلوة انتهى والحاصل انا انما ندعى بطلان الصلوة فى الدار المغصوبة
لان الامر بالصلوة المعينة امر باجزائها التى من جملتها الكون المخصوص الذى هو الحركة والسكون المعينان وهذا الكون منهى عنه فاحد اجزاء الصلوة
منهى عنه مع الامر باجزائها اجمع والصلوة وان انفكت عن الكون المعين الا ان الصلوة المعينة غير منفكة عنه والكلام انما هو فى الامر الواحد بالشخص وبهذا
الاعتبار ظهر الفرق بين الصلوة فى الدار المغصوبة والخياطة فى المكان المنهى عنه فان الخياطة بما لا يعتبر فى العرف واللغة شيء من الكون المخصوص جزء له
بل الخياطة غير الحصول فى الدار فلا تلازم بينهما وكذا ظهر الفرق بينها وبين الصلوة فى الامكنة المكروهة اذ النهى عن الامكنة المكروهة نهى عن وصف منفك عن الصلوة
كالتعريض لنفار الابل فى المعاطن والتعريض لخطر السيل فى الوادى ومنع المار فى الجادة وشبهها وهى امور خارجة عن الصلوة لا تنافيها فلا يكون الامر بها
منافيا لكراهتها واستحبابها بخلاف ما نحن فيه فان الصلوة عبارة عن الكون المخصوص كما عرفت وهو منهى عنه فى الدار المغصوبة فلذا لا يصح هذه دون
تلك ويلزم ما قال ابن قدامة الحنبلى فى كتاب المغنى حيث قال ان النهى عن الصلوة فى المكان المغصوب يقتضى تحريم الفعل واجتنابه والتاثيم بفعله فكيف يكون
بما هو عاص به ممتثلا بما هو محرم عليه متقربا بما يبعده انتهى واما ما ذكره الناصب من غلط النسخة فى تقرير مذهب الكعبى فهو دليل على انه لم يتتبع كتب الاصول ولم يعرف شيخه
الاشعرى فى تجويز التكليف بالمحال بالجملة فقد ذكر فى كتب الاصول ومنها المختصر لابن الحاجب ان من يجوز التكليف بالمحال يجوز كون الشيء الواحد واجبا حراما
معا ويجوز ان يكون الكعبى من المجوزين لذلك فتح المثال الذى ذكره المص صحيح مطابق غاية الامر ان الحكم بالجمع بين وجوب الزنا والمنع منه مثلا لم يقع من الشارع
فالحكم بغلط النسخة غلط كما لا يخفى قال المص رفع الله درجته البحث السابع فى ان الكفار مخاطبون بالشرايع ذهبت الامامية وجماعة من الجمهور الى ان الكفار
مخاطبون بالشرايع اصولها وفروعها كما انهم مخاطبون بالايمان وذهب ابو حنيفة الى انهم مخاطبون بالايمان لا غير وانهم غير مكلفين بشيء من الشرايع اصولها
وفروعها وقد خالف فى ذلك العقل والنقل اما العقل فلان المقتضى لوجوب التكليف وهو الزجر عن فعل القبايح والبعث على فعل الطاعات واشتماله على اللطف
ثابت فى حق الكافر كما هو ثابت فى حق المسلم فيجب اشتراكهما فى المعلول واما النقل فقوله تعالى فويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة ذمهم على ترك الزكوة وقوله تعالى
فلا صدق ولا صلى ولكن كذب وتولى وقوله تعالى ما سلككم فى سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين وكنا نخوض مع الخائضين وكنا نكذب بيوم
الدين وقال الله تعالى ومن يفعل ذلك يلق اثاما واشار به الى ما تقدم من الشرك وقتل النفس والزنا ولانه لو كان حصول الشرط الشرعى شرطا فى التكليف لم يجب
الصلوة على المحدث ولا قبل النية ولا الركوع قبل الله ولا اللازم قبل المنزم وذلك معلوم البطلان بالاجماع ولزم ايضا ان لا يعصى احد لا يفسق لان التكليف مشروط
بالارادة ونفس ستو العاصى لا يريد ان الطاعة فلا يكونان مكلفين بها فينتفى الفسوق والعصيان والكفر وهو باطل بالاجماع انتهى وقال الناصب خفضه الله
اقول هذه مسئلة اختلف فيه المجتهدون ولا بد من تحرير محل النزاع ولا نقول المراد من تكليف الكافر بالشرايع ماذا فان اريد به ان الشارع يامرهم ويدعوهم
الى الشرايع فلا شك ان هذا مخصوص باصول الشرايع لا الفروع فان الشارع لم يحكم على الكافر ان يصلى ويصوم قبل قبول الايمان والاعتقادات التى هى اصول الشرايع
لان يحقق الصلوة والصوم قبل الايمان منهم محال فانهم مكلفون باصول الشرايع بهذا المعنى كما ذهب اليه ابو حنيفة وان اريد به انهم يعذبون فى الاخرة بترك فروع
الاعمال كما يعذبون بترك اصولها فهذا مذهب الشافعى وعلى هذا يحمل الايات كما سياتى ولو كان مذهب الامامية ان الكافر يقال له صل وصم قبل قبوله الايمان فهذا
مذهب باطل لانه من باب التكليف بتحصيل المشروط بدون وجود الشرط لان شرط صحة الصلوة هو الايمان واما ما ذكر ان ابا حنيفة خالف فى ذلك العقل و
النقل فهو باطل قوله اما العقل فلان المقتضى لوجوب التكليف وهو الزجر عن فعل القبايح والبعث على فعل الطاعات واشتماله على اللطف ثابت فى حق الكافر قلنا
هذا مبنى على الحسن والقبح العقلى وهما باطلان عندنا وايضا مبنى على وجوب اللطف وهو ايضا باطل كما بينا فى علم الكلام قوله واما النقل فللايات قلنا قد ذكرنا ان
الايات تفيد تعذيب الكفار فى الاخرة بترك الفروع وهو مسلم ولا يدل على تكليفهم فى الدنيا بالفروع قبل قبول الايمان انتهى واقول سخافة ما موه به من
النقض والابرام ظاهر جدا اما قوله فان الشارع لم يحكم على الكافر ان يصلى ويصوم قبل قبول الايمان آه فلانه تكذيب صريح لصرايح القران وصريح مذهب الشافعى
اما الاول فلان قوله تعالى ولله على الناس حج البيت ليس معناه الا حجوا وقوله واقيموا الصلوة واتوا الزكوة ليس معناه الا صلوا وزكوا فهما عامتان شاملتان
للكفار والتخصيص بالمؤمنين خلاف الاصل والظاهر ومن ايات الخصوص قوله تعالى فويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة اوعدهم على ترك الزكوة وهى من الفروع
الشرعية وذلك دليل وجوبها عليهم لانه لو لم يجب لم يرتب الوعيد على تركها وكذا الكلام فى باقى ما ذكره المص من الايات واما الثانى فلتصريح القاضى البيضاوى
فى المنهاج بذلك حيث قال الكافر مكلف بالفروع خلافا للحنفية لنا ان الايات الامرة بالعبادة يتناولهم آه وهل معنى كون الايات امرة الا ان يامرهم ويقول
لهم صلوا وصوموا ونحوهما واصرح من ذلك عبارة الشارح العضد حيث قال لا يشترط فى التكليف بالفعل حصول الشرط الشرعى له بل يجوز التكليف
بالفعل وان لم يحصل شرطه شرعا خلافا لاصحاب الراى ولابى حامد الاسفراينى والمسئلة مفروضة فى بعض جزئيات محل النزاع وهو تكليف الكفار بالفروع
مع انتفاء شرطها وهو الايمان حتى يعذب بالفروع كما يعذب بالايمان انتهى وبهذا يظهر بطلان ما ذكره من ان معنى تكليف الكفار بالفروع انهم يعذبون فى

الاخرة بترك فروع الاعمال آه فان كلام الشارح العضدي صريح في ان التعذيب ثمرة نتيجة التكليف كما ان معنى التكليف ذلك والفرق بين معنى الشيء وثمرته و
فايدته المترتبة عليه ظاهر فالناصب جاهل بمذهب امامه بحيث كما لا يخفى واما ما ذكره من ان التكليف بتحصيل الشرط بعد وجود الشرط باطل فهو كلام على تقدير
قد استدل عليها المص بقوله لانه لو كان حصول الشرط الشرعي شرطا في التكليف لم يجب الصلوة على المحدث آه والحاصل ان الايمان شرط لصحة العبادة
لا للتكليف بها فلا يمنع عدم الايمان التكليف بالعبادة بان يؤمن اولا ثم ياتي بالعبادة كما ان الطهارة شرط لصحة الصلوة ولا يمنع عدمها التكليف بها
وقد صرح بالدليل المذكور الشارح العضدي ايضا حيث قال ودليله انه لو كان حصول الشرط للفعل شرعا شرطا للتكليف به لم يجب صلوة على محدث وجنب لانتفاء
شرطها وهو الطهارة آه وقال في الجواب عن بعض ادلة المخالف بان الكافر يمكنه الامتثال في زمان الكفر بان يسلم ويفعل كالمحدث غاية الامر انه مع الكفر
لا يمكن وذلك ضرورة بشرط المحمول وهي لا ينافي الامكان الذاتي كقيام زيد في وقت عدم قيامه فانه ممكن وان امتنع بشرط عدم قيامه انتهى واما ما ذكره الناصب
من ان ما استدل به المص من الدليل العقلي مبني على قاعدتي الحسن والقبح العقليين ووجوب اللطف وهما باطلان بما بيناه في علم الكلام فمردود بانا اثبتناهما
هنالك وشيدنا اركانهما واتممنا الدليل عليهما بوجه يدل على ان الناصب معزول عن العقل محروم عن اللطف على ان الدليل العقلي المذكور راجع الى ما حكم
به العقل من المصلحة والمفسدة وهو من المعاني الخارجة عن محل النزاع كما مر واما ما ذكره اخرا من ان الايات تفيد تعذيب الكفار في الاخرة بترك الفروع ولا يدل
على تكليفهم بالفروع في الدنيا قبل الايمان فوايد الظهور انه اذا لم يكونوا مكلفين في الدنيا بذلك لا يعذبون بتركها كما ان المسلمين لا يعذبون بتركها
كما ان المسلمين لا يعذبون بترك صلوة سادسة مثلا لم يكلفهم الله تعالى به في الدنيا فتامل **وقال** المص رفع الله درجته البحث الثامن في انقطاع التكليف
حال الحدوث وتقدمه عليه ذهبت الامامية ومن وافقهم من المعتزلة الى ان التكليف بالفعل منقطع حال حدوثه لانه ح يكون واجبا ولانه حال الحصول فلو كان
مكلفا به ح لزم التكليف بتحصيل الحاصل وهو محال واما تقدمه على الفعل فشيء ذهب اليه الامامية والمعتزلة ايضا لانه انما يكون مكلفا حال القدرة وهي
متقدمة على الفعل والا لزم القدرة على الواجب تحصيل الحاصل والكل محال ولانه لو لم يكن مكلفا قبل الفعل لم يتحقق العصيان لان حال العصيان لا طاعة
فلا تكليف بها عندهم فلا عصيان وهو باطل بالاجماع والاشاعرة خالفوا جميع العقلاء في المسئلتين فقالوا في الاول ان التكليف لا ينقطع حال الفعل
وقالوا في الثاني ان التكليف لا يتقدم على الفعل ولزمهم ما تقدم من المحال انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشيخ الاشعري ان القدرة
مع الفعل لا قبله فلزمه القول بان التكليف حال الفعل لا قبله لان التكليف لا يتيسر من غير القدرة على الفعل فلا يكون القدرة ولا التكليف قبل الفعل وقد
بينا هذا في قسم علم الكلام بيانا شافيا وذكرنا المحاكمة في هذه المسئلة ثم لما كرر الكلام اوجب علينا التكرار فنقول ما ذكر ان التكليف بالفعل منقطع
حال حدوثه لانه ح يكون واجبا لانه حالة الحصول فلو كان مكلفا به ح لزم التكليف بتحصيل الحاصل فالجواب عنه ان هذا من باب تحصيل الحاصل بهذا
التحصيل وهذا ليس ممتنعا لان الفعل يحصل بالتحصيل الذي حصل عليه القدرة حال الفعل واما ما ذكر من وجوب تقدم القدرة على الفعل فهو عين المتنازع
فيه فكيف يستدل به واما قوله لانه لو لم يكن مكلفا قبل الفعل لم يتحقق العصيان لان حال العصيان لا طاعة فالجواب عنه ان كون الشيء مقدورا الذي
هو شرط التكليف عند الاشاعرة ان يكون ذلك الشيء متعلقا للقدرة او يكون ضده متعلقا لها وهذا الشرط حاصل في الطاعة فانه وان لم يكن مقدورا
قبل حدوثه لكن تركه بالتلبس بضده وهو العصيان مقدور والحاصل ان العصيان او ضده مقدور المكلف فهو متلبس باحدهما فالمواخذة بالعصيان
بواسطة حصول شرط التكليف فلا يلزم محال انتهى **واقول** قد بينا سابقا ان بيانه الشافي عليل وان ما ذكره من المحاكمة تحكم باطل واما ما ذكره من الجواب
بان هذا من باب تحصيل الحاصل بهذا التحصيل آه فهو شيء اخذه من كلام الفاضل التفتازاني في هذا المقام من حاشيته على الشرح العضدي حيث قال الشارح وان
اراد الاشعري ان تنجيز التكليف باق بعد فهو بين لانه تكليف بغير الممكن لانه ح تكليف بايجاد الموجود وهو محال انتهى فاعترض عليه الفاضل بان هذا مغلطة
فان المحال ايجاد الموجود بوجود سابق لا بوجود حاصل بهذا الايجاد انتهى والتحقيق انه لا يتوجه شيء مما اورده الناصب على عبارة المص ولا ما اورده
الفاضل على عبارة الشارح العضدي وانما يتوجه ذلك لو جعل ضمير هو في قولهما وهو محال راجعا الى التحصيل والايجاد واما لو جعل راجعا الى التكليف كما نبه
عليه الابهري فلا اذ يصير حاصل الكلام ح ان التكليف طلب والطلب يستدعي مطلوبا غير حاصل وقت الطلب كما تقرر فطلب تحصيل الحاصل وايجاد الموجود
محال وان كان وجوده وحصوله بهذا الايجاد والتحصيل واما ما ذكره بقوله فالجواب عنه ان كون الشيء مقدورا آه فهو كلام شرح المواقف وشرح
التجريد ما حاصله انا سلمنا ان لا يتعلق الا بمقدور لكن لا يلزم ان يكون المكلف به مقدورا حال التكليف فلا يلزم عدم العصيان ودفعه شارح التجريد
بان عدم العصيان لازم اما قبل الفعل فلعدم القدرة واما حال الفعل فللامتثال انتهى وقد تقرر الجواب بانا سلمنا ان القدرة شرط للتكليف لكن بمعنى انه يجب
تحققها زمان ايقاع المكلف به لا زمان وجود التكليف مثلا يجوز تكليف زيد في الليل بايقاع الصوم نهارا فالتكليف في الليل ولا قدرة فيه بل القدرة انما
هي في النهار ويرد على التقدير بانه يلزم منه ان لا يكون الكافر مكلفا بايقاع الايمان في جميع اوقات كفره كما بين زمان وجود التكليف وايقاع الايمان
بل كان له ان يؤخر الاتيان بالايمان الى متى شاء وهذا مخالف للاجماع فتامل **وقال** المص رفع الله درجته البحث التاسع في امتناع التكليف بالمحال
ذهبت الامامية ومن تابعهم من المعتزلة الى امتناعه ويدل عليه العقل والنقل اما العقلي فلانه قبيح عقلا ولانه يؤدي الى عدم التكليف لانه لو جاز التكليف
بالمحال جاز ان يكلف العبد الفعل وان يكلفه الترك فلا يكون مكلفا بالفعل وغير ذلك من الادلة وقد سبقت واما النقلي فقوله تعالى لا يكلف الله نفسا
الا وسعها الى غير ذلك من الايات الكثيرة وقد سبق جميع ذلك وخالفت الاشاعرة المعقول والمنقول في ذلك قالوا ان التكاليف باجمعها تكليف بالمحال

[illegible]

بما لا يطاق لان كل ما ثبت في الواقع سواء كان طاعة او معصية او شركا او ضلالا الى غير ذلك فانه من فعله تعالى ولا يمكن اجتماع القادرين على الفعل الواحد مع انه
تعالى كلف العبد فيكون مكلفا بفعله وهو تعالى فيكون قد كلف بالمحال وهل هذا الا مثل تحصيل الحاصل لنفسه اجتنابا بذلك والمصير اليه فانه يلزم منه تكذيب الله تعالى وهو كفر ونفيا بالعباث بفعله
التكليف سبقت انتهى **و قال الناصب** خفضه الله اقول قد سبق هذا البحث في قسم علم الكلام وتبين حقيقة كلام الاشاعرة فيه وان ما لا يطاق ثلثة اقسام
يجب القول به وهو ما اخبر الله تعالى بعدم وقوعه مع التكليف به كايمان ابي لهب الثاني المحالات العقلية والتكليف بها محال والثالث المحالات العادية والتكليف
بها جايز لكن غير واقع في الشرع لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما ذكر انهم يقولون بان التكليف باجمعها تكليف بالمحال لان الكل فعل الله على مذهبهم
والتكليف بفعل الغير محال فقد عرفت جوابه ان الخلق غير الفعل والعباد مكلفون بما يباشرون من الافعال والخلق من الله انتهى **و اقول** قد مر ان كلام
الاشعري في جواز تكليف المحال مطلق وان ما ذكره الناصب من التقسيم المستعمل وتخصيص محل النزاع ببعض الاقسام مما اخترعه بعض المتاخرين دفعا للشناعة
والملام ونا هيك في ذلك ما نقلناه سابقا من كلام العلامة الشيرازي في شرحه لاصول ابن الحاجب وما ذكره الشهرستاني في كتاب الملل والنحل عند ذكره مذهب
الاشعري حيث قال وتكليف ما لا يطاق جايز عنده للعلة التي ذكرنا ولان الاستطاعة عنده عرض والعرض لا يبقى زمانين ففي حال التكليف لا يكون المكلف
قط قادرا انتهى على ان القسم الاول الذي اوجب القول به محال عقلي ايضا غاية ما في الباب انه لا يكون ممتنعا بالذات بل بالغير وتوضيحه ان ما كلف به ابو لهب في المثال المذكور
هو ايجاد فعل الايمان بالقدرة والاختيار فاذا لم يمكن الفعل لاخبار الله تعالى بعدمه ووقوعه كان التكليف به تكليفا بالمحال لانه تكليف بايجاده وايجاده مستلزم
لجواز الجهل عليه تعالى وجواز جهله تعالى محال واما نحن فلا نم وقوع اخبار الله تعالى بعدم ايمان ابي لهب حتى يكون تكليفه بالايمان تكليفا بالمحال والوعد بانه سيصلى
نارا لا يدل على ان ذلك لعدم ايمانه وتصديقه للنبي لامكان تعذيب المسلم كالفاسق ولو سلم ذلك قلنا ان نقول انه سيصلى النار على تقدير عدم ايمانه سلمنا
لكن نمنع ان ابا لهب وامثاله قد كلفوا بتصديق النبي فيما اخبر به من عدم تصديقهم بذلك لجواز وروده حال غفلتهم او نومهم او بعد التكليف سلمنا لكن
لا يلزم تكليفهم بتصديق ذلك الخبر عينا اذ من الايمان ما يكفي التصديق به مجملا واما ما ذكره في اصلاح القول بان التكاليف باجمعها تكليف بالمحال من ان
الخلق غير الفعل الخ ففيه ان هذا الفرق على تقدير تسليم صحته انما يقدح في ليلهم المذكور على ما صرح جوابه من ان التكاليف باجمعها تكليف بالمحال الا في اصل
تصريحهم بذلك فيكون هذا اعتراضا اخر عليهم حيث عدلوا في اختيار مطلب فاسد بدليل فاسد لا اعتراضا على المصنف قدس سره نعم قد تحمل الشارح العضدي في
نفي قولهم بتعميم ذلك بان التعميم مخالف للاجماع ولعمري ان دعوى الاجماع في ذلك اسخف من دعواهم الاجماع على خلافة ابي بكر ولو كان امثال هذه الاجماعات
حجة لما جاز للشارح المذكور مخالفة الاجماع الذي نقله من تقدم عليه من شارحي اصول ابن الحاجب في ان مدرك الاحكام هو العقل او الشرع حيث اجاب
عند ضيق الخناق عليه هناك بانه يجوز ان يكون المدرك العرف او العادة او غيرهما وايضا على تقدير ثبوت الاجماع لا يستبعد من الجاهل الذي ملأ الافاق
من اقوال الشيعة المخالفة للكتاب والسنة جهله بالاجماع او انكاره ومخالفته له متعمدا ولهذا كفره الحنفية كما مر فتذكر **قال** المصنف رفع الله درجته **الفصل**
الثاني في الادلة وفيه مباحث الاول الكتاب العزيز انما يصح التمسك بالكتاب عند الامامية ومن تبعهم من المعتزلة ولا يتأتى على مذهب الاشاعرة لان الكلام
عندهم قائم بذات الله تعالى وهذا الكتاب حكاية عنه وجوزوا وقوع المفاسد عنه تعالى فلا يمكنهم الحكم بصدق هذا القرآن اما على مذهب الامامية والمعتزلة
فان المفسدة منه محال فلا يتأتى منه ذلك وعندنا ان الكلام هو الحروف والاصوات القائمة بالاجسام ويمتنع ان يريد الله تعالى بها ما ليس ظاهرها منها الا مع
قرينة تدل عليه واتفقت الامامية وطائفة كثيرة من الجمهور على ان البسملة اية من كل سورة وخالف في ذلك ابو حنيفة فنفاها اية من القرآن وكان النقل
المتواتر في ذلك فمن العجب انكار ابي حنيفة انها من القرآن ولا يقرأها في صلوته واحتج بالشاذ المنقول احادا وتمسك به مع انه خطأ لان الناقل لم ينقله حديثا
عن رسول الله صلعم وانما نقله قرآنا والقرآن هو المتواتر فغيره ليس منه انتهى **و قال** الناصب خفضه الله تعالى اقول ما ذكره ان الاشاعرة لا يصح لهم التمسك
بالكتاب لان الكلام قايم بذات الله وهذا الكتاب حكاية عنه فما جهله بمعرفة المذهب فانهم يقولون ما بين الدفتين كلام الله تعالى وهو الدال على الصفة القديمة
والمدلول هو الصفة القديمة ومجموع الدال والمدلول يكون كلاما لكن الاصل في الكلام المدلول هذا هو المذهب فلم لا يصح لهم التمسك بالكتاب ثم نحن نعكس عليهم
هذا الكلام ونقول لا يصح للمعتزلة ومن تابعهم التمسك بالكتاب لان كلام الله تعالى عندهم الاصوات والحروف التي يخلقها الله تعالى في جسم من الاجسام فيكون الكلام
عرضا لان الاصوات والحروف اعراض والعرض لا ينتقل بالاتفاق فالاصوات والحروف التي هي الكلام الذي خلقه الله تعالى في اللوح المحفوظ او في جبرئيل وغيره
هو كلام الله تعالى فنحن اذا تكلمنا بالقرآن وقرأناه فاما ان يكون اصواتنا وحروفنا الخارجة من حناجرنا مخلوقة لله تعالى او لا فان قالوا هي مخلوقة لنا فلا يكون
كلام الله تعالى البتة لان تعريف كلام الله تعالى انه الاصوات والحروف التي يخلقها الله تعالى في جسم من الاجسام وان كان حروفنا واصواتنا عند قراءة القرآن
مخلوقة لله تعالى فاعترفوا بان بعض افعال العبد مخلوقة لله تعالى فينهدم الثواب لزمهم القول بان العبد خالق لبعض افعاله الاختيارية فاضطروا الى ان يقولوا
ان هذه حكاية من تلك الحروف والاصوات التي خلقها الله تعالى في جبرئيل واللوح المحفوظ وهذا عين انعكاس المحذور اليهم واما ما ذكر في البسملة
فمذهب الشافعي انه جزء من القرآن في صدر كل سورة فهو موافق الشافعي في هذا واما ما اعترض على ابي حنيفة بانه نفى كون البسملة من القرآن فهذا
باطل لانه لم ينف كونها في سورة النمل من القرآن والكلام في انها جزء من كل سورة في صدرها او لا فذهب الشافعي الى انها جزء من كل سورة في صدرها الا
الانفال على هذا واما ما ذكر ان ابا حنيفة كان ينكر النقل المتواتر فهذا كذب وباطل فان النقل في هذا لم يتواتر وقد علمت قبل هذا ان الحديث المتواتر اقل من القليل
واما التعجب من انكار ابي حنيفة والاحتجاج بان كونه من القرآن من خبر الاحاد لان الناقل لم ينقله حديثا وانما نقله قرآنا والقرآن هو المتواتر فهذا عجب

بعض

ينبغي ان يتعجب منه فان اباحنيفة يقول بكونها اية من القران في صدر كل سورة وانها انما اثبتت مذكورة للتبرك والتيمن ثابت بالاحاد ولا كل ما يكون مكتوبا في المصحف يكون متواترا اية من القران الا ترى ان لفظة امين مكتوب فيما بين الدفتين وليس من القران والاحاديث الدالة على كونها من القران خبر الاحاد فكيف يصح ان يقال ان الراوي انما نقله قرانا والقران هو المتواتر فتامل فانه اشتباه مضحك انتهى **واقول** يتوجه عليه اولا ان مذهب الاشاعرة ان مجموع الدال والمدلول يكون كلاما غير صحيح وانما القول بالتركيب من مخترعات بعض المتاخرين الذين راموا اصلاح المفاسد اللازمة من اصل المذهب كيف وقد نقل الفاضل الشهرستاني الاشعري بما يوافق كلام المصنف قدس سره حيث قال والكلام عند الاشعري معنى قائم بالنفس سوى العبارة والعبارة دالة عليه من الانسان فالمتكلم عنده من قام به الكلام انتهى ويدل عليه ايضا استنادهم في ذلك بما مر من قول الشاعر شعر ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا وثانيا ان ما توهمه من عكس دليل المصنف وقلبه عليه قلب مموه لا يروج على ذي بصيرة وذلك لان المصنف يستدل على عدم تاتي التمسك بالكتاب على مذهب الاشاعرة بمجرد ما قالوا ان الكلام قائم بذات الله تعالى وان هذا الكتاب حكاية عنه بل ضم معه تجويزهم صدور المفاسد عنه تعالى عن ذلك علوا كبيرا وحاصل استدلاله ان الاشاعرة ذهبوا الى ان الكلام الحقيقي قائم بذات الله تعالى وهو غير صادر عنه والصادر عنه هو الكلام اللفظي الذي هو حكاية عنه وذهبوا ايضا الى جواز صدور المفاسد عنه تعالى فيلزم من المقدمتين جواز ان يكون الكلام اللفظي مفسدة صادرة من الله تعالى فلا يمكنهم التمسك به لقيام احتمال المفسدة نعم لو كان مبنى لزوم امتناع التمسك على مجرد ان هذا القران ليس قائما به تعالى بل حكاية عنه لامكن ترويج القلب وليس فليس كما لا يخفى على من له قلب او القى السمع وهو شهيد وثالثا ان ما ذكره في دفع اعتراض المصنف عن ابي حنيفة بانه لم ينف كونها في سورة النمل من القران الخ مناقشة لفظية ركيكة لا يليق صدورها الا بصاحب البضاعة المزجاة من العلم والفهم فان المصنف قدس سره قال اولا اتفقت الامامية وطائفة كثيرة من الجمهور على ان البسملة اية من كل سورة وخالف في ذلك ابو حنيفة اي في كون البسملة اية من كل سورة فاذا قال بعد ذلك ان ابا حنيفة نفى كون البسملة اية من القران علم بمعونة السابق ان مراد المصنف نفيه كون البسملة اية من القران في كل سورة فلا يتوجه انه لم ينف كونها في سورة النمل من القران ويدل على ارادة المصنف لما ذكرناه دلالة صريحة قوله بعد ذلك ومن العجب انكار ابي حنيفة انها من القران ولا يقراها في صلوته الخ لظهور ان المراد انه لا يقرا البسملة في الحمد والسورة التي يقرؤها في الصلوة لا انه يقراها في سورة النمل ايضا ولما قشر في العبارة مع ظهور المراد لا يليق بالمحصلين ورابعا ان ما ذكره من ان النقل لم يتواتر في هذا وانه ذكر قبل هذا يبطله ان كلام المصنف في تواتر القران لا في تواتر الحديث فانهم وخامسا ان ما ذكره من ان الاحاديث الدالة على كون البسملة من القران خبر الاحاد فكيف يصح ان يقال ان الراوي انما نقله قرانا الخ ناش عن سوء فهمه لكلام المصنف اذ من البين ان المصنف يريد بقوله الناقل لم يقل له حديثا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه لم ينقل اية البسملة زاعما انه حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم في خصوص تلك الاية حتى يلتجئ الى ان يقال ان ذلك الحديث من اخبار الاحاد بل نقله قرانا اي كما نقل سائر القران والقران هو المتواتر فهو اي غير المتواتر ليس منه ولعمري انه لو علمت ام الناصب هذه المرتبة من اعوجاج فهمه وقصور باعه لبكت عليه مع بره وتمنت ان تكلته قبل رضاعه **قال** المصنف رفع الله درجته البحث الثاني اجماع اهل المدينة ليس بحجة لان المواضع لا مدخل لها في الصدق والكذب وانما المعتبر العدالة وعدمها فيهما وقال مالك انه حجة وهو خطاء للعلم الضروري بان البقاع لا مدخل لها في تصديق الرجال وقد قال الله تعالى ومن اهل المدينة مردوا على النفاق وقال الله تعالى فما للذين كفروا قبلك مهطعين عن اليمين وعن الشمال عزين ومنهم من يلمزك في الصدقات الى غير ذلك من الايات الكثيرة الدالة على وقوع الذنب منهم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول قول الشافعي ان اجماع اهل المدينة اذا لم يوافقهم غيرهم ليس بحجة بل الحجة اجماع اهل الحل والعقد سواء كانوا في المدينة او غيرها وذهب مالك الى ان اجماع اهل المدينة حجة لا لخصوصية ارض المدينة بل لان الاجماع الحجة عنده هو اجماع اهل العصر الاول وهم كانوا يومئذ في المدينة فالنزاع لفظي لان الشافعي لم ينكر كون اهل الحل والعقد كانوا في العصر الاول في المدينة ومالك لم يقل بان خصوصية الارض مدخل لها في الاجماع واذا علمت هذا عرفت ان كل ما استدل به من الايات على ان اجماع اهل المدينة ليس بحجة لا يدل على المطلوب لان كون بعض المنافقين في المدينة لا يمنع وجود اهل الحل والعقد الذين ينعقد بهم الاجماع في المدينة انتهى **واقول** فساد ما ذكره من المقدمات ظاهر جدا اما قوله ان اهل العصر الاول كانوا يومئذ في المدينة مدخول لان المراد باهل العصر الاول المعتبر اجماعهم اهل العصر المتاخرين عن زمان النبي صلى الله عليه وسلم اذ لا اجماع في زمانه صلى الله عليه وسلم ولا ريب في ان اهل الحل والعقد من الصحابة والتابعين قد تفرقوا في الامصار بعد وفات النبي صلى الله عليه وسلم قبل وجود مالك بسنين كثيرة فكيف يتوهم اجتماعهم في ذلك العصر في المدينة اما سمعت ما قاله امامك فخر الدين الرازي في المحصول من قوله والانصاف انه لا طريق لنا الى معرفة حصول الاجماع الا في زمن الصحابة حيث كان المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم باسرهم على التفصيل انتهى واما قوله ان مالكا لم يقل بحجية الاجماع لخصوصية ارض المدينة وان لها مدخلا في الاجماع فمما يكذبه ما اشتهر من استدلال مالك على ذلك بقوله صلى الله عليه وسلم ان المدينة لتنفي خبثها قال القاضي البيضاوي في المنهاج قال مالك اجماع اهل المدينة حجة لقوله صلى الله عليه وسلم ان المدينة لتنفي خبثها وهو ضعيف انتهى وهذا الاستدلال مذكور في اصول ابن الحاجب وغيره من الكتب الاصولية وهذا صريح في مدخلية خصوص ارض المدينة عنده ولهذا منعه المصنف وعارضه بقوله تعالى ومن اهل المدينة مردوا على النفاق الى غير ذلك من الايات فعلم ان ما ذكره الناصب العاجز القاصر من ان النزاع لفظي وان مالكا لم ينكر عدم مدخلية الارض كذب وافتراء وتكبر للمرء عن ورود الايراد والله الموفق للسداد **قال** المصنف رفع الله درجته واما اجماع العترة فانه حجة خلافا للجمهور لان الله تعالى اذهب عنهم الرجس فقال تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا فاكد بتقديم لفظ انما ولفظ اللام وبالاختصاص على صيغة النداء وبقوله تعالى تطهيرا وما اغرب حال هؤلاء حيث لم يجعلوا اجماع من نزههم الله تعالى عن الخطاء والغلط والزلل وقول الفحش وجعله ردءا للنبي صلى الله عليه وسلم في استجابة الدعاء يوم المباهلة وخصه

بالاخرة وغير ذلك من الفضائل الجمة جمة وقد روى صاحب الجمع بين الصحاح الستة ان قوله تعالى كمن آمن بالله واليوم الآخر وجاهد في سبيل الله الى قوله لا يستوون عند الله
عند الله عظيم نزلت في حق علي وفي الجمع بين الصحيحين قوله عليه السلام انت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي من بعدي ولا شك ان قول هرون حجة فكذا قول من ساواه
في المنزلة وفي مسند احمد بن حنبل انه دفع الراية الى رجل يحبه الله تعالى ورسوله ويحب الله ورسوله لا يرجع حتى يفتح الله له وانما يصح محبة الله تعالى مع انتفاء المعصية
منه وفيه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الصديقون ثلثة حبيب بن موسى النجار وهو مؤمن آل ياسين وحزقيل مؤمن آل فرعون وعلي بن ابي طالب الثالث
وهو افضلهم فكيف يكون صديقا ولا يحتج بقوله هذا من اغرب الاشياء وقوله في خبر الطائر اللهم ائتني باحب الناس اليك ياكل معي فجاء علي كما روي في الجمع
بين الصحاح الستة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله تعالى اقول الحجة ما يكون من الشارع اما قوله او فعله او تقريره وصاحب الشرع هو الله تعالى ورسوله فصاحب
الشرع اذا جعل شيئا حجة يكون حجة ولا مدخل لصدق الشخص ولا عصمته من الكذب والذنوب ولا فضائله وعلمه وشجاعته في كون قوله حجة فعلى هذا يكون
قول الله حجة لانه صاحب الشرع وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم او فعله او تقريره يكون حجة لانه نائب صاحب الشرع واما قول غيره فلا يكون حجة الا ان يقول الله ورسوله
ان قوله حجة فالاجماع حجة لان الله تعالى جعل اتباع غير سبيل المؤمنين موجبا لدخول النار فالامر باتباع سبيل المؤمنين واقع من الله والاجماع سبيل
المؤمنين فيكون اتباع الاجماع واجبا فيكون حجة واما القياس فلقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار والقياس هو الاعتبار في الاحكام الفرعية فيكون
حجة لانه مامور به واما غير هذه الادلة الاربعة فما ثبت ان الله تعالى ورسوله جعلاه حجة فهو ليس بحجة واما ما ذكر ان اجماع العترة حجة فان اراد من العترة
فان اراد به عليا كما يدل الدليل عليه فهو واحد من العترة ومن كبار الصحابة وعلمائهم ومن اعاظم الخلفاء وقوله في الاجماع حجة لانه من اهل الحل والعقد وفي
عصمته وطهارته وفضائله وعلمه كلها مسلمة واجتهاده معتبر واما كون مجرد قوله اذا خالف جمهور الصحابة وليس بحجة موجبة لهجران سائر الاقوال فغير قوله
كقول الله تعالى وقول رسوله لانه ليس صاحب الشرع ولا قال فيه صاحب الشرع ان قوله حجة فكيف يكون حجة وما استدل به من كونه معصوما او ذا
التصديق والصدق والجزم بعدم كذبه فكلها من فضائله لا يقتضي ان يكون قوله حجة لما ذكرنا ان الحجة قول صاحب الشرع او من قال فيه صاحب الشرع انه قوله
حجة واما من وجه كونه صحابيا او خليفة يكون قوله من الدلائل الغير المتفق عليها فان بعضهم ذهبوا الى ان قول الصحابي حجة كما هو مذكور في بعض الكتب
واما غيره من العترة فعدم كون قولهم حجة فبالطريق الاولى في اجماع العترة لا يكون حجة وان كانوا صادقين وان سلمنا انهم معصومون لما علمت واما ما ذكر
انه ساوى هرون وقول هرون حجة فنقول لا يساويه في النبوة لانها مستثناة وكون قول هرون حجة لنبوته وهذا منتف عنه وما ذكره وسيذكره من
فضائله وفضائل العترة لا يثبت مدعاه وهو كون قولهم حجة انتهى **واقول** فيه عناد وافساد من وجوه اما في قوله الحجة ما يكون من الشارع الى
قوله ولا مدخل لصدق الشخص ولا عصمته من الكذب والذنوب في علمه الى آخره فلان الحجة وان كان فيما يكون من الشارع لكن الاتصاف بالعصمة والعلم جعل الشارع
حجة ولهذا ترى العلم والصدق من الصفات الحقيقية للواجب تعالى واجمع اهل الملل والشرائع كلها على وجوب عصمة الانبياء عن تعمد الكذب في دعوى الرسالة
وجميع ما يبلغونه من الله تعالى الى الخلائق كما ذكر في المواقف وقال البيضاوي في كتاب المصباح والحصر الشارحون للمنهاج وهو ان الانبياء حجج الله على خلقه
فانهم بعثوا لقطع حجج العباد قال تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل والحجة انما يلزم بقول من يوثق به ويعتمد عليه وهذا انما يكون لو كان حال
حال التبليغ طاهرا عن الكدورات النفسانية منزها عن الظلمات الجسدانية غير مبتلى بالهيئات الردية الهيولانية وايضا اكثر ادلة حجية الاجماع من
قوله تعالى جعلناكم امة وسطا اي عدلا وقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على خطأ الى غير ذلك صريح في ان المناط في الحجية هو العصمة عن الخطأ فظهر بطلان ما
ذكره الناصب المعاند من انه لا مدخل لصدق الشخص ولا عصمته من الكذب في كون قوله حجة واما اشتراط العلم فظاهر ويدل عليه قوله تعالى ما اتخذ الله وليا
جاهلا ولو تنزلنا عن ذلك نقول ان صاحب الشرع جعلهم حجة واقوالهم وافعالهم مطاعة لقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر
منكم الآية والمراد باولي الامر ائمة الحق كما صرح به صاحب الكشاف وغيره بل المعصومون كما اعترف به فخر الدين الرازي امام الناصب في هذا المقام من تفسيره الكبير
حيث قال انه تعالى امر بطاعتهم على سبيل الجزم فوجب ان يكون معصوما لانه لو احتمل اقدامه على الخطأ والخطأ منهي عنه لزم اجتماع الامر والنهي في الفعل الواحد انه محال
ثم قال فالمعصوم اما مجموع الامة او بعضها على ما تقوله الشيعة من ان المراد بهم الائمة المعصومون او على ما زعم بعضهم انهم الخلفاء الراشدون الى آخر ما قال وهذا ايضا حجة قاطعة
وارغام لانف الناصب كما لا يخفى ولو تنزلنا عن هذا ايضا نقول لعل المصنف قدس سره بنى فيما ذكره ههنا على قاعدة معول عليها الخصم قررها الشارح العضدي في اثبات حجية
اجماع اهل المدينة وهي قضاء العادة بامتناع اجماعهم من غير راجح فان تلك القاعدة اولى بالاستعمال في اجماع العترة المعصومين من اهل البيت عليهم السلام كما لا
يخفى وح يكون مقصود المصنف الاصلي من ذكر الآية اثبات العصمة ويلزمه كونهم اقوى مرتبة من غيرهم وكذا المراد من ذكر الاحاديث اثبات رجحان مرتبتهم على غيرهم فان
حديث المنزلة مثلا يدل على ان مرتبة هرون عليه السلام كان اقوى من مرتبة غيره من اصحاب موسى عليه السلام فيكون مرتبة علي عليه السلام اقوى من مرتبة غيره من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم واذا ثبت
عصمة اهل البيت ورجحان مرتبتهم كان اتفاقهم عن راجح وامتنع ان يكون متمسك غيرهم ارجح من متمسكهم لانهم مع عصمتهم وعلو مرتبتهم في العلم والفضل
طلوع المحفوظ كما اعترف به الشيخ ابن حجر في شرح صحيح البخاري امتنع ان يطلعوا على ما اطلع عليه من هو ادنى مرتبة بمراتب كثيرة وقد ورد في الامثال السائرة ان
اهل البيت ابصر بما في البيت ما لهم وقال القاضي نظام الدين الاصفهاني الشافعي في شرح المنهاج بعد نسبة ما ذكره فخر الدين الرازي في هذا المقام ردا على حجية
الشيعة الى التعصب وقوله لا شك ان اهل البيت في مهبط الوحي والنبي عليه السلام كان مدة حيوته مهتما بتربيتهم وارشادهم غاية الاهتمام فكل ما قالوا به اتفقوا عليه
يكون اقرب الى الحق والصواب وابعد عن الخطاء والفساد وهذا القدر كاف في افادة المراد انتهى واما قوله ان اراد من العترة عليا عليه السلام ففساده ظاهر لما

فنرى

فمن الاخبار ما هو صريح لفظ الاجماع ولفظ العترة فظهر ان عليا واحدا من العترة وبعض المجمعين منهم فان الحق ان كان هو حجية قول كل واحد منهم

بانفراده فلكن بالحكم قد من سره وجعل المسئلة منها حجية اجماع مجموع العترة تقريبا الى قبول المخالف المنصف ظاهران الاجماع لا يتحقق بواحد فانه قطعي من

دلالتهم يكون منفردا خارجا عن قانون الدلالة لذلك لا يخفى ان ما ذكره من ان دليل التشبيه عليه فبطلانه ظهر من ان يخفى فظهر ان الدليل الاول هو الآية الظاهرة لاختصاص

بعليا على هو شامل للغير من اهل البيت عليهم السلام والآية الاخرى وبعض الاحاديث المذكورة كحديث يجمع بين الصحاح والجمع بين الصحيحين مخصوصة بعلي عم

وبعضها كحديث الخوارزمي وحديث احمد حديث الخدري وحديث زيد بن ارقم شامل للكل فاين الدلالة على ان المراد بالعترة خصوص علي وبعد هذا اشار الى

الحيل في افراد الاحاديث العامة وذكرها في فصل ثان لئلا يتوهم الناظر في بادي الرأي ما ذكرناه من استدلال المصنف بالاحاديث الخاصة والعامة معا فهو من قبيل

ما افرد تلك الاحاديث الخاصة وانقطع نظره عن الاحاديث العامة هناك توهم عدمها كما يروى ما يشبه ذلك من حماقات بعض اهل قزوين من انه امر

البناء ان يبني له بيتا مشتملا على صفات اربع فلما تم البناء جلس في صفة وقطع النظر عنها لشغله بها عن البواقي فكان يتفكر ويعترض على البناء بانه جعل

الاربعة ثلثة نعوذ بالله من الغباوة والخذلان قال المصنف رفع الله درجته ومن كتاب الخوارزمي عن عبد الله بن عباس قال كنا مع رسول الله صلى الله عليه وآله اذا فاطمة

اذ اقبلت تبكي فقال لها النبي صلى الله عليه وآله ما يبكيك يا فاطمة قالت يا ابتاه ان الحسن والحسين قد غدوا وذهبا منذ اليوم وقد طلبتهما ولا ادري اين ذهبا وان عليا يمشي

على الدالية منذ خمسة ايام يسقي البستان واني طلبتهما في منازلك فما احسست لهما اثرا واذا ابو بكر فقال يا ابا بكر قم فاطلب قرتي عيني ثم قال يا عمر قم فاطلبهما يا

يا اباذر يا فلان قال فاحصينا على رسول الله صلى الله عليه وآله سبعين رجلا بعثهم في طلبهما وحثهم فرجعوا ولم يصيبوهما فاغتم النبي صلى الله عليه وآله غما شديدا ووقف على باب المسجد وهو

يقول بحق ابرهيم خليلك وبحق آدم صفيك ان كان قرتا عيني وثمرتا فوادي اخذا برا او بحرا فاحفظهما وسلمهما قال فاذا جبرئيل قد هبط فقال يا رسول الله ان الله

تعالى يقرئك السلام ويقول لك لا تحزن ولا تغتم الصبيان فاضلان في الدنيا فاضلان في الآخرة وهما في الجنة وقد وكلت بهما ملكا يحفظهما اذا ناما واذا قاما

ففرح رسول الله صلى الله عليه وآله فرحا شديدا ومضى جبرئيل عن يمينه والمسلمون حوله حتى دخل حظيرة بني النجار فسلم على ذلك الملك الموكل بهما ثم جثى النبي على

ركبتيه واذا الحسن معانق الحسين وهما نائمان وذلك الملك قد جعل جناحه تحتهما والآخر فوقهما وعلى كل واحد منهما دراعة من شعر او صوف والمداد على شفتيهما

فما زال النبي يلحسهما حتى استيقظا فحمل النبي صلى الله عليه وآله الحسن وحمل جبرئيل الحسين فخرج النبي من الحظيرة قال ابن عباس وجدنا الحسن عن يمين النبي والحسين

على يساره وهو يقبلهما ويقول من احبكما فقد احب رسول الله ومن ابغضكما فقد ابغض رسول الله فقال ابو بكر يا رسول الله اعطني احدهما احمله فقال

رسول الله نعم الحمولة ونعم المطية تحتهما فلما ان صار الى باب الحظيرة لقيه عمر بن الخطاب فقال له مثل مقالة ابي بكر فرد عليه رسول الله مثل ما رد على ابي بكر فرايا

الحسن متشبثا بثوب رسول الله صلى الله عليه وآله ووجدنا يد النبي على راسه فدخل النبي المسجد فقال لاشرفن اليوم ابني كما شرفهما الله تعالى فقال يا بلال علي بالناس فنادى

بهم فاجتمعوا فقام النبي صلى الله عليه وآله معترضا فقال معاشر الناس ابلغوا عن نبيكم محمد صلى الله عليه وآله فقالوا سمعنا يا رسول الله تقول الا ادلكم على خير الناس جدا وجدة قالوا بلى يا رسول الله

قال عليكم بالحسن والحسين فان جدهما رسول الله وجدتهما خديجة بنت خويلد سيدة نساء اهل الجنة معاشر الناس هل ادلكم على خير الناس ابا واما قالوا بلى يا

رسول الله قال عليكم بالحسن والحسين فان اباهما علي بن ابي طالب وهو خير منهما شاب يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله وامهما فاطمة بنت رسول الله في الاسلام

رسول الله سيدة اهل الجنة معاشر الناس الا ادلكم على خير الناس عما وعمة قالوا بلى يا رسول الله قال عليكم بالحسن والحسين فان عمهما جعفر ذو الجناحين

يطير بهما في الجنة مع الملائكة وعمتهما ام هاني بنت ابي طالب معاشر الناس الا ادلكم على خير الناس خالا وخالة قالوا بلى يا رسول الله قال عليكم بالحسن والحسين

فان خالهما القاسم بن محمد رسول الله وخالتهما زينب بنت رسول الله الا يا معاشر الناس اعلمكم ان جدهما في الجنة وجدتهما في الجنة واباهما في الجنة وامهما في

الجنة وخالهما في الجنة وخالتهما في الجنة وهما في الجنة ومن احب ابني علي فهو معنا غدا في الجنة ومن ابغضهما فهو في النار وان من كرامتهما على الله تعالى ان سماهما في

التورية شبرا وشبيرا وقد روى الخوارزمي وجماعة من الجمهور واشهر بينهم حديث المناشدة عن عامر بن واثلة قال كنت مع علي في البيت يوم الشورى

وسمعته يقول لهم لاحتجن عليكم بما لا يستطيع عربيكم ولا عجميكم تغيير ذلك ثم قال انشدكم بالله ايها النفر جميعا افيكم احد وحد الله قبلي قالوا اللهم لا قال

فانشدكم بالله هل منكم احد له اخ مثل جعفر الطيار في الجنة مع الملائكة قالوا اللهم لا قال انشدكم بالله هل فيكم احد له عم مثل عمي حمزة اسد الله واسد رسوله

سيد الشهداء غيري قالوا اللهم لا قال انشدكم بالله هل فيكم احد له زوجة مثل زوجتي فاطمة بنت محمد سيدة نساء اهل الجنة غيري قالوا اللهم لا قال انشدكم

بالله هل منكم احد له سبطان مثل سبطي الحسن والحسين سيدي شباب اهل الجنة غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد ناجى رسول الله عشر

مرات قدم بين يدي نجواه صدقة قبلي قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد قال له رسول الله صلى الله عليه وآله من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد

من عاداه وانصر من نصره ليبلغ الشاهد الغائب غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد قال له رسول الله صلى الله عليه وآله اللهم ائتني باحب الناس اليك والي واشدهم

لك حبا ولي حبا ياكل معي من هذا الطير فاتاه واكل معه غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد قال له رسول الله صلى الله عليه وآله لاعطين الراية غدا رجلا يحب الله

ورسوله ويحبه الله ورسوله لا يرجع حتى يفتح الله على يديه اذ رجع غيري منهزما غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد قال له رسول الله صلى الله عليه وآله لينتهن

وليعة او لابعثن اليكم رجلا نفسه كنفسي طاعته كطاعتي ومعصيته كمعصيتي يقتلكم بالسيف غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد

قال رسول الله صلى الله عليه وآله كذب من زعم انه يحبني ويبغض هذا غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد سلم عليه في ساعة واحدة ثلثة آلاف من الملائكة منهم

جبرئيل وميكائيل واسرافيل حيث جئت بالماء الى رسول الله صلى الله عليه وآله من القليب غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد قال له جبرئيل هذه هي

المواساة فقال له رسول الله ص انه مني وانا منه فقال جبرئيل وانا منكما غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد يقاتل الناكثين والقاسطين والمارقين
على لسان النبي ص غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد قال له رسول الله ص اني قاتلت على تنزيل القرآن وتقاتل على تأويل القرآن غيري قالوا
اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد ردت عليه الشمس حتى صلى العصر في وقتها غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد امره رسول الله ص ان يأخذ
براءة من ابي بكر فقال له ابو بكر يا رسول الله نزل فيّ شيء فقال انه لا يؤدي عني الا علي غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد قال له رسول الله ص لا يحبك
الا مؤمن ولا يبغضك الا كافر غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله اتعلمون انه امر بسد ابوابكم وفتح بابي فقلتم في ذلك فقال رسول الله ص انا ما سددت ابوابكم
ولا انا فتحت بابه بل الله سد ابوابكم وفتح بابه غيري قالوا اللهم نعم قال فانشدكم بالله اتعلمون انه ناجاني يوم الطائف دون الناس فاطال ذلك
فقلتم ناجاه دوننا فقال ما انا انتجيته بل الله انتجاه غيري قالوا اللهم نعم قال فانشدكم بالله اتعلمون ان رسول الله ص قال الحق مع علي وعلي مع الحق
يدور الحق مع علي كيف ما دار قالوا اللهم نعم قال فانشدكم بالله اتعلمون ان رسول الله ص قال اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي اهل بيتي لن تضلوا
ما ان تمسكتم بهما ولن يفترقا حتى يردا علي الحوض قالوا نعم قال فانشدكم بالله هل فيكم احد وقى رسول الله ص من المشركين بنفسه واضطجع في مضجعه غيري قالوا
اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد بارز عمرو بن عبد ود العامري حيث دعاكم الى البراز غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد انزل الله فيه
اية التطهير حيث قال انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد قال له رسول الله ص انت
على العرب غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد قال له رسول الله ص ما سالت الله شيئا الا سالت لك مثله غيري قالوا اللهم لا ونقل
الثعلبي في تفسير قوله تعالى انما انت منذر ولكل قوم هاد عن ابن عباس قال لما نزلت هذه الاية ضرب رسول الله ص يده على صدره وقال انا المنذر واوما
بيده الى صدر علي وقال انت الهادي يا علي بك يهتدي المهتدون وروى ابن مردويه وهو الثقة عند الجمهور باسناده الى حذيفة بن اليمان قال
قال رسول الله ص علي خير البشر فمن ابى فقد كفر وروى احمد بن حنبل في مسنده عن جابر بن عبد الله قال قال رسول الله ص ذات يوم بعرفات وعلي
تجاهه ادن مني يا علي خلقت انا وانت من شجرة فانا اصلها وانت فرعها والحسن والحسين اغصانها فمن تعلق بغصن منها ادخله الله الجنة وفيه عن
ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله ص اني قد تركت فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا بعدي الثقلين واحدهما اكبر من الاخر كتاب الله حبل ممدود من
السما الى الارض وعترتي اهل بيتي الا انهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض ونحوه عن مسلم في صحيحه وصاحب كتاب السنن وصحيح الترمذي وروى الزمخشري
باسناده الى رسول الله ص قال قال النبي ص فاطمة مهجة قلبي وابناها ثمرة فؤادي وبعلها نور بصري والائمة من ولدها امناء ربي وحبل ممدود بينه وبين
خلقه من اعتصم بهم نجى ومن تخلف عنهم هلك وهذه النصوص صريحة في وجوب التمسك باقوالهم والمصير الى فتاويهم وفي مسند احمد بن حنبل قال قال
رسول الله ص النجوم امان لاهل السما فاذا ذهبت ذهبوا واهل بيتي امان لاهل الارض فاذا ذهب اهل بيتي ذهب اهل الارض والاخبار في ذلك اكثر من
ان تحصى وقد بلغت مبلغ التواتر فكيف لا يكون اجماع هؤلاء الصادقين حجة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ما ذكره من الاحاديث والاخبار
والحكايات ان صح في الصحاح وتحقق صحته ونقل المعتمدون من مشاهير المحدثين بحيث يصح الاستدلال والاحتجاج فهي تدل على فضلهم وكرامتهم عند الله تعالى
وانهم المصطفون من عباده وذووا المناقب العلية والمحاسن السنية وكل هذه الامور مسلمة لا منازع فيها اما دلالة تلك الاخبار والاحاديث على كون اجماعهم
حجة فغير ثابتة وغير ظاهرة على احد لما بينا ان الحجة ما يكون من قبل الشارع متصلا وبالنص لمن قال ان قوله حجة وهذه الاخبار لا تدل عليه لانها لا تثبت
الا افضليتهم وصدقهم وان فرض دلالتها على عصمتهم فلا كل معصوم يكون قوله حجة في الشرع واما ما استدل به من قوله تعالى انما يريد الله ليذهب
عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا على كون اجماعهم حجة لان الكذب رجس فيذهب عنهم فنقول ولا ان هذه الاية تدل على العصمة من الكذب لما بينا انه نزل
في شان اهل البيت ويشترك فيه ازواج النبي ص وكلهن غير معصومات عن الكذب فما يوجب كون قولهن حجة ثم مثل هذا ورد في القرآن لسائر المسلمين في قوله
تعالى يريد الله ليطهركم ويذهب عنكم رجس الشيطان وغيره ولا يراد به العصمة من الكذب في حقهم بالاجماع فههنا كذلك وان سلمنا انه يراد في الاية ذهاب
الكذب عنهم واثبات عصمتهم فهذا لا يوجب القول بكون اجماعهم حجة لما بينا ان مناط الحجية ليس العصمة والصدق بل ما طرء من قول صاحب الشرع
واما ما ذكر ان هذه المناقب يوجب المصير الى فتاويهم فمن لا يصير الى فتاويهم لا يقبل اجتهادهم ولا يعتبر اقوالهم ويرد اياتهم فكل هذه الامور معتبرة لا شك فيه
للمؤمن وكيف لا وهم اعلام الهدى وجبال العلم والتقوى وينابيع الحكم ومعادن نوابغ الكلم انتهى واقول قد صحت الاخبار المذكورة على رغم انف
الناصب السقيم سيما ما نقل عن الجمع بين الصحيحين والجمع بين الصحاح فالمنكر بعيد عن الفلاح وقد ذكرنا مرارا حال الاحاديث المعتبرة عند اهل السنة
وما يقتضي الانصاف اشتراطه في الاعتبار والاحتجاج وقطع المكابرة واللجاج كان الناصب يريد بصحة الحديث واعتباره ان لا يكون في مناقب اهل
البيت ع ولعلهم لعلة ذكر مناقب اهل البيت في كتابي البخاري ومسلم حكموا بانهما اصح كتب الحديث والا فلا مزية لهما على غيرهما سوى ان مؤلفيهما
ما تصحح وهذا لا يسمن ولا يغني من جوع كما مر بيانه واما دلالة الاخبار المذكورة على حجية اقوال اهل البيت واجماعهم فقد اوضحناها قبيل ذلك بما لا
مزيد عليه الاصالة نعوذ واما ما ذكره من ان اية التطهير لا يدل على العصمة من الكذب لما بينا انه نزل في شان اهل البيت ويشترك فيه ازواج النبي ص ففيه
انا بينا في بحث الامامة عند ذكر هذه الاية ان المراد من اهل البيت المذكور فيها ان الازواج خارجة عنهم بتصريح اكثر المفسرين بل بالاجماع
وبما اتفق عليه الفريقان من رواية ام سلمة الدالة على عدم دخولها فيهم وبان الخطاب بصيغة يطهركم حقيقة في المذكور ولا يستعمل في المؤنث الا بدليل
ان يوجد

ولم يوجد في حق الزوجات ولان دخولهن في الخطاب ممنوع لاقتضاء نص الاية عصمة المخاطبين وامتناع العصمة في حقهن فتذكر واما ما ذكره من الاية المحرفة عما في سورة الانفال وحكمه على كونه مما املاه الشيطان استدلالا بما من اية التطهير فهو دليل واضح على كفره وجسارته وتشبهه باليهود في تحريف الكلم وجرأته على الله تعالى وبغضه للنبي صلى الله عليه وسلم واهل بيته عليهم السلام فانه قاتله الله بدل متعلق الجار في اية الانفال وهو قوله وينزل عليكم من السماء ماء بقوله يريد الله ثم بدل الرجز في الاية التي حرفها بالرجس ليتيسر له دعوى المماثلة بين الايتين ولهذا ايضا حذف لفظ به في قوله تعالى ليطهركم به في اية الانفال وانما بدل متعلق الجار في قوله ليطهركم من سورة الانفال وهو قوله وينزل عليكم من السماء ماء لانه لو ذكره لتفطن الناظر ولو كان قاصرا بالاختلاف بين الايتين وعلم ان الطهارة المذكورة في اية الانفال طهارة مائية جسمانية والمذكورة في الاية الاخرى طهارة روحانية اسمائية وحذف صدر الاية ايضا لئلا يفهم الناظر ان نزولها في ذلك وانها مخصوصة وان المراد منها شيء اخر والحاصل ان اية الانفال نزلت في غزاة بدر وتمام الاية اذ يغشيكم النعاس امنة منه وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به ويذهب عنكم رجز الشيطان وليربط على قلوبكم ويثبت به الاقدام الاية وقد ذكر الفاضل النيشابوري في تفسيره موافقا لغيره من المفسرين ان قوله تعالى اذ يغشيكم بدل ثان من اذ يعدكم او منصوب بالنصر او بما في عند الله من معنى الفعل او بما جعله الله او باضمار اذكروا امنة مفعول لاجله ومنه صفة لها اي امنة حاصلة لكم من عند الله والمعنى اذ يغشون الامنكم او يغشيكم النعاس فتغشون امنا ومن نعم الله تعالى انزال المطر عليهم في تلك الواقعة وكان فيه فوايد احدها تحصيل الطهارة والثانية ازهاب رجز الشيطان وقيل هو الجنابة التي اصابتهم لانها من تخييل الشيطان وقيل المني لانه شيء مستخبث مستقذر وعلى هذا يكون في الاية دلالة على نجاسة المني لقوله والرجز فاهجر وقيل المراد وسوسة الشيطان اليهم وتخويفه اياهم من العطش وذلك ان المشركين سبقوهم الى الماء ونزل المؤمنون في كثيب اعفر تسوخ فيه الاقدام على غير ماء وعلى الجنابة وقد عطشوا فقال لهم الشيطان لو كنتم يا اصحاب محمد على الحق لما غلبكم هؤلاء على الماء بحيث عطشتم وصليتم على جنابة وما ينتظرون بكم الا ان يجهدكم العطش فاذا قطع العطش اعناقكم مشوا اليكم فقتلوا من احبوا وساقوا بقيتكم الى مكة فحزنوا حزنا شديدا واشفقوا فانزل الله تعالى المطر فمطروا ليلا حتى جرى الوادي واتخذ اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الحياض على عدوة الوادي وسقوا الركاب وملأوا الاسقية واغتسلوا وتوضأوا وتلبد الرمل الذي كان بينهم وبين العدو حتى ثبتت عليه الاقدام وكانت هذه ثالثة الفوايد واشار اليه بقوله ويثبت به اي بالماء الاقدام وقيل الضمير عايد الى الربط الذي يدل عليه قوله وليربط على قلوبكم والمراد من تثبيت الاقدام الصبر في مواطن القتال وذلك لان من كان قلبه ضعيفا فر ولم يقف فلما ربط الله على قلوبهم فقوى قواها ثبت اقدامهم وروي ان المطر نزل على الكافرين ايضا لكن الموضع الذي نزل الكفار فيه كان موضع التراب فعظم الوحل وصار مانعا لهم من المشي والاستقرار وثبت الاقدام فدل بمفهومه على ان حال الاعداء كان بخلاف ذلك انتهى **وقال** المص رفع الله درجته البحث الثالث الخبر اما متواتر او احاد اما المتواتر فانه يفيد العلم بالضرورة فانا نجد العوام يجزمون جزما ضروريا لا يحتاجون فيه الى الاستدلال بوجود محمد ص ووجود بقراط وغيره وقد ذهب قوم من الجمهور الى ان العلم به نظري وهو خطأ والا لزم توقف الجزم على ذلك الدليل ومن المعلوم بالضرورة عدمه ولا حصر للمتواتر في عدد كعدد النقباء معه قال بعض الجمهور يحصل التواتر بقول خمسة وقال بعضهم بقول اثني عشر وقال بعضهم اربعون وقال اخرون سبعون والصحيح خلاف ذلك كله فقد لا يحصل العلم الا مع الازيد وقد يحصل مع الاقل واما الاحاد فانه يفيد الظن وقال بعض الجمهور يفيد العلم باعتبار انضمام القراين اليه وهو مذهب احمد بن حنبل والضرورة قاضية ببطلانه لادائه الى تناقض المعلومين عند اخبار اثنين ولا يقبل رواية الفاسق لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا اوجب التبين عند اخبار الفاسق واذا كان شرط القبول انتفاء الفسق وثبوت العدالة لم يقبل رواية مجهول الحال لان الجهل بالشرط مستلزم الجهل بالمشروط وقال ابو حنيفة يقبل روايته وهو خطاء لما تقدم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الشافعي ان الخبر المتواتر يفيد العلم اليقيني بالضرورة بلا استدلال ووافق الشافعي الشيعة في هذا المقام كما ذكره وايضا مذهب الشافعي ان العدد الذي يحصل به التواتر غير منحصر لكن لا بد من حصول عدد يجزم العقل بعدم تواطؤهم على الكذب وهذا قد يحصل بالعدد القليل وقد لا يحصل بالعدد الكثير فلا حصر لعدد المتواتر واما ان خبر الاحاد لا يفيد الظن فهذا مذهب الشافعي واما قوله ان الضرورة قاضية ببطلان قول احمد بن حنبل لادائه الى تناقض المعلومين فهذا باطل لان احمد شرط انضمام القراين اليه الى ان يفيد العلم وربما لم يكن لاحد الخبرين المعلومين قراين منضمة يبلغه الى حد اليقين فلا تناقض واما ما اعترض على ابي حنيفة انه يقبل رواية مجهول الحال فيلزمه الخطاء وذلك لان الجهل بالشرط مستلزم للجهل بالمشروط فنقول يرد عليه ان المشروط في القبول انتفاء الفاسق لا ثبوت العدالة وظاهر العدالة اذا كان مجهولا بمعنى عدم كونه ثابت العدالة يصدق عليه انه غير فاسق فيقبل روايته انتهى **واقول** فيه نظر اما اولا فلان ما نسبه المص الى احمد بن حنبل هو افادة الخبر الواحد العلم بلا اعتبار انضمام القراين اليه فابطال الناصب لما ابطل به المص قول احمد باطل ولعله كان في نسخة الناصب اثبات اعتبار القراين لا نفيه فادخل عليه كلمة لا كما هو الصحيح ولكنه مع ذلك غير معذور لان مذهب احمد على الوجه الذي ذكرناه مشهور وفي اكثر كتب الاصول مذكور فكان عليه تذكر المشهور والرجوع الى الكتب من غير ان يقتصر على الرجوع الظلام ويحتمل احتمالا راجحا بالنظر الى ما علم مرارا من خيانة الناصب في كتاب الزيادة والنقصان انه حذف كلمة لا عن عبارة المص ليتيسر له الاعتراض على المص والا فالفضول الذي يتصدى للتأليف في الاصول ومعارضة الفحول لا اقل من ان يطالع مثل المختصر ويعلم ما فيه من النقول فقد ذكر فيه وفي شرحه للعضد الايجي انه قال احمد في قول يحصل العلم به بلا قرينة ويطرد اي كلما حصل الخبر الواحد حصل العلم ثم استدل على خلافه بوجوه منها قوله ولنا ايضا لو حصل العلم به لادى الى تناقض المعلومين اذا اخبر عدلان بامرين متناقضين فان ذلك جائز بالضرورة بل واقع واللازم باطل لان المعلومين واقعان في الواقع والا كان العلم جهلا فيلزم اجتماع النقيضين انتهى وهو حاصل ما ذكره المص من الرد على احمد كما لا يخفى واما ثانيا فلان ما اجاب به عن قبول ابي حنيفة

مردود بان المراد بالفاسق في الاية ليس المحكوم عليه بالفسق فقط كما زعمه الناصب واوليائه حتى لا يصدق ذلك على مجهول الفسق لان الاية قد نزلت باتفاق المفسرين في شان الوليد بن عقبة حين ما بعثه النبي ص لاخذ صدقات بني المصطلق وكان بينه وبينهم احنة فلما سمعوا به استقبلوه فظنها الرسول انهم مقاتليه فرجع قبل الملاقات معهم وقال لرسول الله ص قد ارتدوا ومنعوا الزكوة فهم الرسول بقتالهم فنزلت الاية ومن البين انه عند بعث النبي ص اياه لم يكن محكوما عليه بالفسق اذ يمتنع على النبي ص تفويض الامور الشرعية وتولية الاعمال الدينية الى من كان محكوما عليه بالفسق فتعين ان يكون المراد بالفاسق في الاية اعم من المحكوم عليه بالفسق وممن جهل فسقه وايضا الظاهر المتبادر من التبيين المذكور في الاية استبانة حال من لم يعلم فسقه واما من علم فسقه فلا يحتاج الى التبيين فيه فتدبر بل هو تحصيل الحاصل كما لا يخفى **قال** المصنف رفع الله درجته البحث الرابع في الامر والنهي ذهبت الامامية وجماعة ممن وافقهم الى ان الامر يقتضي الاجزاء فاذا قال له صل عند الزوال ركعتين فصلاهما خرج عن عهدة التكليف وقال جماعة من اهل السنة انه لا يخرج بل يبقى مكلفا وهو خطاء لانه اما ان يكون مكلفا بما كان قد فعله بعينه فيلزم تحصيل الحاصل مع انه لا دليل على ايجاب اعادة عين ما فعله اذ الامر انما يقتضي ايقاع الفعل وقد حصل واما ان يكون مكلفا بغيره فلا يكون الامر الاول متناولا لصلوة ركعتين بل لاربع وهو خلاف التقدير والامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده فاذا اوجب عليه صلوة ركعتين فحقيقة الوجوب هو الاذن في الفعل والمنع من الترك فهو حقيقة مركبة يستلزم وجودها وجود جزئيها فلا يتحقق الوجوب الا مع النهي عن الضد فقال بعض اهل السنة انه لا يستلزم وهو خطاء لما تقدم وقال اخرون منهم انه نفس الامر وهو غلط للفرق الضروري بين قولنا افعل وقولنا لا تترك والنهي عن الشيء لا يدل على صحته شرعا لان النبي ص نهى الحائض عن الصلوة والصوم انتهى **وقال** الناصب قوله اقول الشافعي في هذه المسئلة وهي ان الامر يقتضي الاجزاء لان الامر انما ورد ليخرج المكلف عن عهدة التكليف فاذا لم يكن المامور به مجزيا عما ورد به الامر فلا يحصل المقصود من الامر وهو الخروج عن عهدة التكليف ثم ما ذكر ان الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده فهو مسلم الا ان ما ذكره في معرض الاستدلال باطل فانا لا نسلم ان حقيقة الوجوب هو الاذن في الفعل والمنع من الترك بل حقيقة الوجوب هو العزم على الفعل ويلزمه المنع من الترك فلا يكون حقيقة مركبة يستلزم وجودها وجود جزئها الذي هو النهي عن الضد انتهى **واقول** في منعه لتركب الوجوب من الجزئين دليل على جهله بمذهب امامه وجمهور اصحابه فانهم استدلوا على المسئلة المشهورة القائلة ان الوجوب اذا نسخ بقي الجواز على ما في المنهاج للبيضاوي وشروحه بان الدال على الوجوب يتضمن الجواز لتركبه من جواز الفعل والمنع من الترك فالدال على الوجوب متضمن للجواز مقتض له والدال على الناسخ للوجوب لا ينافيه لا ينافي الجواز فانه يرتفع الوجوب الذي مفهومه مركب بارتفاع جزئه الذي هو المنع من الترك فيبقى الجزء الاخر وهو جواز الفعل سالما عن المعارض لانه يكفي في ارتفاع المركب ارتفاع احد الاجزاء وقد صرح بذلك ايضا افضل محققي الناصبية وهو العضد الايجي في بعض مسائل المباح من شرحه على اصول ابن الحاجب حيث قال قالوا المأذون في الفعل حاصل في الواجب والمباح وهو تمام حقيقة المباح وجزء حقيقة الواجب لاختصاصه بقيد زايد هو انه غير ماذون في تركه انتهى ثم سلم الجزئية واجاب عما قالوا بان للمباح ايضا فصلا هو الماذون في تركه انتهى واما ما ذكره الناصب من ان معنى الوجوب هو العزم على الفعل فهو من اختراعاته اذ ليس ذلك معناه اللغوي ولا الاصطلاحي فان معناه لغة على ما في شرح المختصر وغيره هو الثبوت والسقوط وفي الاصطلاح خطاب الطلب فعل غير كف ينتهض تركه في جميع وقته سببا للعقاب وقيل الواجب ما يعاقب على تركه وقيل ما يخاف العقاب على تركه وقال القاضي ابو بكر ما يلزم شرعا تاركه بوجه ما وحاصل الكل يرجع الى التركيب المذكور كما يظهر بادنى تامل ولو كان حقيقة الوجوب هو العزم على الفعل كما توهمه لكان يتحقق وصدقه في جميع ما يقصد اليه من الافعال الواجبة والمستحبة والمباحة والمكروهة والمحظورة على حد واحد لان العزم يتحقق في الكل وبطلانه اظهر من ان يخفى **قال** المصنف رفع الله درجته البحث الخامس في التخصيص ذهبت الامامية ووافقهم جماعة الى انه الاستثناء لا يجب فيه ان يكون الباقي اكثر من الخارج وخالف فيه جماعة من السنة وهو خطاء لانه يخالف نص القران قال الله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين ثم قال الله تعالى في موضع اخر قال فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين فلو وجب بقاء الاكثر لزم ان يكون كل واحد من الغاوين والمخلصين اكثر من صاحبه وهو محال وذهبت الامامية ومن تبعهم الى ان الاستثناء من النفي اثبات وقال ابو حنيفة لم يكن اثباتا وقد خالف في ذلك الاجماع وقول النبي ص اما الاجماع فلانه يدل على ان قولنا لا اله الا الله توحيد كاف فيه واما قول النبي ص فلانه قال امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا مني دماءهم واموالهم وذراريهم ولو لم يكف هذا القول في التوحيد لم يكن موجبا للعصمة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله قول الشافعي ان الاستثناء لا يجب ان يكون الباقي اكثر من الخارج لان الاستثناء اخراج البعض عن حكم المستثنى منه وذلك البعض قد يكون اكثر وقد يكون مساويا وقد يكون اقل مثلا اذا قلنا جاءني القوم الا العشرين منهم فيجوز ان يكون القوم ثلثين فاستثنى منهم عشرين وبقي عشرة فالباقي اقل ويجوز ان يكون اربعين فالباقي مساو وان يكون خمسين فالباقي اكثر واما ما ذكر ان المخالف خالف نص القران فهو غير وارد عليه ولا يلزم ما ذكر من لزوم كون كل واحد من الغاوين والمخلصين اكثر من صاحبه لان الاية الاولى مقولة من الله تعالى والثانية حكاية عن قول الشيطان فكان المخالف يقول ان الغاوين في كلام الله تعالى اقل من المخلصين وفيما نقل عن الشيطان اكثر لان الشيطان ادعى غواية الاكثر والله تعالى حكم بغواية الاقل وكذا في المخلصين فلا يلزم ما ذكره ثم ما ذكر ان الاستثناء من النفي اثبات فهو موافق لمذهب الشافعي لان مدلول الاستثناء لغة هذا وذهب ابو حنيفة الى عدم لزوم هذا وما اورد عليه من مخالفة الاجماع والحديث فغير وارد عليه لان افادة الاستثناء اثباتا بعد النفي في بعض الصور لا يفيد لزومه انتهى **واقول** فيه وجوه من القدح والملام اما اولا

فلان استدلاله على ما نحن فيه من المسئلة بقوله لان الاستثناء اخراج البعض لحكم اخر مقدوح لابتنائه على المسئلة وعين النزاع ومصادرة على المطلوب
كما لا يخفى على المتامل واما ثانيا فلان ما ذكره من ان المخالفين يقولون ان الغاوين في كلام الله تعالى اقل من المخلصين امر مردود بان الغاوين في كلام الله
تعالى ايضا اكثر من غيرهم بدليل قوله تعالى وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين اذ دل على ان الاكثر ليس بمؤمن وكل من ليس بمؤمن غاو فينتج ان الاكثر
غاو واذا ثبت جواز استثناء الاكثر ثبت جواز استثناء المساوى بطريق الاولى كذا في النهاية للعلامة قدس سره وشرح المختصر للعضد الايجي ونقل
ما ذكره الناصب من جانب المخالف عرضا على المخالف ولعل الناصب انما قال بكثرة المخلصين وقلة الغاوين مع ان القران يدل على انعكاس القضية
لانه قد سبق منه الافتخار مرارا بكثرة اصحابه من اهل السنة وكونهم السواد الاعظم وقلة الشيعة وندورهم فلو لم يكذب على الله تعالى ههنا بكثرة المخلصين
لتطرق القدح على ما افتخر به من الكثرة ولتجرأ من الشيعة ان يقولوا لا خير في كثرة واما ثالثا فلان ما ذكره اخرا في نصرة ابي حنيفة فهو عين العجز والخذلان
لان اجماع اهل اللسان على ان قولنا لا اله الا الله يفيد التوحيد ليس لموافقة حكم الشرع ولا لاجل انهم وجدوا ذلك التركيب في بعض الصور مفيدا للاثبات
من النفي فقاسوا عليه غيره حتى يتجه ان يقال ان افادة ذلك في بعض الصور لا يفيد لزومه وتوضيح ذلك ان كفار قريش ما كانوا عارفين باوضاع الشرع
سيما في اول البعثة وكانوا يفهمون من كلمة التوحيد نفي الالهية عن غير الله تعالى واثباتها له تعالى ولهذا كانوا يقولون اجعل الالهة الها واحدا فظهر
ان هذا التركيب الاستثنائي يفيد ذلك في جميع الصور كما ادعاه المص **قال** المص رفع الله درجته ذهبت الامامية ومن تابعهم الى ان الكتاب قد يخص
بمثله كقوله تعالى والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم مع قوله ولا تنكحوا المشركات وقال بعض الجمهور لا يجوز والقران يكذبهم انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي جواز تخصيص حكم الكتاب بالكتاب لوروده في القران كما ذكر فوافق الشافعي في هذا والمخالف يقول في جواب
ما ذكر من تكذيب القران اياه ان تخصيص المحصنات من اهل الكتاب مفهوم من السنة وليس هو تخصيصا من المشركات لعدم دخولهن في المشركات
لان اهل الكتاب ليسوا بمشركين انتهى **واقول** يتوجه عليه ان الشارح العضد من محققي اصحابه قد استدل بالايتين كما استدل بهما المص ثم قال
فان الذمية مشركة للتثليث وغيره انتهى فلم يبق الا العناد وتحقيق الكلام وتوضيح المرام ان ما ذكره الناصب تقليدا لغيره ان اهل الكتاب ليسوا بمشركين
مبني على شبهة هي انه تعالى فصل بين اهل الكتاب والمشركين بعطف الثاني على الاول في مواضع من كتابه فلا تخصيص ولا نسخ وههنا ظاهرا لانا نم
ان العطف يقتضي المغايرة مطلقا بل اذا لم يدع الى العطف فائدة اما معها فلا كقوله تعالى وجبرئيل وميكائيل ونخل ورمان مع انا نقول ان العطف
ههنا للعام على الخاص وهو موافق لقاعدة وجوب مغايرة المعطوف للمعطوف عليه والحال ههنا كذلك فان المشرك اعم من الكتابي والدليل على دخوله في المشرك
ما اشار اليه الشارح العضد من قوله تعالى في حق اهل الكتاب قالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله الى قوله سبحانه عما يشركون و
لقول النصارى بالتثليث الذي هو عين الشرك نعم صدق هذا الاسم على اليهود اظهر اذ لا قائل بالفصل **قال** المص رفع الله درجته ذهبت الامامية
وجماعة تابعوهم الى ان مذهب الصحابي ليس بمخصص لان العبرة انما هي في كلام الله وكلام الرسول والصحابي ليس احدهما وقوله ليس بحجة ولو كان
حيا وذهب الحشوية خالفناه ما بحجة ولم يجز لنا تقليده فاذا كان قوله حيا خاليا عن المعارض ليس بحجة كيف يكون قوله بعد موته مع معارضة كلام الله تعالى حجة
وقالت الحنفية والحنابلة انه مخصص وهو خطاء لما تقدم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الصحابي وقوله من الدلائل غير المتفق عليها وما ذكر
من عدم حجية قول الصحابي لان العبرة انما هي في كلام الله وكلام الرسول والصحابي ليس احدهما وقوله ليس بحجة فهو وارد على ما ادعاه من حجية قول الائمة و
اجماعهم فان ادعى انهم الرسل بعد محمد ص حتى يكون قولهم واجماعهم حجة فهذا شيء اخر انتهى **واقول** ما توهمه واردا على ما ادعاه المص ليس بوارد لان
المص اراد بسوق الدليل ههنا على وجه لا يبقى للخصم مجال المناقشة والمكابرة بحصر العبرة بكونها في كلام الله تعالى وكلام الرسول عليه السلام لان الخصم لا ينكر ذلك
والامامية يعتبرون بقول الائمة من اهل البيت عليهم السلام واجماعهم كما يعتبرون بهما لما مر من ثبوت علمهم وعصمتهم عندهم بل عند غيرهم ايضا ولقوله ص انى
تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي اهل بيتي حبلان متصلان لن يفترقا حتى يردا على الحوض فانه صريح في حصر التمسك بهما بعده ص و
القول بانه يقتضي وجوب التمسك بالكتاب والعترة ولا يلزم من ذلك ان يكون قول العترة وحدها حجة مدفوع بان ذكرهما معا لو اقتضى توقف حجية قول العترة
على انضمام الكتاب لاقتضى العكس ايضا وهو ظاهر البطلان هذا وقد صح عند اصحابنا الامامية ايدهم الله تعالى عن الامام الهمام الصادق ع انه قال حديثي حديث
ابي وحديث جدي حديث رسول الله ص فلا حرج عليكم اذا سمعتم من حديثنا ان تقولوا قال رسول الله ص وعلى هذا حصر العبرة والحجة في كلام الله تعالى وكلام الرسول
على ما فعله المص لا ينافي ما ادعاه من حجية قول الائمة واجماعهم ولا يحتاج الى دعوى انهم الرسل بعد محمد ص وان كانوا هم الحجة بعده ص الى يوم القيمة كما اعترف
به المولى الفاضل العارف قطب الدين الانصاري الشافعي الشيرازي في بعض مكاتيبه المشهورة حيث قال چون باب نبوت مسدود شد و وحى از زمين منقطع
شد حق عز وجل وحى بر زمين كرد كه ساكن مباش كه من اكر نبى بر تو نفرستم جماعتى بر تو پديد آرم كه قلوب ايشان قلوب انبيا باشد لاجرم
در هر مدتى كه زمين ميكويد كه من خاليم وعلى رغمه يمشى على ظهري حجة خداى از زمين منقطع نشود وهميشه بر زمين نور اسمها باشد كه چنانكه دابة الارض
امتحان مؤمن وكافر است وامتحان مقبل ومدبر است على رغمه مكر ازيشان فرمودة دابة الارض انتهى كلامه **قال** المص رفع الله درجته ذهبت الامامية ومن
تابعهم الى ان العادة غير مخصصة للعموم كما لو حرم الربا في جميع الطعام وعادتهم تناول البر فانه لا يخصص عموم تحريم الربا في كل الطعام لان العبرة انما هي بلفظ
الرسول ص او بلفظ الكتاب العزيز وهو الحاكم على العادة فلا يجوز ان يكون العادة حاكمة عليه وخالفت الحنفية فيه وقالوا ان العادة ههنا حاكمة على الشرع انتهى

كما قال اليهود عزير ابن الله ١٢

وقد

وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي عدم تحكيم العادة وتخصيصها بحكم الشرع اذا كان النص غير مصرح بالتعميم واذا كان الحكم مهما امكن حمله
على العادة وتخصيصها بها واما ما ذكر ان ابا حنيفة يلزم ان يجعل العادة حاكمة على الشرع فهذا غير لازم عليه لانه يدعي ان العادة مراد الشارع فكانه حكم
حكم في المعتاد انتهى واقول من البين انه يلزم من عدم الاعتبار بمنطوق الكتاب او بلفظ الرسول وارتكاب التخصيص فيهما بمجرد عادة الناس جعل مجرد عادتهم
حاكمة على الكتاب والسنة واللازم بط ضرورة ان افعال العباد ليست حجة على الشرع بل افعالهم تابعة للشرع فلا يجوز ان يجعل التابع متبوعا فانهم لو اجتمعوا على
عادة مع التخصيص لكن المخصص ح ليس مجرد العادة بل الاجماع كما صرح به في النهاية وكون العادة مرادة للشارع محل اول المسئلة فلا بد لاثباته من دليل وهو
خرط القتاد قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية ومن تابعهم الى ان حكم الخاص اذا وافق حكم العام لم يكن مخصصا كما اذا قال في الغنم زكوة ثم قال في الغنم
زكوة لان ثبوت الحكم في افراد العام يستلزم ثبوته في هذا الفرد المعين فاذا نص على ثبوته فيه لم يكن منافيا له بالضرورة وخالف ابو ثور هنا وقال انه يكون
مخصصا وموضحا لما بينا انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول واخو الشافعي في عدم التخصيص ههنا لانه بيان الفرد لم يجعل عليه الحكم فيه لمصلحة ان
غيرها وهذا لا يفيد التخصيص ومن ذهب الى التخصيص يقول يلزم فائدة التكرير وليس هو الا التخصيص وقد بينا عدم حصر الفائدة في التخصيص انتهى واقول
كانا نظن ان هذا الناصب الشقي حمار وقد ظهر من استعذاره ههنا لابي ثور انه ثور ثور ثارا وعجل جسد له خوار وكانه هو الذي قيل في شانه شعر هو الثور
قرن الثور في حرامه ومقلوب اسم الثور في جوف لحيته قال المصنف رفع الله درجته البحث السادس في البيان ذهبت الامامية الى انه لا يجوز تاخير البيان
عن وقت الحاجة كما اذا قال اعتدي بالقرء بعد الطلاق ولا يعرفها ما اراد بالقرء ثم تطلق فلا يعرف المراد لانه يلزم منه تكليف ما لا يطاق وخالفت الاشاعرة
فيه بناء منهم على جواز التكليف المحال بل كل التكاليف عندهم كذلك وقد سلف وذهبت الامامية ايض ومن تبعهم الى انه لا يجوز تاخيره الى وقت الحاجة
اذا كان ظاهره يدل على خلاف المراد منه والا لزم الاغراء بالجهل وهو قبيح وخالفت الاشاعرة فيه بناء على نفي الحسن والقبح العقليين وقد سبق البحث فيه انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول عدم جواز التاخير ان اريد به الوجوب على الله تع فهذا ليس مذهب الاشاعرة وان اريد به ان لطف الله تع على المكلف
يقتضي بيانه عند الحاجة فهذا واقع وكل الشرايع بفضل الله ورحمته مبينة عند حاجة المكلفين اليه وكذا الجواب في الثاني واما ما ذكر من لزوم الاغراء
بالجهل فغير لازم على من قال بعدم الوجوب على الله على ان هذا غير واقع في الشرع واما القول بالحسن والقبح العقليين وانهما مذهب المعتزلة فقد حققنا
فيما سلف بما لا مزيد عليه انتهى واقول هذه المسئلة قد وقع في المختصر والمنهاج واكثر كتب اصول اهل السنة مدلولا عليها بقولهم لا يجوز تاخير البيان
عن وقت الحاجة كما وقع في عبارة المص ههنا فلا وجه للترديد المذكور على ان الاشعري لا يقول بمضمون الشق الثاني ايضا بل يقول بجواز التاخير جواز
مقارنا للوقوع كما يفهم من مبنى قولهم في هذه المسئلة ومن صريح استدلالهم على جواز تكليف ما لا يطاق بما وقع من تكليف ابي جهل وامثاله بالايمان
مع امتناعه عنهم بالغير كما مر وكيف يحكم الاشاعرة بلطفه تع على المكلفين مع ما ذكر المص سابقا في بحث وجوب تعيين الامام من تجويزهم ان يحرم الله
علينا التنفس في الهواء الضرورية والحاجة اليه عند المفاسد فيه من كل وجه ويحرم علينا شرب الماء السائغ مع شدة العطش وعدم الضرورية واما ما
ذكره من ان لزوم الاغراء بالجهل غير لازم على من قال بعدم الوجوب على الله تع فدليل على انه جاهل في ذلك لان اللزوم ظاهر لا سترة فيه غاية الامر انه لا
يكون الاغراء وغيره من القبائح قبيحا من الله تع عند القائل بعدم وجوب شيء على الله تع ونحن قد بينا معنى الوجوب على الله تع واثبتنا كونها منه
من القبائح وكون الحسن والقبح عقليين فيما سبق بما رايته ثم نعيما وملكا كبيرا قال المص رفع الله درجته البحث السابع في النسخ ذهبت الامامية ومن
تابعهم من المعتزلة الى انه لا يجوز نسخ الشيء قبل وقته لان الفعل في ذلك الوقت ان كان مصلحة استحال النسخ قبله وان كان مفسدة استحال الامر به
اولا ولانه يلزم البداء وذهبت الاشاعرة الى جوازه والعجب انهم ينسبون البداء الى طائفة من اهل الحديث وهم القائلون به في الحقيقة لانه لا معنى للبداء
الا الامر بالشيء الواحد في الوقت الواحد على الوجه الواحد والنهي عنه في ذلك الوقت على ذلك الوجه وذهبت الامامية ومن وافقهم من المعتزلة الى انه يمتنع ان
ينسخ الاخبار عن الشيء بالاخبار بنقيضه اذا كان مدلول الخبر لا يتغير لانه يكون كذبا والكذب قبيح ويمتنع ان يكلف الله بالقبيح وخالفت الاشاعرة في ذلك
بناء على اصلهم الفاسد من عدم القول بالحسن والقبح العقليين وذهبت الامامية الى امتناع نسخ وجوب معرفته تع وامتناع نسخ تحريم الكفر والظلم وغيرهما
من الواجبات والقبائح العقليين وخالفت الاشاعرة في ذلك بناء على اصلهم الفاسد من نفي الحسن والقبح العقليين انتهى وقال الناصب خفضه الله
تع اقول النسخ عندنا انتهاء الحكم الشرعي فعلى هذا انتهى الحكم بكون وقت الانتهاء وقت النسخ والشارع ينهى بعض الاحكام ويبدء البعض الاخر منها لما
يعلم من مصالح العباد لا لاشتمالها في الاوقات على الحسن والقبح العقليين كما عرفته فيما سبق فالاستدلال بما استدل به باطل واما الفرق بين النسخ
والبداء ان النسخ كما ذكرنا انتهاء الحكم الشرعي والبداء يتضمن الندامة وهو لا يجوز على الله تع لانه من التغيرات الحادثة العارضة للانسان وان اراد
بالبداء انتهاء الحكم الشرعي فهو عين النسخ واما ما ذكر من امتناع نسخ الخبر بنقيضه ونسبة جوازه الى الاشاعرة فهو من مفترياته فان النسخ في الخبر لا يكون
عندنا اصلا لانا ذكرنا ان النسخ هو انتهاء الحكم الشرعي والخبر ليس من الاحكام فالنسخ لا يجري فيه وما ذكره من الظلامات فهو مجاب بالاجوبة السابقة
وقد يذكر جوابا مختصرا في هذا الشعر شعر يا من يقول لدى تقرير مذهبه ما الحسن والقبح موجودين بالعقل فالعقل يحكم ان الحسن مفقود
والقبح فيك موجود من الجهل انتهى واقول ان قوله ولان الشارع ينهى بعض الاحكام ويبدء البعض الاخر منها لما يعلم من مصالح العباد
صريح في القول بتعليل افعال الله تع بالمصالح الراجعة الى العباد مع انه قد بالغ في نفيه وانكاره سابقا تقليدا لاصحابه وحيث كان القول بالتعليل

مبنيا على القول بالحسن والقبح العقليين فلا وجه بعد القول بذلك لانكاره لهذا على انا قد اتممنا الدليل على ثبوت الحسن والقبح العقليين وبينا ان المنكر لذلك معزول عن العقل فتذكر واما انكاره لذهاب الاشاعرة الى جواز نسخ الخبر بنقيضه فيدل على قصوره وكاشف عن عدم اطلاعه على مذهب اصحابه وما ادعوه في كتبهم الاصولية فان هذا مذكور في مختصراتهم كالمختصر والتحصيل فضلا عن المحصول والمنتهى والاحكام فلنذكر عبارة المختصر وشرحه العضدي لانه اكثر تداولا واقرب تناولا قال الكلام في نسخ الخبر وله صورتان احدهما نسخ ايقاع الخبر بان يكلف الشارع احدا بان يخبر بشيء من عقلي او عادي او شرعي كوجود الباري واحراق النار وايمان زيد ثم ينسخه فهذا جائز باتفاق وهل يجوز نسخه بنقيضه بان يكلفه بالاخبار بنقيضه المختار جوازه خلافا للمعتزلة مبناه اصلهم في حكم العقل لان احدهما كذب فالتكليف به قبيح وقد علمت فساده انتهى واما ما ذكره من انا ذكرنا ان النسخ هو اثبات الحكم الشرعي ان اراد به النسخ عند نفسه كذلك فلا نبالي به وان اراد ان الاشاعرة كذلك فكذبه ظاهر لمن اطلع على تعريفات القوم المذكورة في بحث النسخ من شرح المختصر وغيره هذا وقد بينا سالفا ان اجوبته السابقة ترهات وحبائل لا يقع فيها الا الاطفال الطري او من جرم بنحوه من التوفيق واما جوابه المختصر من الشعر فيعارض باحسن منه وهو ما اقول شعر يا من تبسط في تقرير مذهبه بان عن حكمه عقلا لمعزول وسول عقلك سيف تستضاء به فهل من سبيل الله مسلول ان كنت تنكر حكم العقل في حسن وقلت العقل قبل الشرع مجهول فالحسن منك لفرط القبح مهروب والعقل منك لفرط الجهل معزول ترى لسانك مغلول لجام وفاية الاعجاز مما غال مغلول **قال**

المصنف رفع الله درجته البحث الثامن في القياس ذهبت الامامية وجماعة تابعوهم عليه الى انه يمتنع العمل بالقياس لدلالة العقل والسمع اما العقل فلانه ارتكاب لطريق لا يؤمن معه الخطأ فيكون قبيحا ولانه مبني شرعنا على الفرق بين المتماثلات كايجاب الغسل بالمني دون البول وكلاهما خارج من محل السبيلين وغسل بول الصبية ونضح بول الصبي وقطع السارق للقليل دون الغاصب للكثير وحد القذف بالزنا دون الكفر وتحريم صوم اول شوال وايجاب صوم اخر رمضان وعلى الجمع بين المختلفات كايجاب الوضوء من الاحداث المختلفة وايجاب الكفارة في الظهار والافطار وتساوي العمد والخطاء في صيدها ووجوب القتل بالزنا والردة واذا كان كذلك منع العمل بالقياس الذي يبتني عن اشتراك الشيئين في الحكم لاشتراكهما في الوصف ولانه يؤدي الى الاختلاف فان كل واحد من المجتهدين قد يستنبط علة غير علة الاخر فيختلف احكام الله تعالى ويضطرب ولا يبقى لها ضابط وقد قال الله لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا انتهى **وقال** الناصب خفضه الله تعالى اقول استدل في هذا البحث على نفي جواز العمل بالقياس بالوجوه العقلية والنقلية اما النقلية فذكر ان مبنى شرعنا على الفرق بين المتماثلات والجمع بين المختلفات وهذا يوجب امتناع العمل بالقياس فنقول المماثلة فيما حكم الشارع فيه بالفرق والاختلاف فيما حكم بالجمع ممنوع ولو كان كذلك لانتفى الحسن والقبح العقليان بناء على مذهبه لانه يدعي ان الجهة المحسنة والجهة المقبحة في الفعل يقتضيان ترتب الحلية والحرمة وباقي الاحكام على الافعال فاذا ثبت المماثلة واختلف الحكم بطل ما يدعيه فلا يمكن له الاستدلال بما ذكر بل الحق ان المماثلة التي يبطل حكم القياس غير متحققة فيما ذكر ثم انه ذكر انه يؤدي الى الاختلاف فنحن نسلم هذا وقد قال رسول الله صلعم اختلاف امتي رحمة ولكن هذا الاختلاف لا يؤدي الى الاضطراب في احكام الله تعالى فان كون الحاصل بعد الاجتهاد والقياس حكم الله مظنون والعمل واجب بالظن فيعمل كل مجتهد على حسب ظنه ويتبعه المقلد فيتسع امر الدين ويسهل الاحكام على الناس ولا اضطراب في حكم الله لما ذكرنا ان الحكم مظنون والاضطراب في الاحكام اليقينية النصية يوجب الاضطراب والاختلاف الذي نفاه الله من القرآن بقوله ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا انتهى **واقول** فيه نظر من وجوه اما اولا فلانه لم يتعرض لاول الدلائل العقلية التي ذكرها المص وهو ما اشار اليه بقوله فانه ارتكاب طريق لا يؤمن معه الخطاء واما ثانيا فلانه ان اراد بمنع المماثلة فيما حكم الشارع فيه بالفرق ومنع الاختلاف فيما حكم بالجمع منع التماثل والاختلاف في نفس الامر فهو لا يفيد اذ المقصود ان الشارع ربما يفرق فيما هو في عقولنا محكوم عليه بالمماثلة لا في نفس الامر فقياس العقل في مثل هذا قبل ان يطلع على ما في نفس الامر وعند الشارع ربما يكون خطأ لبنائه على ما يتراءى من المماثلة عند العقل وان اراد منع التماثل عند عقولنا فهو ظاهر البطلان اذ كثيرا ما يخفى الجهة فيه بما يتراءى مماثلا لغيره والحاصل ان كلامنا في اقيسة لا يعلم تماثل الفرع مع الاصل فيها في نفس الامر اذ كل قياس علم الجامع فيه مثلا من قبل الشارع وادخل في القياسين الدين وافق اصحابنا الامامية غيرهم في جواز العمل بها وهما ما كان منصوص العلة وما كان فيه التنبيه من الادنى على الاعلى او بالعكس ومن البين ان ما عدا ذلك مما لا يعلم الجامع فيه لا يورث القياس فيه ظنا يعتمد عليه في احكام الشريعة لان المصالح الشرعية خفية غالبا كما قررناه سابقا فجاز ان لا يكون ما هو مشترك فيه في نظرنا منشأ مصلحة الشارع في شرعية الحكم واما ثالثا فلان ما توهمه من استلزام ما ذكره المص لانتفاء ما ذهب اليه من الحسن والقبح العقليين توهم ضعيف جدا لانا معشر الامامية وان ادعينا ان الجهة المحسنة والمقبحة في الفعل يقتضيان ترتب الاحكام لكن لم ندع ان العقل مستقل بادراك تلك الجهتين في جميع المواد بل قلنا ان في بعض المواد انما ينكشفان على العقل بعد ورود الشرع كما سبق تحقيقه وحاصل الكلام ان في هذا القسم الذي لا يستقل العقل بادراك جهة الفعل في نفس الامر يشكل القياس لا مطلقا حتى يستلزم الاشكال فيه الاشكال في القول بالحسن والقبح العقليين واما ما ذكره من حديث اختلاف امتي رحمة فمرسل ضعيف عند نقاد اهل السنة وقال بعضهم انه لا اصل له وقال بعضهم انه ليس بمعروف عند المحدثين وانما ذكره بعض الاصوليين في بحث القياس ولو سلم صحته فيحتمل ان يكون المراد بالاختلاف المذكور في تردد بعض من الامة خلف بعض من المدن المتفرقة والاماكن المختلفة على رسول الله صلعم في وقته وعلى وصيه القائم مقامه من بعده فيسئلوا عن معالم دينهم ويستضيئوا فيما اشتبه

عليهم فذلك رحمة لهم ولمن يعودون اليه فينذرونه من قومهم قال الله سبحانه فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا
قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وليس المراد بذلك ما توهمه الناصب واصحابه من اختلاف الامة في اعتقادها وتباينها وتضاد اقوالها وافعالها
ولو كان هذا الاختلاف لها رحمة لكان اتفاقها او اتفقت سخطا عليها ونقمة وقد تضمن القرآن من الامر بالاتفاق والايتلاف والنهي عن التباين
والاختلاف ما فيه بيان شاف واما ما اجاب به النووي الشافعي في شرح صحيح مسلم من انه لا يلزم من كون الشيء رحمة ان يكون ضده عذابا ولا يلتزم هذا ويذكره
الا جاهل او متجاهل وقد قال الله تعالى ومن رحمته جعل لكم الليل لتسكنوا فيه فسمى الليل رحمة ولم يلزم من ذلك ان يكون النهار عذابا وهو ظاهر لا شك فيه انتهى
فاقول فساده ظاهر لان الضد عند الحكماء موجود معاقب موجود اخر في الموضوع وعند المتكلمين معنيان يستحيل اجتماعهما في محل واحد فالاختلاف في
مسألة لا يضاد الاتفاق في مسألة اخرى وكذا انصباغ جزء من امتداد الزمان بسواد الليل لا يضاد انصباغ جزء اخر منه بضياء النهار او الحاصل ان وحدة
الموضوع او المحل شرط في تحقق التضاد فمراد من قال انه يلزم من كون الاختلاف رحمة ان يكون الاتفاق عذابا ليس انه اذا كان الاختلاف في مسألة
رحمة يلزم ان يكون الاتفاق في مسألة اخرى عذابا حتى يبنى المنع والتجهيل الذي اتى به هذا الشيخ المتجاهل بل مراده انه اذا كان الاختلاف في امر رحمة
يلزم ان يكون وقوع الاتفاق فيه عذابا وذلك كذلك وكذا اذا كان الليل رحمة يلزم ان يكون وقوع النهار موقعه عذابا لا استلزامه فوات المطالب
التي يطلب فيها الاستتار عن اعين الناس الى غير ذلك من المفاسد التي تحصل لا في الليل نعم وقوع النهار في محل اخر من اجزاء الزمان ليس بعذاب فهو استتار
بحال الليل لكن الليل عده لاجله هذا وقد نقل صاحب الوقف في خطبة كتابه عن بعض الاكابر انه في بيان معنى هذا الخبر ان مراده ان اختلافهم
في العلوم مهم واحد في الفقه لضبط الاحكام المتعلقة بالافعال ومهم اخر في الكلام لحفظ العقائد فينتظم بها امر المعاد وقانون العدل المقيم للنوع كما
اختلف هم اصحاب الحرف والصناعات ليقوم كل واحد منهم بحرفة وصناعة فيتم النظام في المعاش ليعين لذلك الانتظام وهذا الاختلاف ايضا رحمة
كما لا يخفى انتهى فان قيل ما استدل الناصب من قوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا قائم بعينه في الادلة القطعية والجواب الجواب
قلنا ان الاختلاف في الادلة القطعية واقع لا شبهة فيه لكن الاختلاف الواقع بينهم الناشي من العمل بالقياس كثير بحيث لا يعد ولا يحصى والاستقراء
شاهد على ذلك والمنهي عنه هو الاختلاف الكثير وتاويل الاختلاف بالاضطراب في نظم القرآن دون الاختلاف في الاحكام كما ارتكب صاحب المختصر
وشارحه العضد خلاف الظاهر جدا كما لا يخفى ومما يشيد اركان ما ذهبنا اليه في توجيه الحديث الحادث المذكور ما ذكره صاحب كتاب الاحتجاج من جملة احتجاج
ابي بن كعب رضي على القوم حيث قال مخاطبا لهم وزعمتم ان الاختلاف رحمة هيهات ان الكتاب يرد ذلك عليكم بقول الله تعالى ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا
من بعد ما جاءهم البينات واولئك لهم عذاب عظيم ثم اخبرنا باختلافكم فقال ولا يزالون مختلفين الا من رحم ربك ولذلك خلقهم اي للرحمة وهم ال محمد عليهم السلام الى
اخره قال رضي الله عنه ورحمته واما السمع فقوله تعالى ان تتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا وذلكم ظنكم الذي ظننتم بربكم ارداكم فاصبحتم من الخاسرين
ولا تقف ما ليس لك به علم ولا تقولوا على الله ما لا تعلمون وقد اجمع اهل البيت عليهم السلام على المنع من العمل بالقياس وذم العامل به وكذا جماعة من الصحابة قال
امير المؤمنين عليه السلام لو كان الدين بالقياس لكان المسح على باطن الخف اولى من ظاهره وقال ابو بكر اي سماء يظلني واي ارض تقلني اذا قلت في كتاب الله برأيي وقال
عمر بن الخطاب اياكم واصحاب الرأي فانهم اعداء الدين اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا بالرأي فضلوا واضلوا وقال ابن عباس ان الله تعالى قال لنبيه
وان احكم بينهم بما انزل الله ولم يقل بما رأيت ولو جعل لاحدهم ان يحكم برأيه لجعل ذلك لرسول الله صلى الله عليه وآله وقال اياكم والمقاييس فانما عبدت الشمس والقمر
بالقياس وروى الخطيب في تاريخه وابن شيرويه الديلمي ان النبي صلى الله عليه وآله قال ستفترق امتي على بضع وسبعين فرقة اعظمها فتنة على امتي قوم يقيسون الامور
فيحرمون الحلال ويحللون الحرام وكتب عمر الى شريح القاضي وهو نائبه اقض بما في كتاب الله فان جاءك ما ليس في كتاب الله فاقض بما جاء في سنة رسول الله
فان جاءك ما ليس في سنة رسول الله فاقض بما اجمع عليه اهل العلم فان لم تجد فلا عليك ان لا تقضي ونهى عن العمل بالقياس عبد الله بن مسعود وعبد الله
بن عمر ومسروق وابن سيرين وابو سلمة بن عبد الرحمن ولو كان القياس مشروعا لما خفي على هؤلاء لانه من الاحوال العظيمة وهم ابه ابتلوا وقال
الناصب خفضه الله اقول هذه الوجوه النقلية التي ذكرها الاثبات عدم جواز العمل بالقياس فذكر الايات الدالة على وجوب عدم اتباع الظن والظن المذكور
في القرآن لا يراد به العلم الراجح بل هو مرادف للتردد والشك والتخمين فلا يحقق وان اريد به العلم الراجح فهو منع للكفار عن العمل بظنهم في عبادة الاوثان
انهم شفعاؤهم عند الله وهذا لا يمنع من الظن والعمل به في الامور الدينية ثم ان المجتهد لا يعمل بالظن لان العمل بالظنون واجب والظن يتعلق بالطريق كما حقق في موضعه
ثم ان تلك الايات وان افادت المطلوب فهو معارض بالايات الواردة في الامر بالقياس كقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وغيره من الايات فالنصوص متعارضة
واما ما ذكر من قول امير المؤمنين لو كان الدين بالقياس لكان المسح على باطن الخف اولى من ظاهره فهو وارد على سبيل التنبيه للمجتهد ان يتعذر له على الاحتياط
لما لك الاشتراك في الوصف ولا يدع الاحتياط في القياس ولا شك انه امر صعب واما ما ذكره من قول امير المؤمنين ابي بكر اي سماء يظلني واي ارض تقلني
اذا قلت في كتاب الله برأيي فهذا وارد في لغة القرآن وانه سئل عن معنى قوله تعالى وفاكهة وابا ان معنى الاب ماذا فقال هذا الكلام واي نسبة له بالقياس واما
ما ذكر من قول امير المؤمنين عمر انه نهى عن اصحاب الرأي وترك الاحتياط في رعاية شرائط القياس ثم ذكر ان الصحابة والتابعين كعبد الله بن مسعود ومن عداهم من
الصحابة والتابعين كانوا ينهون عن العمل بالقياس فنقول لا شك ان الشافعي من علماء الحجاز وكذا باقي الائمة الاربعة كل واحد منهم كان في قطر من بلاد
الاسلام ووصل اليهم علوم النبي صلى الله عليه وآله من الصحابة فلو كان المنع منه مجمعا عليه لكان واحد منهم ينهى عن القياس وكان مذهبه ترك القياس ولا نزاع لاحد

العلماء المشهورين والائمة المجتهدين في جواز العمل بالقياس ثم نقول لا شك في وجوب العمل بالقياس لان الضرورة داعية اليه البتة بحيث لا يمكن انكاره لان من
الحيوانات ما يحصل يتولد في زمان ولا يكون نوع ذلك الحيوان في زمان سابق عليه امكان هذا لا يمنع البتة فلو فرضنا حصول ذلك النوع ولم يتعرض
حكمه في الكتاب والسنة والاجماع فاما ان نقول بعدم ورود حكم الشرع فيه فيلزم قصور الشرع عن مصالح العباد واما ان نقول بوروده بالنص او الاجماع
فيلزم خلاف المفروض لانا فرضنا حدوثه في زمان لا يمكن ورود نص ولا اجماع على حكم هذا النوع فلزم العمل بالقياس البتة فلو قال الشيعي يحكم به الامام
ونصبه لنصب الله فنقول انه حصرت الائمة في اثني عشر وقد مضى منهم احد عشر وهذا الباقي اما ان نقول انه في السرداب او مختف سائر في البلاد مرجح
الفساد بما عرفت بعدم امكان الوصول اليه والاستغناء عنه فلا بد لك من القول بالقياس انتهى واقول كانه يتكلم الناصب ههنا على لسان اولئك
فاسر حيث اتى بما لا يحصى من وساوس الوسواس بها والا فلانه قد حقق في كتب اصول الفقه ان الظن انما يطلق في عرف الشرع على الاعتقاد الراجح الذي
يجوز معه النقيض فيرجع الوهم والشك لتساوي الاعتقادين مع خطورهما بالبال في معان متقابلة كما لا يخفى فيكون ما ذكره الناصب من ان
المراد بالظن في الايات المذكورة الشك والترديد افتراء على الله وعلى عرف الشرع وبهذا ظهر ايضا ان قوله العلم الراجح مما لا محصل له وانما قصد به مثل ذلك
التلبيس الذي لا يروج الا على امثاله المتحيرين لا على من ... واما ثانيا فلانا لو سلمنا ان الايات المذكورة وردت في شان الكفار وعملهم بالظن في عبادة
الاوثان كما اخترعه الناصب فلا يوجب هذا تخصيص الظن بذلك لما تقرر في الاصول من ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب لا يوجب تخصيصه
السبب لا يوجب التخصيص ولو سلم التخصيص فلا نبحث به صحة العمل بالظن الحاصل من القياس من جملة الظنون المعتبرة او خصها الشارع بالاعتبار
لخروجها عن عمومات الايات والاخبار الدالة على نفي مطلق الظن وبالجملة الظن المعتبر في العمل شرعا ما قام الدليل القطعي على اعتباره لا مطلقه ويرشد اليه
ما ذكره ابن قدامة الحنبلي في كتاب المغني حيث قال في مسألة من تيقن الطهارة وشك في الحدث ان غلبة الظن اذا لم تكن مضبوطة بضابط شرعي لا يلتفت
اليها كما لا يلتفت الحاكم الى قول احد المتداعيين اذا غلب على ظنه صدقه بغير دليل انتهى وكون الظن الحاصل من القياس منضبطا معتبرا شرعا اول المسألة بل
هو من قبيل ان بعض الظن اثم وان الظن لا يغني من الحق شيئا فلا بد من اثبات ذلك وللتشابه بالادلة المذكورة اصعب من خرط القتاد كما لا يخفى واما ثالثا فلان
ما ذكره من ان المجتهد لا يعمل بالظن لان العمل بالمظنون واجب والظن في الطريق كما حقق في موضعه مدخول لانه لو تم ذلك لدل على ان المعلوم المقطوع
به وجوب العمل بما غلب على ظن المجتهد هو غير لازم اذ لا يلزم من القطع بوجوب العمل بما غلب على الظن حصول العلم القطعي بالحكم الغالب على الظن ولكن
فيه كلام في الاول فان قيل المراد من العلم بالاحكام الشرعية في تعريف الفقه العلم بوجوب العمل بها قلنا لا يستقيم لانه يؤدي الى فساد الكلام لو لم
العلم بالاحكام الشرعية لا يدل على العلم بوجوب العمل بالاحكام لا مطابقة ولا تضمنا ولا التزاما ولو سلم ان له دلالة على ذلك لكان العلم بوجوب
العمل بالاحكام مستفادا من الادلة الاجمالية في الفقه ومسائله وجب ان يستفاد من الادلة التفصيلية وايضا لو كان الامر كذلك لكان تعبير الفقه
بوجوب العمل يقتضي انحصار الفقه في الواجبات من الامور وليس كذلك لا يقال ان المراد وجوب العمل بوجه ظنه حتى لو ظن انها واجبة علم وجوب
العمل بها بهذا الوجه وان ظن انها مندوبة علم ندب العمل بها لان الدليل غير تام في صورة الوجوب فلا يتحقق العلم به ولو سلم لزم ان يكون المراد بوجوب
العمل بالاحكام الوجوب في الندب والكراهة والاباحة وهذه ظلمات بعضها فوق بعض على ان كون القياس طريقا الى الحكم الشرعي وكون الحكم المظنون منه
مما يجب العمل به شرعا اول المسألة وعين النزاع كما عرفت واما رابعا فلان ما ذكره في معرض المعارضة من قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فهو اقوى
ادلة القوم وتقرير استدلالهم به انه تعالى امر بالاعتبار وهو ماخوذ من العبور وهو المرور يقال عبرت في النهر والمعبر السفينة التي هي الة العبور والموضع
الذي يعبر فيه والعبرة الدمعة التي عبرت من الجفن وعبرت الرؤيا وعبرها اي جاوز بها فثبت بهذه الاستعمالات ان الاعتبار حقيقة في المجاوزة فلا
يكون حقيقة في غيرها دفعا للاشتراك والقياس داخل تحت الامر لانه عبور من حكم الاصل الى الفرع وتجاوز منه اليه واورد عليه المصنف قدس سره في كتاب
النهاية من وجوه الاول انا نمنع كون الاعتبار المجاوزة بل الاتعاظ فانه لا يقال لمستعمل القياس العقلي انه معتبر ويقال للبالغ في تبعة القياس ومعرفة شرائطه
واثبات الاحكام به انه المتفكر في امر معاده انه غير معتبر وقليل الاعتبار ولقوله تعالى ان في ذلك لعبرة والمراد الاتعاظ وقال السعيد من وعظ بغيره اي عبر
والاصل الحقيقة فلا يكون حقيقة في غير الاتعاظ للاشتراك ولم يثبت دليلكم من مثل هذه الادلة بل الترجيح معنا لسبق الفهم الثاني سلمنا انما
ذكرتموه حقيقة لكن شرط الحمل عليها عدم المانع وهو هنا موجود فان تركيب الكلام لا يناسبه فلو قال يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فقيسوا
الذرة على البر كان تركيبا خارجا عن قانون اللغة والعرف وعدلا ركيكا فلا يقع من الشارع الثالث سلمنا عدم المانع من حمله على المجاز لكن ليس الامر فيها
امر بالقياس الشرعي فان كل من استدل بدليل فقد عبر من الدليل الى المدلول فيسمى الاعتبار مشتركا بين الاستدلال بالدليل العقلي القاطع والنص والبراءة
الاصلية والقياس الشرعي وكل منها يخالف الاخر بخصوصه وما به الاشتراك غير ما به الامتياز وغير مستلزم له فاللفظ الدال على ما به الاشتراك غير دال على
خصوصيات احدى الدلالات الثلاث فلا يدل على النوع الذي لا بد انه هو مجموع ما به الاشتراك وما به الامتياز فلا يدل الامر بالاعتبار على القياس الشرعي لا بلفظه ولا بمعناه
لان القدر المشترك بين الانواع انما يوجد عند وجود احدها والامر بالشيء امر بما هو من ضروراته فالامر بادخال الاعتبار في الوجود امر بادخال احد
انواعه فيه وليس تعيين احدها اولى من الباقي لتساوي نسبة القدر المشترك اليها فاما ان لا يجب ثبوت شيء منها وهو باطل لاستلزام الاخلال بالامر
الاخلال بالهيئة فلا يكون التيمم مامورا به او يجب الجميع وهو المراد فيدخل القياس فيه لانا نقول نمنع عدم اولوية بعض الانواع لان الاعتبار المامور به

في الاية لا يمكن ان يكون هو القياس الشرعي فقط والاعتبار معنى الاية يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين الذين هم على الحق وهو معلوم البطلان فوجب
تقدير نوع اخر غيره وهو الاتعاظ فقط وانتم تقولون انه يفيده مع افادة القياس الشرعي فاذن الامر بالاعتبار يستلزم الامر بالاتعاظ ومعنى الاعتبار
حاصل في الاتعاظ في ايجاب الاتعاظ فيحصل ايجاب مسمى الاعتبار من غير حاجة الى ايجاب ساير انواعه الرابع سلمنا ايجاب نوع اخر غير الاتعاظ فههنا
انواع من القياس نحن نوجبها كالمنصوص على علته وقياس تحريم الضرب على تحريم التافيف والاقيسة العقلية والاقيسة في امور الدنيا وتشبيه الفرع
بالاصل في عدم استفادة حكمه الا من النص والاتعاظ والانزجار بالقصص والامثال فظهر انا اثبتنا الاعتبار في صور متعددة فلا يبقى له دلالة على
ايجاب القياس الشرعي لان الاتي بفرد من افراد ما يسمى اعتبارا يكون خارجا عن عهدة الامر الخامس سلمنا اقتضاء اللفظ العموم لكن محال ههنا لان
حمله عليه يفضي الى التناقض فان التسوية بينهما في انه لا يستفاد حكم الفرع الا من النص كما انه في الاصل كذلك نوع اخر من الاعتبار والامر بهذا
الاعتبار ينافي الامر بالاخر فلو حمل على العموم اقتضى الامر بالمتنافيين معا وهو محال ثم ليس اخراج احد القسمين من تحت ظاهر العموم لابقاء الاخر اولى
من العكس وعليكم الترجيح وهو معنا لان تشبيه الفرع بالاصل في انه لا يستفاد حكمه الا من النص عمل بالاحتياط واحتراز عن الظن الذي لا يغني عن الحق
شيئا السادس سلمنا انتفاء التناقض لكنه ليس حجة لانه عام مخصوص فان الرجل لا يكون مامورا بالاعتبار فان عند تعادل الامارات فيما لم ينص الله
عليه بل لا كمقادير الثواب والعقاب واجزاء السموات والارض وفيما عرف حكمه بالاعتبار فان المكلف لا يكون مامورا بعده بالاعتبار الاخر وفيما لو قال لوكيله اعتق
غانما لسواده فليس لوكيله ان يعتق غيره وفيما اذا عدم النص فانه لا يكون مامورا بالقياس وفيما اذا تعارضت الاقيسة السابع سلمنا انه حجة لكن ظنية
لا قطعية لانكم بينتم ان الاعتبار اسم للمجاوزة بالاشتقاق والتوسل به الى تعيين المسمى ظني ومسئلة القياس قطعية فلا يجوز بناءها عليه الثامن سلمنا انه
امر يفيد اليقين لكنه امر والامر لا يفيد التكرار ولا يتناول كل الاوقات التاسع سلمنا انه يتناول الجميع لكنه خطاب مشافهة فيختص بالحاضرين في عصر رسول الله
اجيب عن الاول بانه جعله حقيقة في المجاوزة اولى لقولهم اعتبر فلان فاتعظ فيجعلون الاتعاظ معلولا للاعتبار فيتغايران ولان معنى المجاوزة حاصل
في الاتعاظ فان من لم يستدل بغيره على حاله لا يتعظ فاذا جعل حقيقة في المجاوزة كان حقيقة في الاتعاظ بخصوصه مجازا في غيره او مشتركا وهما خلاف
الاصل وتمنع عدم صدق المعتبر على القايسين لصحة قولنا فلان يعتبر الاشياء العقلية بغيرها انه لا يصدق معتبر على الاطلاق لمن قاس مرة كما لا يقال انه قايس على
الاطلاق لقصر لفظ المعتبر والقايس على المستكثر منهما وانما يصدق نفي المعتبر على القايس غير المتعظ مجاز العدم اتيانه بالمقصود الاصلي وهو العمل للاخرة
كما يقال لغير المتدبر في الايات انه اعمى واصم معنى المجاوزة حاصل في قولنا ان لكم في الانعام لعبرة لافادة النظر في خلقها العلم بصانعها وفيه نظر لمنع اعتبر فاتعظ
نعم يؤكد احدهما بالاخر فيقال اعتبر واتعظ ولا يستلزم التغاير المعنوي فقد يؤكد بنفس اللفظ فالمراد منا ولو سلمنا لكن المفهوم منه في الاية ليس مطلق
المجاوزة بل علة الاتعاظ وذلك لا يصدق في القياس الشرعي قطعا وعن الثاني بتسليم الركة لو نص على صيغة ما قلتم لعدم المناسبة لكن لم قلتم انه لو امر بمطلق
الاعتبار الذي يكون القياس الشرعي احد جزئياته يكون ركيكا كالجواب عن مسئلة بما لا يتناولها يكون باطلا ولو اجاب بما يتناولها وغيرها كان
حسنا وفيه نظر فان المامور به ان كان هو القياس الشرعي انتفت المناسبة بين الكلامين والا فلا نظهر وعن الثالث انه للعموم لان ترتيب الحكم على المسمى
يقتضي تعليل الحكم بالمسمى وهو يقتضي انه علة الامر بالاعتبار هو مجرد كونه اعتبارا فيكون كل اعتبار مامورا به ولصحة استثناء اي اعتبار كان والاستثناء
اخراج ما لولاه لدخل وفيه نظر لمنع تعلق الامر بمطلق الاعتبار بل بالمناسب للكلام السابق وهو الاتعاظ سلمنا لكن نمنع العلية على ما ياتي وقيل يفهم انه
اثبات القياس والاستثناء اخراج ما يصلح دخوله لا ما يجب دخوله وعن الخامس بانه لا يجوز ان يكون المراد منه تشبيه الفرع بالاصل في عدم استفادة حكمه الا من النص
لان الاعتبار المذكور ههنا لا بد من مناسبته لما قبل الاية وبعدها والا جاء الركة واللايق به هو التشبيه في الحكم لا المنع منه والانسان المعني يخربون بيوتهم
بايديهم وايدي المؤمنين فلا تحكموا بهذا الحكم في حق غيرهم الا بنص وارد في حق ذلك الغير وهو معلوم البطلان فيجب حمله على التشبيه في الحكم عملا بعموم اللفظ
ولان المتبادر الى الفهم من لفظ الاعتبار التشبيه في الحكم لا المنع منه كما لو ضرب عبده على ذنب ثم امر الاخر بالاعتبار به فهم منه الامر بالتسوية في الحكم لا الامر بالمنع
وفيه نظر لان الاعتبار المناسب ليس الا الاتعاظ فان اعتبرت المناسبة وجب القصر عليه لا ورود الاشكال ولا يحصل الركة لو قال لا تحكموا الا بنص وارد
في حق ذلك الغير يحصل لو اراد الشرعي وعن السادس بان العام المخصوص حجة وفيه نظر لانه ليس حجة على الجميع وايضا فان دلالته يضعف فيمكن القياس
على محل التخصيص وعن السابع بمنع السؤال في كل الظنيات فلا يختص بهذه المسئلة وفيه نظر لان التعميم لا يقتضي بطلانه سلمنا لكن نمنع التعميم فان
من الظنيات ما هو معلوم على ما تقدم وعن الثامن بانه لما كان امرا بجميع الاقيسة كان متناولا لجميع الاوقات وفيه نظر للمنع من تعميمه على
ما تقدم فان اعتبروا مثل اقتلوا ولما لم يكن الثاني مقتضيا لكل قتل والا لقتل كل انسان كذا الاول سلمنا لكن نمنع تعميم الازمنة وعن التاسع
بالاجماع على عدم الفرق بيننا وبين من شافهه في ذلك انتهى واقول قد وقع في استدلال القايلين بالقياس الذين بنوا على هذا الاساس ما به الاعتبار وفي هذه
المنكرين له بالبناء على صدر الاية وهو قوله تعالى يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين لطيفة تعاقبية وهي ان القايلين بالقياس كانهم في هذا
الاستدلال الساقط بادنى صعوبة في ايدي خصامهم من المؤمنين كانهم وقعوا مصداق قوله تعالى يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فتامل واما
خامسا فلان ما ذكره في تاويل كلام مولانا امير المؤمنين ع مع ظهور بعده جدا لا يجدي لان المصادر استدل على ذلك باجماع اهل البيت اجمع ونحن
نعلم بالضرورة ان مذهب الباقر والصادق والكاظم وابائهم واولادهم عليهم السلام انكار القياس وذمه والمنع من العمل به كما انا نعلم المذاهب المنقولة

عن الشرع

من الشافعي وابي حنيفة وغيرهما وقد بينا سابقا ان اجماع اهل البيت حجة وانما اقتصر الشيعة على ايراد قول امير المؤمنين فقط اكتفاء بالاصل وميلا للاختصار
وقد روى اصحابنا وغيرهم من روايات غيره من الائمة ع ايضا ما هو صريح في المنع من القياس بحيث لا يقبل التاويل فمن ذلك ما رواه سيد المتأخرين
حيدر بن علي العبيدلي الآملي في كتابه الموسوم بجامع الاسرار ومنبع الانوار عن ابي حنيفة وهو انه قال جئت الى حجام بمنى ليحلق راسي فقال لي ادن ميامنك
واستقبل القبلة وسم الله تعالى فتعلمت منه ثلث خصال لم يكن عندي فقلت له مملوك انت ام حر فقال مملوك قلت لمن قال لجعفر بن محمد الصادق ع
قلت شاهد ام غايب قال شاهد فصرت الى بابه واستاذنت عليه فحجبني وجاء قوم من اهل الكوفة فاستاذنوا فاذن لهم فدخلت معهم فلما صرت
عنده قلت له يا ابن رسول الله لو ارسلت الى اهل الكوفة فنهيتهم ان يشتموا اصحاب محمد ص فاني تركت بها اكثر من عشرة الف يشتمونهم فقال
لا يقبلون مني فقلت ومن لا يقبل منك وانت ابن رسول الله ص فقال انت اول من لا يقبل مني دخلت داري بغير اذني وجلست بغير امري وتكلمت
بغير رايي وقد بلغني انك تقول بالقياس قلت نعم به اقول قال ويحك يا نعمان اول من قاس ابليس حين امره بالسجود لادم ع فابى وقال خلقتني الله تعالى
من نار وخلقته من طين ايما اكبر يا نعمان القتل او الزنا قلت القتل قال فلم جعل الله تعالى في القتل شاهدين وفي الزنا اربعة ايقاس لك هذا
قلت لا قال فايما اكبر البول او المني قلت البول قال فلم امر الله تعالى في البول بالوضوء وفي المني بالغسل ايقاس لك هذا قلت لا قال فايما اكبر الصلوة او
الصيام قلت الصلوة قال فلم وجب على الحايض ان تقضي الصوم ولا تقضي الصلوة ايقاس لك هذا قلت لا قال فايهما اضعف المراة ام الرجل قلت
المراة قال فلم جعل الله تعالى في الميراث للرجل سهمين وللمراة سهم ايقاس لك هذا قلت لا قال فبم حكم الله تعالى فيمن سرق عشرة دراهم بالقطع واذا قطع الرجل يدها
فيه جعل عليها خمسة الف درهم ايقاس لك هذا قلت لا قال وقد بلغني انك تفسر اية من كتاب الله عز وجل هي لتسئلن يومئذ عن النعيم انه الطعام
الطيب والماء البارد في اليوم الصايف قلت نعم قال لو دعاك رجل واطعمك طعاما طيبا وسقاك ماء باردا ثم امتن عليك به ما كنت تنسبه قلت
الى البخل قال افيبخل الله تعالى قلت فما هو قال حبنا اهل البيت هذا اخره وقد روى الدميري الشافعي ذلك في حيوة الحيوان ثم اجاب عن بعض اسولة الامام ع
ثم ان الزنا لا يقبل فيه الا اربعة طلبا للستر والحايض لا تقضي الصلوة دفعا للمشقة لان الصلوة يتكرر في اليوم والليلة خمس مرات بخلاف الصوم فانه
في السنة مرة انتهى واقول من البين ان غرض الامام ع من القاء تلك الاسولة الى ابي حنيفة انما كان تعجيزه وتنبيهه على ان الراي والقياس غير صالح
لان يكون مدركا للاحكام الشرعية ولم يكن غرضه ع ان تلك الاحكام خالية عن العلل حتى يجاب عنها بذكر العلل على ان تلك العلل مما لم يعرف الا منهم
عليهم السلام ولو كان امرا ظاهرا يعرفه الدميري واضرابه من غير احتياج الى اعلام احد من الائمة الاعلام ع لما عجز ابو حنيفة رئيس القوم في ذلك المقام ولما
وقع في مضيق الافحام واما سادسا فلان ما ذكره من ان ما نقل الخصم من قول ابي بكر على حجية القياس هو قوله اقول في الكلالة برايي حاول الاحتجاج
على نفي ذلك بظهوره من قوله على سبيل الالزام والا فقد رده في كتاب النهاية الاحتجاج المذكور بان قول ابي بكر اقول في الكلالة برايي ليس من القياس فافهم
على ان الغزالي في المنخول نقل الاستدلال بذلك على ابطال القياس ايضا حيث قال ان الذين زعموا ان في الشرع ما يدل على رده تمسكوا بقوله تعالى ان بعض
الظن اثم وبقول ابي بكر اي سماء تظلني واي ارض تقلني اذا حكمت على القران برايي انتهى ويمكن ان يقال انه لما شاع استعمال الراي في القياس فالظاهر ان
يكون مراد ابي بكر بذلك الكلام ايضا الاحتراز عن استعمال الراي في القران باثبات المعنى بمجرد الظن الضعيف والاحتمال السخيف كما بني عليه القياس ويؤيد
هذا ما نقل صاحب الاتقان عن البيهقي في تفسيره قوله ص من تكلم في القران برايه فقد اخطأ حيث قال المراد بالراي الذي يغلب من غير دليل قام
عليه انتهى فلا يتوجه عدم المناسبة الذي توهمه الناصب كما لا يخفى واما سابعا فلان ما ذكره من انه لو كان المنع عن القياس فمدفوع بانه ان اراد بالاستمرار
والاجماع اجماع جميع المسلمين في ساير الازمنة بالمنع من القياس واستمراره منهم فالمص لم يدع ذلك حتى يكون مخالفته مستبعدا من الفقهاء الاربعة و
ان اراد اجماع اهل البيت عليهم السلام واستمراره منهم كما ادعاه المص فهذا لا يوجب بعد وقوع المخالفة منهم لهم عليهم السلام وليس هذا اول قارورة
كسرت في الاسلام وكيف لا يخالفونهم مع ان القياس اصل ما بنوا عليه خلافة خلفائهم الثلثة حتى نقل الكرماني شارح البخاري في باب خوخة المساجد
عن الخطابي انه قال لا اعلم في اثبات القياس اقوى من اجماع الصحابة على استخلاف ابي بكر مستدلين في ذلك باستخلافه ص اياه في اعظم امور الدين
وهو الصلوة فقاسوا عليها ساير الامور انتهى وايضا القياس مما جعله القاصرون عن درجة الاجتهاد ذريعة الى عدم توقفهم في جواب المسايل
الفقهية وسببا لعدم ظهور جهلهم ونقصانهم على المقلدة والعوام ولتبقى رياستهم المحبوبة لهم فيما بين الانام فلهذه المصلحة اجمعوا على عبادته
من غير مبالاة بمخالفة الرسول ص واهل بيته عليهم السلام ويؤيد هذا ما روي في النهاية والمحصول عن عمر انه قال اياكم واصحاب الراي فانهم اعداء السنن
اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا بالراي فضلوا واضلوا انتهى واما ثامنا فلان ما ذكره من انه لا نزاع لاحد من العلماء المشهورين
ولا الائمة المجتهدين في جواز العمل بالقياس مكذوب فان الشيخ ابا محمد علي بن احمد بن حزم الاندلسي من العلماء المشهورين والائمة المجتهدين من اهل السنة فانه
قد انكر العمل بالقياس انكارا بليغا ولا باس بنقل كلامه في هذه المقالة وان ادى الى الاطالة لانها في معرض الجحود وقيام الحجة بشهادة الخصم اوكد وان
تعدد فيه الشهود فنقول قال في مسايل الاصول من كتاب المحلى ولا يحل القول بالقياس في الدين ولا بالراي لان امر الله تعالى بالرد عند التنازع الى كتابه
والى رسوله ص قد صح فمن رد الى قياس والى تعليل يدعيه او الى راي فقد خالف امر الله تعالى المعلق بالايمان ورد الى غير من امر الله تعالى بالرد اليه وفي هذا ما
فيه قال ابو محمد وقول الله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء وقوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم ابطال للقياس وللراي لانه لا يختلف اهل القياس والراي في

متمسكين بهما على بطلان الراي ... الناصبي ... وكانوا ينهون عن القول بالقياس

انه لا يجوز استعمالها ما دام يوجد نص وقد شهد الله تعالى بان النص لم يفرط فيه شيئا وان رسوله صلى الله عليه وآله وسلم قد بين للناس كل ما نزل اليهم وان الدين قد كمل فصح ان النص قد استوفى جميع الدين فاذ ذلك كذلك فلا حاجة باحد الى قياس ولا الى رأيه ولا الى رأي غيره ونسأل من قال بالقياس هل كل قياس قاسه قائس حق ام منه حق ومنه باطل فان قال كل قياس حق احال لان المقاييس تتعارض ويبطل بعضها بعضا ومن المحال ان يكون الشيء وضده من التحليل والتحريم حقا معا وليس هذا مكان نسخ ولا تخصيص كالاخبار المتعارضة التي ينسخ بعضها بعضا وان قال بل منها حق ومنها باطل قيل له فعرفنا بماذا يعرف القياس الصحيح من الفاسد ولا سبيل لهم الى وجود دليل على تصحيح الصحيح من القياس من الباطل منه فقد بطل كله وصار دعوى بلا برهان فان ادعوا ان القياس قد امر الله عز وجل به سئلوا اين وجدوا ذلك فان قالوا قال الله عز وجل فاعتبروا يا اولي الابصار قيل لهم ان الاعتبار ليس هو في كلام العرب الذي نزل به القران الا التعجب قال عز وجل وان لكم في الانعام لعبرة اي لعجبا وقال الله تعالى لقد كان في قصصهم عبرة اي عجب ومن الباطل ان يكون معنى الاعتبار القياس ويقول قيسوا ثم لا يبين ماذا نقيس ولا كيف نقيس ولا على ماذا نقيس هذا ما لا سبيل اليه لانه ليس في وسع احد ان يعلم شيئا من الدين الا بتعليم الله تعالى له اياه على لسان رسوله وقد قال تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها فان ذكروا احاديث وايات فيها تشبيه شيء بشيء وان الله تعالى قضى وحكم بامر كذا من اجل امر كذا قلنا لهم كل ما قاله الله عز وجل ورسوله من ذلك فهو حق لا يحل لاحد خلافه وهو نص به نقول وكل ما تريدون انتم ان تشبهوه في الدين او ان تعللوه مما لم ينص عليه الله تعالى به فهو باطل وهذا ابطل عليهم تمويههم بذكرهم جزاء الصيد وأرأيت لو تمضمضت ومن اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل وكل اية وحديث موهوا بايراده وموضع ذلك حجة عليهم على ما قد بيناه في كتاب النبذ قال ابو محمد وقد عارضناهم في كل قياس قاسوه بقياس مثله واوضح منه على اصولهم لنريهم فساد القياس جملة فرامتهم يموهون بان قالوا انتم اذا تبطلون القياس بالقياس وهذا منكم رجوع الى القياس واحتجاج به وانتم في ذلك بمنزلة المحتج بحجة العقل ليبطل حجة العقل وبدليل من النظر ليبطل به النظر قال ابو محمد قلنا هذا شغب سهل الفساد ولله الحمد ونحن لم نحتج بالقياس في ابطال القياس ومعاذ الله من هذا لكن اريناكم ان اصلكم الذي اثبتموه من تصحيح القياس يشهد بفساد قياساتكم ولا قول اظهر بطلانا من قول من كذب نفسه بنفسه وقد نص الله تعالى على هذا فقال وقالت اليهود والنصارى نحن ابناء الله واحباؤه قل فلم يعذبكم بذنوبكم فليس هذا تصحيحا لقولهم انهم ابناء الله واحباؤه ولكن الزاما لهم ما يفسد به قولهم ولسنا في ذلك كمن ذكرتم ممن يحتج في ابطال حجة العقل لان فاعل ذلك يصحح القضية العقلية التي يحتج بها فظهر تناقضه من قرب ولا حجة له غيرها فقد ظهر بطلان قوله واما انتم فلم نحتج قط في ابطال القياس بقياس نصححه لكن نبطل القياس بالنصوص وببراهين العقل ثم نزيد بيانا في فساده منه نفسه بان نرى تناقضه جملة فقط والقياس الذي نعارض به قياسكم نحن نقر بفساده وبفساد قياسكم الذي هو مثله او اضعف منه كما نحتج على كل مقالة من معتزلة ورافضة ومرجئة وخوارج ويهود ونصارى ودهرية من اقوالهم التي يشهدون بصحتها فنريهم تفاسدها وتناقضها وانتم تحتجون معنا عليهم بذلك ولسنا نحن ولا انتم ممن يقر بتلك الاقوال التي نحتج عليهم منها بل هي عندنا في غاية البطلان والفساد كاحتجاجنا على اليهود والنصارى من كتبهم التي بايديهم ونحن لا نصححها بل نقول انها محرفة مبدلة لكن لنريهم تناقض اصولهم وفروعهم لا سيما وجميع اصحاب القياس مختلفون في قياساتهم لا تكاد توجد مسألة الا وكل طائفة منهم تأتي بقياس يدعي صحته تعارض به قياس الاخرين وهم كلهم مقرون مجمعون على انه ليس كل قياس صحيحا ولا كل رأي حقا فقلنا لهم هاتوا حد القياس الصحيح والرأي الصحيح الذي يتميزان به من القياس الفاسد والرأي الفاسد وهاتوا حد العلة الصحيحة التي لا تقيسون الا عليها من العلة الفاسدة فلجلجوا وبالله تعالى التوفيق قال ابو محمد وهذا مكان ان لزم عليهم فيه ظهر فساد قولهم جملة ولم يكن لهم الى الجواب فيه سبيل ابدا وبالله التوفيق فان اتوا في شيء من ذلك بنص قلنا النص حق والذي تريدون انتم اضافته الى النص باطل وفي ذلك خولفتم فان ادعوا ان الصحابة رضي الله عنهم اجمعوا على القول بالقياس قيل لهم كذبتم بل الحق انهم اجمعوا على ابطاله برهان كذبهم انهم لا سبيل لهم الى وجود حديث عن احد من الصحابة رضي الله عنهم انه اطلق الامر بالقول بالقياس ابدا الا في الرسالة المكذوبة الموضوعة على عمر رضي الله عنه فان فيها واعرف الاشباه والامثال وقس الامور وهذه الرسالة لم يروها الا عبد الملك بن الوليد بن معدان عن ابيه وهو ساقط بلا خلاف وابوه اسقط منه او من هو مثله في السقوط فكيف وفي هذه الرسالة نفسها اشياء خالفوا فيها عمر منها قوله فيها والمسلمون عدول بعضهم على بعض الا مجلودا في حد او ظنينا في ولاء او نسب وهم لا يقولون بهذا يعني جميع الحاضرين من اصحاب القياس حنفيهم وشافعيهم فان كان قول عمر لو صح في تلك الرسالة في القياس حجة فقوله في ان المسلمين عدول كلهم الا مجلودا في حد حجة وان لم يكن قوله في ذلك حجة فليس قوله في القياس حجة لو صح فكيف ولم يصح اما برهان صحة قولنا في اجماع الصحابة رضي الله عنهم فانهم مصدقون بالقران وفيه اليوم اكملت لكم دينكم وفيه فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الاخر فمن الباطل المحال ان يكون الصحابة رضي الله عنهم يعلمون هذا ويؤمنون به ثم يردون عند التنازع الى قياس او رأي هذا ما لا يظنه بهم ذو عقل فكيف وقد ثبت عن الصديق رضي الله عنه انه قال اي ارض تقلني واي سماء تظلني ان قلت في اية من كتاب الله برأيي او بما لا اعلم وصح عن الفاروق رضي الله عنه انه قال اتهموا الرأي على الدين وان الرأي منا هو الظن والتكلف وعن عثمان رضي الله عنه في فتيا افتى بها انما كان رأيا رأيته فمن شاء اخذه ومن شاء تركه وعن علي رضي الله عنه لو كان الدين بالرأي لكان اسفل الخف اولى بالمسح من اعلاه وعن سهل بن حنيف رضي الله عنه انه قال يا ايها الناس اتهموا رأيكم على دينكم وعن ابن عباس رضي الله عنه من قال في القران برأيه فليتبوأ مقعده من جهنم وعن ابن مسعود رضي الله عنه سأقول فيها بجهد رأيي فان كان صوابا فمن الله عز وجل وحده وان كان خطأ فمني ومن الشيطان والله ورسوله بريئان وعن معاذ بن جبل في حديث يبتدع كلاما ليس من كتاب الله عز وجل ولا من سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فاياكم واياه فانه بدعة وضلالة ونعلق هذا النحو كل ما روي عن بعض الصحابة رضي الله عنهم لا على انه الزام ولا انه حق لكن اشارة بعفو او صلح او تبرع فقط لا على سبيل الايجاب

على بعض

وحديث معاذ الذي فيه اجتهد رأيي ولا آلو لا يصح لانه لم يروه الا الحرث بن عمرو وهو مجهول لا يدرى من هو عن رجال من اهل حمص لم يسمهم عن معاذ وقد
تقصينا اسانيد هذه الاحاديث كلها في كتبنا المذكورة والله تعالى الموفق نا احمد بن قاسم نا ابو قاسم بن محمد بن قاسم نا جدي قاسم بن اصبغ نا محمد بن اسمعيل الترمذي
نا نعيم بن حماد نا عبد الله بن المبارك نا عيسى بن يونس عن ابي اسحق الشيباني عن حريز بن عثمان عن عبد الرحمن بن جبير بن نفير عن ابيه عن عوف بن مالك الاشجعي
قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله تفترق امتي على بضع وسبعين فرقة اعظمها فتنة على امتي قوم يقيسون الامور برايهم فيحلون الحرام ويحرمون الحلال قال ابو محمد والشريعة
كلها اما فرض يعصي من تركه واما حرام يعصي من فعله واما مباح لا يعصي من فعله ولا من تركه وهذا المباح ينقسم ثلاثة اقسام اما مندوب اليه يؤجر من
فعله ولا يعصي من تركه واما مكروه يؤجر من تركه ولا يعصي من فعله واما مطلق لا يؤجر من فعله ولا من تركه ولا يعصي من فعله ولا من تركه وقال الله
عز وجل خلق لكم ما في الارض جميعا وقال تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم فصح ان كل شيء حلال الا ما فصل تحريمه في القرآن والسنة نا عبد الله بن يوسف نا
احمد بن فتح نا عبد الوهاب بن عيسى نا احمد بن محمد نا احمد بن علي نا مسلم بن الحجاج حدثني زهير بن حرب نا يزيد بن هرون نا الربيع بن مسلم القرشي عن محمد بن زياد
عن ابي هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وآله خطب فقال ايها الناس ان الله قد فرض عليكم الحج فحجوا فقال رجل اكل عام يا رسول الله فسكت حتى اعادها ثلثا فقال
رسول الله صلى الله عليه وآله لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم ذروني ما تركتكم فانما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على انبيائهم فاذا امرتكم بشيء فأتوا
منه ما استطعتم واذا نهيتكم عن شيء فدعوه قال ابو محمد فجمع هذا الحديث جميع احكام الدين اولها عن آخرها ففيه ان ما سكت عنه النبي صلى الله عليه وآله فلم يأمر به ولا نهى عنه فهو
مباح وليس حراما ولا فرضا وان ما امر به فهو فرض وما نهى عنه فهو حرام وان ما امرنا به فانما يلزمنا منه ما نستطيع فقط وان يفعل مرة واحدة يؤدي
ما لزمنا ولا يلزمنا تكراره فاي حاجة باحد الى قياس او راي مع هذا البيان الواضح والحمد لله على عظيم نعمه فان قال قائل منهم لا يجوز ابطال القول
بالقياس الا حتى توجدونا تحريم القول به نصا في القرآن قلنا لهم قد وجدناكم البرهان نصا بذلك بان لا يرد التنازع الا الى القرآن والسنة فقط وقال
تعالى اتبعوا ما انزل اليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه اولياء وقال تعالى اتبعوا ما انزل اليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه اولياء وقال تعالى فلا تضربوا لله
الامثال ان الله يعلم وانتم لا تعلمون فبطل القياس ضرب الامثال في دين الله تعالى ثم يقال لهم ان عارضكم الروافض بمثل هذا فقالوا لكم لا يجوز القول
بابطال الالهام ولا بابطال اتباع الامام الا حتى توجدونا تحريم ذلك نصا وقال لكم ذلك اهل كل مقالة في تقليدها انسانا بعينه بماذا تنفصلون
فالحق انه لا يحل ان يقال على الله تعالى انه حرم واحل او اوجب الا بنص وفقط وبالله تعالى التوفيق واما ثانيا فلان ما ذكره من انه لا شك في وجوب العمل
بالقياس لان الضرورة داعية اليه قد علم بطلانه مما سبق من كلام ابن حزم حيث قال شهد الله تعالى بقوله ما فرطنا في الكتاب من شيء وقوله تعالى
اليوم اكملت لكم دينكم بان النص لم يفرط فيه شيئا وان رسول الله صلى الله عليه وآله قد بين للناس كل ما نزل اليهم وان الدين قد كمل فصح ان النص قد استوفى
جميع الدين فاذ ذلك كذلك فلا حاجة باحد الى قياس او راي وبالجملة جزئيات الحوادث وان كانت غير متناهية لكن كلياتها وعناوينها متناهية يمكن
التنصيص عليها فلا يلزم قصور الكتاب والسنة عن بيان مصالح العباد واما ما استشكل به من تحقق بعض الحيوانات في زمان ولا يكون نوع ذلك الحيوان
في زمان سابق فهذا احتمال بعيد وامر نادر اخذه مما سمعه عن المورخين من تولد البغل في زمان السلطان المؤيد فريدون ولا يلزم من تعذر معرفة
مثل هذا النادر ولو فرض حدوث مثله في زماننا اخلال بمصالح العباد لغاية الامر التوقف عن كل محمه استعمال جلده ونحو ذلك كما مر رواية عن عمر بن
الخطاب انه كتب الى شريح وهو قاض من قبله اقض بما في كتاب الله فان جاءك ما ليس فيه فاقض بما في سنة رسول الله صلى الله عليه وآله فان جاءك ما ليس فيها
فاقض بما اجمع عليه اهل العلم فان لم تجد فلا عليك ان لا تقضي انتهى على انا لا نسلم ان الانبياء مامورون بتبيين الحكم في كل جزئي لامكان ان يقال انهم
مكلفون بما يقدرون على تبليغه وما وقع في زمانهم وهذا المنع مما اشار اليه الشارح العضد وايضا كما جاز وجود حيوان لا يكون نوعه موجودا في الزمان
السابق جاز ان يكون لذلك الحيوان اوصاف وصفات لا يجري القياس في اثبات حكمه فيصير القياس ايضا قاصرا وامكان هذا لا يمنع البتة والاصوب
في دفع الاشكال ان الله تعالى نصب الائمة الاثني عشر عليهم السلام بعد نبيه صلى الله عليه وآله حججا على الخلق ومبينا لاحكامهم ومصالحهم كما يدل عليه ما سبق من نزول
قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي الاية في يوم الغدير عند نصب امير المؤمنين عليه السلام للخلافة وقد وقع الوفاء بالبيان عن احد عشر منهم
كانوا ظاهرين غير مختفين عن الناس وغيبة الامام الثاني عشر انما كان خوفا من الامة فاذا حرموا عن تعليم بعض احكام الشريعة التي قد فرض الله
على عباده الاخذ منه كان ذلك وبال امرهم وجزاء بما كانوا يعملون فلا قصور للشرع في ذلك ولا يلزم من عدم الوصول الى تحقيق بعض احكام الشريعة عن
الامام الاستغناء عن وجوده واستقلال تشريع الاحكام وسلوك سبيل الامامة من سالكة الخطأ والطغيان كالقياس والاستحسان وبالجملة نحن معشر
الامامية نوجب السلطان القاهر وقد وجد لكن الامة قد اخطأت في اخافته فاللطف الذي يجب عليه تعالى قد فعله والذي يجب على الامام من
ما كلف به فقد فعله والامة تركت ما وجب عليها وهو الانقياد لاوامره وانزجار المكلفين يحصل مع اختفائه لان كل واحد من العصاة يجوز ظهوره في تلك
الحال فينزجر بذلك عن الاقدام على المعصية وهو كاف في اللطفية وعدم الاستغناء وايضا قد صرح العضد الايجي في شرح المختصر وابن همام الحنفي في كتاب
التحرير بعدم جريان القياس في جميع الاحكام الشرعية قال الشارح العضد قد اختلف في جريان القياس في جميع الاحكام الشرعية والمختار نفيه لنا انه ثبت
في الاحكام ما لا يعقل معناه كضرب الدية على العاقلة واجراء القياس في مثله متعذر لما علمت ان القياس فرع تعقل المعنى المعلل به الحكم في الاصل
لنا ايضا انه قد تبين امتناع القياس في الاسباب والشروط وقد علمت ان كون الشيء سببا وشرطا من الاحكام الشرعية فهذه جملة من احكام الشرع

لا يجري فيها القياس انتهى فنقول اذا فرضنا وقوع حادثة من باب الحدود والديات والشروط والاسباب ولم يتفق حكمه في الكتاب والسنة والاجماع فاما ان يقول الناصب بجريان القياس فيه بعد خلاف المذهب المختار لجمهور اصحابه واما ان يقول بعدم الجريان فيلزم قصور الشرع عن مصالح العباد فلا بد له من ترك متابعة اولى من قاس والتماس اجتماع الناس على موالاة امام الجنة والناس ليبيّنوا لو ظهور بركات تلك الانفاس ويزول عنهم غياهب الشبهة والالتباس لكن شتان بين ذلك وبين الاهواس الذي فيها لم الخناس الذي يوسوس في صدور الناس فانما الطبنا في هذا المقام ارغاما للشيطان الرجيم واعلاء عن جلالة الدين ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم **قال** المصنف رفع الله درجته البحث التاسع في الاستحسان ذهبت الامامية وجماعة تابعوهم الى المنع من العمل بالاستحسان وخالف فيه الحنفية وهو خطا لان الاحكام خفية ايضا وربما كان الشيء مصلحة عند الله ويخفى عنا وجه المصلحة فيه كعدد الركعات ومقادير الحدود وغير ذلك فان القول بذلك تقديم بين يدي الله ورسوله وقد قال الله تعالى ولا تقدموا بين يدي الله ورسوله ويحكم بغير ما انزل الله وقد قال الله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون واكد ذلك في اية اخرى بقوله ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الظالمون واكد ثالثة في ثالثة فقال ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون كل ذلك لعلمه تعالى بخروج عباده عن طاعته وعدم امتثال اوامره انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول الاستحسان من الدلائل الغير المتفق عليها وذهب الى جواز العمل به ابو حنيفة وما ذكر من الدليل على بطلان الاستحسان ان الاحكام خفية والمصالح التي يبنى عليها الاحكام ايضا خفية فنقول ان اراد ان كل الاحكام حاله كذلك فهذا ينافي ما سبق من مذهبه من وجه بعض الاحكام والجهة الحسنة فيه ضروري معلوم بالبديهة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار وان اراد ان بعض الاحكام كذلك فلا يجوز العمل بالاستحسان في ذلك البعض واما ما ذكر ان القول بذلك من باب التقديم بين يدي الله ورسوله فذلك غير وارد لان العامل بالاستحسان لا يأخذ الاستحسان من العقل بل من الشرع فلا يكون تقديما بين يدي الله ورسوله ولا يكون حكما بخلاف ما انزل الله فاولئك هم الكافرون انتهى **واقول** لا يخفى ان بناء كلام المصنف في ابطال الاستحسان على تفسيرهم اياه تارة بانه مذهب بلا دليل عليه واخرى بانه معنى خفي تضيق العبارة عنه وبالنظر الى هذين المعنيين ايضا رد عليه الشافعي بقوله من استحسن فقد شرع وقال الغزالي في المنخول ان المعنى الاول كفر من قائله وممن يجوز التمسك بلا حاجة الى دليل والمعنى الثاني هوس فان معاني الشرع اذا لاحت في العقول انطلقت الالسن بالتعبير عنها فما لا عبارة عنه لا يعقل انتهى كلامه وبدل على ارادة ابي حنيفة لاحد هذين المعنيين المتقاربين دون ما تكلف له بعض المتأخرين من اصحابه ما سيجيء من الفرع العجيب الذي سماه استحسانا حيث قال يجب الحد على من شهد عليه اربعة بالزنا في اربع زوايا كل يشهد على زاوية وقال لعله كان يزحف بزنية واحدة في الزوايا قال الغزالي واي استحسان في سفك دم مسلم بمثل هذا الخيال مع انه لو خصص كل واحد شهادته بزمان وتفاوتت الازمنة واحتمل استدامة الزنا لا حدّ فكذلك غلب في العرف من شغل زوايا البيت بزناء واحد انتهى وعلى هذا يضمحل جميع ما ذكره الناصب في دفع الابطال واما ما ذكره من الترديد فمردود ايضا بانا نختار الشق الثاني ونقول قد ثبت ان ابا حنيفة لم يكن يعمل في استحسانه بالحسن والقبح العقليين حتى يعتد عند الشيعة بل كان يعمل ببديهته وهم يجد بهنه عقله كما يدل عليه ما سبق من تفسير الاستحسان واما ما ذكره من ان العامل بالاستحسان لا يأخذ الاستحسان من العقل بل من الشرع ففيه انه لو كان كذلك لما ورد عليه الشافعي بقوله من استحسن فقد شرع ومعناه على ما في شرح العضدي على اصول ابن الحاجب ان من اثبت حكما بانه مستحسن عنده من غير دليل من قبل الشارع فهو كفر او كبيرة انتهى وهذا الرد بهذا المعنى صريح في ان ابا حنيفة بنى ذلك على استحسان الطبع دون العقل والشرع رغما لهذا الناصب الذي ضاق له الذرع وابتلى من العصبية بالبرسام والصرع واختل كلامه في الاصل والفرع **قال** المصنف رفع الله درجته البحث العاشر في الاجتهاد ذهبت الامامية وجماعة تابعوهم الى ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن متعبدا بالاجتهاد في شيء من الاحكام خلافا للجمهور لقوله تعالى وان احكم بينهم بما انزل الله ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي ولانه لو كان مجتهدا في الاحكام لجاز لنا مخالفته للاجماع على ان حكم الاجتهاد ذلك ومخالفته حرام بالاجماع ولان الاجتهاد قد يخطئ والخطاء من النبي عند نا محال على ما تقدم في العصمة خلافا لهم ولانه لو كان متعبدا بالاجتهاد لما اخر الاجوبة عن المسائل الواردة عليه حتى ياتيه الوحي لانه تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو محال ولانه لو كان متعبدا بالاجتهاد لزم ان يكون مرتكبا للحرام والتالي باطل فالمقدم مثله وبيان الملازمة ان الاجتهاد يفيد الظن والوحي يفيد القطع والقادر على الدليل القطعي يحرم عليه الرجوع الى الظني بالاجماع ولانه لو كان متعبدا بالاجتهاد لنقل لانه من احكام الشريعة ومن الادلة العامة ولانه لو كان متعبدا بالاجتهاد لنقل اجتهاده في كثير من المسائل والتالي باطل فالمقدم مثله انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول ذهب علماء السنة الى ان النبي كان يجوز له الاجتهاد في بعض الاحكام وذلك لكونه قادرا على الاستنباط من احكام الله تعالى ولا مانع له من ذلك واستدل هذا على عدم جوازه بوجوه الاول بالايات الدالة على وجوب الحكم بما انزل الله تعالى وبعدم النطق عن الهوى وبعدم جواز التبديل الا عن عند نفسه والجواب ان الايات لا تدل على عدم جواز الاجتهاد لان المجتهد يحكم بما انزل الله لان حكم الله اما صريح او مستنبط مما صرح به والاجتهاد من هذا القسم فهو حكم الله الثاني عدم جواز مخالفته مع الاجماع على جواز مخالفة المجتهد والجواب ان هذا الجواز في مجتهد لا يكون صاحب الشرع فان ما حصل من الاجتهاد وهو النص فكيف يجوز مخالفته الثالث جواز الخطاء على المجتهد بخلافه عليه الصلوة والسلام والجواب ما سبق ان هذا في مجتهد لا يكون قوله نصا ومن كان قوله نصا فلا يجوز ان يحكم عليه بالخطا الرابع تاخير الاجوبة من المسائل فلا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة والجواب بما يكون التاخير لعدم حصول شرائط الاجتهاد والاشتغال بغيره من

الشواغل الدنيوية ومن هذا لا لزم في القول بعدم الاجتهاد للزوم تركه الوحي عند السؤال عدم جواز التاخير والا لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة
ولو جاز في الوحي جاز في الاجتهاد والخامس لزوم ارتكاب المحرم لقدرته على اليقين عن الوحي فالاقتصار على الظن حرام عليه والجواب منع [illegible] الاجتهاد
الظن وهذا في غيره من المجتهدين فلا يكون مقتصرا على الظن فيندفع المحذور والسادس لو اجتهد لنقل لانه من احكام الشريعة والجواب انه منقول وكذا
يعد بدليل على عدم دخوله في مطلق الاجتهاد او النص السابع لو اجتهد لنقل اجتهاده في كثير من المسائل ولم ينقل والجواب انه مجتهد انه داخل في النصوص
مذكور في محله عليه السلام انتهى **واقول** فيه نظر من وجوه اما اولا فلان قوله قادر على الاستنباط من احكام الله تعالى مما لا محصل له وانما الاحكام
يستنبط من غيرها واما ثانيا فلان قوله ولا مانع له من ذلك ثم اذ رب فضيلة يترك لمانع كما انه ترك تعلم فضيلة الخط لئلا يقول الطاعن
انه ينقل من كتب الاولين فجاز ان يترك الاجتهاد لئلا يقول الطاعن انه لو اوحي لما اجتهد واما ثالثا فلان ما ذكره في الجواب عن الاول فاسد
لفظا فلانه لا محصل لقوله ومستنبط مما صرح به عدم له لقوله ما صرح به فافهم واما معنى فلان كون الاجتهاد الذي وقع الاختلاف في نفيه
واثباته هو الاستنباط مما صرح به تعالى غير مسلم اذ الكلام في انه هل يجوز للنبي ص ان يجتهد برايه من تلقاء نفسه عند عدم الوحي الصريح والخفي او لا
واما فهمه عليه السلام الحكم مما صرح به تعالى فلا يسمى اجتهادا ولو سمي به يكون خارجا عن محل النزاع على ان هذا الجواب لا يصير جوابا عن الاية اشار
كما لا يخفى لان الحكم المستنبط من الوحي بالاجتهاد لا يسمى وحيا والا لزم صحة ان يقال المجتهدون من امته لا ينطقون عن الهوى ان هو الا وحي يوحى
وهو ظاهر البطلان لان الغرض من الاية ان كلامه تعالى عرشا بيه لريب ليس كلام المجتهد كذلك وايضا يلزم جواز التنافي والتناقض على الوحي
حسب اختلاف المجتهدين في الاحكام وهو ظاهر البطلان نعم الوحي هو الامر بالاجتهاد وعند عدم النص ودون الحكم الحاصل بالاجتهاد والكلام فيه
واما رابعا فلان ما ذكره في الجواب عن الدليل الثاني من انه في مجتهد لا يكون صاحب الشرع فهذا تخصيص من خواص خبر انه فان الاجتهاد اصطلاحا هو
استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي وصرح الشارح العضد هنهنا بان المجتهد فيه حكم ظني شرعي عليه دليل ولم يفرقوا بين اجتهاد الرسول
وغيره في جواز المخالفة ولا في حقيقة الاجتهاد واما ما ذكره من ان ما حصل بالاجتهاد هو النص فكيف يجوز مخالفته ففيه انه ان اراد ان ما حصل من
اجتهاد النبي ص قول منصوص لا يحتمل غير ما يفهم منه فهو لا يفيد كما لا يخفى وان اراد انه قاطع فغير مسلم لان المفروض انه لم يحصل من الوحي وفي نفس الامر
حصل بالاجتهاد والظن وعلى تقدير الاجتهاد لا يعلم النبي ص الحكم قطعا فكيف يحصل لغيره العلم به حتى لا يجوز خلافه ولو قيل ان اجتهاده عليه السلام
يؤدي الى القطع بخلاف اجتهاد غيره كان هذا اصطلاحا جديدا يوجب جعل النزاع لفظيا وفيه ما فيه وبما ذكرنا في دفع هذا الجواب تضح فساد ما ذكره
في الجواب عن الدليل الثالث ايضا فتامل واما خامسا فلان ما ذكره في الجواب عن الدليل الرابع من انه ربما يكون التاخير لعدم حصول شرائط الاجتهاد
آه مدخول بان المأخوذ في كلام المص قدس سره انه ص كان يؤخر جواب المسائل الى نزول الوحي بمعنى انه بعد التاخير كان يجيب بان الوحي نزل بكذا فلو كان
جواب بعض المسائل بالاجتهاد لما اطرد التاخير في الجواب على ذلك الوجه وايضا التاخير في جواب المسائل كان كثير الوقوع وكان اكثر الحوادث عنده في
مسجد المدينة شرفها الله تعالى من غير اشتغال بامر دنياوي مهم من جواب سؤال المسترشدين فاحتمال كون التاخير لاجل ما ذكر انما يجري في النادر والكلام
في الكثير الشائع والحاصل ان الشائع المستفيض من حاله ص عند سؤال ما كان يؤخر الجواب عنه انه كان بعد التاخير يأتي بالوحي من الله تعالى وما كان
يرتب القياس الفقهي فليس لما ذكره الناصب من الاحتمال مجال اصلا كما لا يخفى واما ما زعمه من ان ما ذكره المص في تاخير الاجتهاد من لزوم تاخير البيان
عن وقت الحاجة لازم في تاخير الوحي مردود بان تاخير الوحي بما جاز على الله تعالى لمصلحة كابتلاء القوم او غضبه عليهم او لانه لا يجب عليه شيء على قواعد
الاشعري بخلاف تاخير النبي ص في اجتهاده لجواب مسائل الامة فانه لا يصح تعليله بشيء من ذلك كما لا يخفى ولو كان واجبا على الله تعالى جواب كل سؤال
في زمان دوام الوحي بدوام السؤال لكان الوحي نازلا عند سؤال الناس عن تحقيق هذه المسألة وبطلانه اظهر من ان يخفى واما سادسا فلان جوابه
عن الدليل الخامس هو الجواب عن الثاني والثالث الدفع لتدفع فتذكر واما سابعا فلان ما ذكره في الجواب عن الدليل السادس مدفوع بان المص
قال في هذا الدليل انه لو كان متعبدا بالاجتهاد لكان كذا لانه لو اجتهد لكان كذا وفرق ما بينهما ظاهر والحاصل انه لو كان متعبدا بالاجتهاد لنقل
عنه ص انه متعبد به وح ما ذكره الناصب من الجواب بعضه كاذب في مقابله وبعضه غير مرتبط به فتامل واما ثامنا فلان ما ذكره في الجواب عن
السابع ضعفه ظاهر جدا اذ لو كان مجرد دخوله في النصوص كافيا في ذكره في عداد ما يدرون غير حكمه ونحوه عن غيره لاكتفوا بذكر اقواله وافعاله
وتقريراته مجملا من غير تمييز بينها في الاحكام والاقوال مع ان هذا الناصب حكم بان مجتهدات النبي ص قطعية فلا مناص بشان المجتهدات القطعية
وتمييزها عن غيرها من المظنونات يكون واجبا **قال المص** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان المصيب في الفروع واحد وان لله تعالى في كل مسألة
حكما وان عليه دليلا ما قطعيا او ظنيا وان المقصر في اجتهاده في تحصيل ذلك الدليل آثم وخالفت فيه جماعة واضطرب كلام الفقهاء الاربعة الشافعي
وابو حنيفة ومالك واحمد فتارة قالوا بالتصويب لكل مجتهد وتارة قالوا كقولنا ان الاحكام تابعة للمصالح والوجوه التي يقع عليها الافعال
فلذلك لا يكون الا واحدا ولانه لو كان كل مجتهد مصيبا لزم اجتماع النقيضين لان المجتهد اذا غلب على ظنه ان الحكم هو الحل فلو قطع بانه مصيب لزم
منه القطع بالمظنون والاجماع من الصحابة على اطلاق لفظ الخطاء في الاجتهاد قال ابو بكر اقول في الكلالة برايي فان كان صوابا فمن الله وان كان خطاء
فمني ومن الشيطان وقال عمر لكاتبه اكتب هذا ما راى عمر فان كان خطاء فمنه وان كان صوابا فمن الله ورددت عليه امرأة في المغالاة في المهور

فقال اصابت امرأة واخطأ عمر وخطّأ ابن عباس جماعة في قولهم بالعول وقال من باهلني باهلته ان الله لم يجعل في مال واحد نصفين وثلثا هذان نصفان
ذهبا بالمال فاين موضع الثلث وايضا الدليلان ان تساويا تساقطا والا وجب الراجح والاجماع على شرع المناظرة فلو لم يكن تبيين الصواب مطلوبا
للشارع لم يكن كذلك ولان المجتهد طالب فلا بد له من مطلوب ولانه يلزم اجتماع النقيضين لان الشافعي اذا اجتهد وقال الحنفي المجتهد انت
بائن ثم راجعها فانها تكون حراما بالنظر اليها وحلالا بالنظر الى الزوج وكذا لو تزوجها بغير ولي ثم تزوجها اخر بولي انتهى وقال الناصب خفضه
الله اقول المذهب المختار للفقهاء الاربعة ان المصيب في الفروع الاجتهادية واحد والباقين مخطئون لان الحق في نفس الامر واحد خلافا للمصوبة
فانهم يقولون بتصويب كل مجتهد وان الحق تابع للاجتهاد وهذا الراي باطل لما ذكرنا واما ما ذكر من الدلائل على هذا المدعى الحق وان كان
باطلا ضعيفا فلا نتعرض له لانه لم يقمها على احد من الائمة الاربعة لندفع عنهم صولته والباطل باطل ولا على المصيب المحق ان يذب عن بطلانه والله
يحق الحق ويهدي السبيل وقد فرغ بحمد الله تعالى عن تتميم اصول الفقه وقد اتينا على كلامه فقد وجدنا اكثرها موافقا لاحد من الائمة وما خالفهم
فقد رددنا عليه رد اشد عليه شدادها ونحن نشرع في تتميم فروع الفقه اولا واخرا على شرائط ما ذكرنا في الاصول والتوفيق من الله للوصول الى
المامول انتهى واقول فيه نظر اما اولا فلان ما ذكره من ان المذهب المختار للفقهاء الاربعة ان المصيب واحد فرية بلا مرية لانهم ولا غيرهم من اصحابهم
لم ينصوا بان مختارهم ماذا فان المذكور في الشرح العضدي ان الشافعي وابا حنيفة ومالكا واحمد بعضهم نقل عنهم تصويب كل مجتهد وتخطئة البعض
انتهى اللهم الا ان يريد بقوله مختارهم ذلك ان ما اختاره الناصب مذهبا مقررا لهم هو هذا وهذا مما لا مدفع له اصلا واما ثانيا فلان ما ذكره
من ان الدلائل التي ذكرها المص على هذا المدعى باطل ضعيف تعصب باطل لانها هي الدلائل المرضية المذكورة في اصول ابن الحاجب على المذهب المختار
فالقدح فيها قدح على اصحابه بل على نفسه كما لا يخفى واما ثالثا فلان ما ذكره من ان المص لم يقم الدلائل المذكورة على احد من الائمة الاربعة فيه انه اقامها
على ما قاله تارة جميع الفقهاء الاربعة فالتعرض لهذا كان اولى مما اذا اقيم على واحد من الاربعة نعم لو قال ان ذلك لا يقيم على ما قالوا تارة موافقا للمختار
عند المتأخرين من اصحابهم لكان متجها فتوجه واما رابعا فلان قوله وقد اتينا على كلامه فقد وجدنا اكثرها موافقا لاحد من الائمة انه لكن موافقته مسلم
اكثر ما ذهب اليه الامامية لمجموع مسائل مذهب كل واحد من الفقهاء الاربعة الى بعضه وخالف بعضه دون ذهاب كل واحد منهم الى ذلك المجموع مع
كون الحق في ذلك الاكثر دليل على ان كل واحد منهم ذهب الى بعض الاحكام الباطلة عند الامامية فانهم قد قسموا تلك المسائل الباطلة فيما بينهم و
قالوا بها خلافا للامامية وهذا عين الفساد كما لا يخفى وقد تيسر لنا بحمد من اوردنا على شريعة الحق ورود ان دمرنا على ما ردّيه الناصب المارد
وجعلناه مردودا وحللنا ما شدّه من ازرار مجوبات بحجوبيه وكشفنا عن ساق عوار معويه واظهرنا على خاطبيها من اهل سنته واصحاب
بؤمته اهاشوها كريهة ليس تحتها طائل وعورا قبيحة لا يبول عليها مائل قال المص رفع الله درجته المسئلة الثامنة فيما يتعلق
بالفقه وفيه فصول الاول في الطهارة وفيه مسائل الاولى ذهبت الامامية الى انه لا يجوز الوضوء بنبيذ التمر وقال ابو حنيفة يجوز اذا كان مطبوخا وهو مخالف
للقرآن حيث قال الله تعالى وانزلنا من السماء ماء ليطهركم به وانزلنا من السماء ماء طهورا انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ما اسمج
جعل المسئلة عنوانا في صدد علم الفقه قسيما للادراك فان اول المسئلة مسائل كما يقول المسئلة الاولى في الادراك وههنا يقول المسئلة الثامنة
فيما يتعلق بالفقه وهذا في غاية الركاكة ثم انه ماذا يريد بالمسئلة ان اراد بها المسئلة المصطلحة فليس جميع مباحث الفقه مسئلة وان اراد
غير هذا من المعاني اللغوية فجعلها في مقام الفصل والباب غاية الركاكة ولو تعرضنا لمثل هذه السماجات لطال بنا الكلام فالاعراض عن الجاهل
اولى والاشتغال بما هو اولى اولى فنقول ما نسب الى ابي حنيفة انه يجوز الوضوء بنبيذ التمر اذا كان مطبوخا فهو من مفترياته بل مذهبه انه ان عدم الا
نبيذ التمر جاز الوضوء به فقط وعند ابي يوسف انه يتيمم ويحتسب عند محمد يتوضأ بالنبيذ ويتيمم والخلاف عندهم في نبيذ هو حلو رقيق يسيل
كالماء اما اذا اشتد فصار مسكرا لا يتوضأ به اجماعا هذا مذهب ابي حنيفة كما هو المذكور في كتبه وشرطه كونه مطبوخا من مخترعات هذا الرجل بل
شرطوا عدم كونه مشتدا مسكرا والمطبوخ مشتد ومسكر فكيف يجوز الوضوء به ثم الاستدلال على بطلان مذهب ابي حنيفة بالآيات غير وارد
عليه لانه رخص في استعمال النبيذ عند فقدان الماء فهو في حكم التراب في اباحة الصلوة لانه يدعي طهوريته غاية ما في الباب انه اقرب الى الماء من
التراب لرقته وحلاوته ووجود كثير من اوصاف الماء فيه فهو في حكم المتغير بشيء من المخالف كالزعفران واستدل ابو حنيفة في الجواز بحديث
عبد الله بن مسعود طلب منه ماء فقال عندي نبيذ التمر فتوضأ به ولم يصح الحديث عند الشافعي فلهذا لم يجوز الوضوء به انتهى واقول
فيه نظر من وجوه اما اولا فلان ما زعمه من ركاكة ما جعله المص عنوانا في هذا المقام مردود بان هذا الكتاب مشتمل على انموذج من علوم متعددة
كان الرسالة الموسومة بانموذج العلوم للعلامة الدواني الشافعي كذلك وهو قد قسم ما فيها الى مسائل فقال المسئلة الاولى من اصول الحديث
ثم ذكر مسئلة من الفقه والطب والهندسة وغير ذلك فلينظر اولياء هذا المعاند انه جعل الهندسة قسيما للفقه واصول الحديث اسمج ام جعل
مسائل الفقه قسيما للمسائل من اصوله واصول الدين كلا بل السمج ارادته الركيكة اللفظية التي يتشبث بذكرها للتمويه واظهار فضله على كل
سفيه واما ثانيا فلانا نختار من ترديده المردود الشق الثاني ونقول المراد بالمسئلة المعنى اللغوي اي ما هو محل السؤال والفحص اي ولا ركاكة في ذلك
مع جعل بعضهم التعليم والتفهيم الموقع في المرصد بل العين الجدول مقام الفصل والباب فما بقي الا ركاكته في العناد وسماجته في اللداد

اما ثالثا

واما ثالثا فلان تعصب هذا الجاهل لابي حنيفة في اصلاح فتواه نفخ من غير ضرام فان اصحاب من الشافعية موافقون مع المص في فهم من النبيذ الذي ذهب ابو حنيفة الى جواز الوضوء منه ما ذكره المص ولهذا حكى القاضي نظام الدين الاصفهاني الشافعي انه قال اقبل شهادة الحنفي اذا شرب النبيذ واحده انتهى اذ الظاهر منه ان المراد بذلك النبيذ المتغير المسكر الذي جوزوا الوضوء به الشرب منه وقال الطيبي الشافعي في شرح المشكوة ان الحديث قد رواه ليلة الجن ابو زيد عن ابن مسعود وانه مما اخذ ذلك النبيذ منه وهو مجهول وقد صح عن علقمة عن ابن مسعود انه قال لم اكن ليلة الجن مع رسول الله صلعم وان ثبت فلم يكن ذلك نبيذا متغيرا بل كان ماء معدا للشرب نبذ فيه تمرات ليجذب ملوحته انتهى فان قوله لم يكن نبيذا متغيرا صريح في ان ابا حنيفة اراد جواز الوضوء بالنبيذ المتغير وهو شامل للمطبوخ كما لا يخفى واما رابعا فلان ما ذكره من ان شرط كونه مطبوخا من مخترعات المص فمردود بان فخر الدين الرازي قد نسب نقل هذا الاشتراط في رسالته المعمولة لبيان تفصيل مذهب الشافعي الى الكرخي من اصحاب ابي حنيفة فارجع اليها ويكن ان يقال لو سلم عدم الاشتراط فيمكن ان يكون كلمة اذا في قول المص اذا كان مطبوخا متمحضة في معنى الوقت والحال اي جوز ذلك في هذا الحال لم يرد بها الشرطية حتى يتوجه انه اختراع وانكار تجويزه لذلك مردود ومنا مر وبما ذكره مؤلف الهداية في فقه الحنفية حيث قال وان غيرته النار فما دام حلوا فهو على هذا الخلاف وان اشتد فعند ابي حنيفة يجوز التوضي به لانه يحل شربه عنده وعند محمد لا يجوز التوضي به لحرمة شربه عنده انتهى وقال صاحب الينابيع وعنده اي عند ابي حنيفة يجوز بنبيذ التمر في السفر عند فقد الماء وان طبخ واشتد لقوله صلعم تمرة طيبة وماء طهور ثم اورد عليه بقوله قلنا راويه مطعون فيه وايضا صاحب القصة انكرها وايضا لعله قبل التغير انتهى وقال ابن حزم ان القول بتخصيص عصير العنب ونبيذ الزبيب بالتحريم ما لم يطبخا دون سائر الانبذة والعصير قد صح عن ابي حنيفة فهو الاشهر عنه الا انه لا يعتمد مقلدوه عليه ولا يشتغلون بنصره ولا نعلم لهذه حجة اصلا لا من قران ولا من سنة ولا رواية ضعيفة ولا دليل ولا اجماع ولا قول صاحب ولا راي ولا قياس فسقط ولله الحمد انتهى على انه يكفي في الشناعة على هذا الفتوى مجرد كون ذلك النبيذ حلوا موجبا لهجوم الذباب ونحوه على مستعمله والتزاق الجبهة والكفين والرجلين المغسولين في مذهبهم على مساجد الصلوة وغير ذلك من المفاسد ولنعم ما قال امام الحرمين ابو المعالي الجويني في رسالته الموسومة بمغيث الخلق في تفضيل مذهب الشافعي من ان من عمل بمذهب ابي حنيفة وتوضا بنبيذ التمر فقد جعل نفسه شهرة للغالبين ونكال الخلق اجمعين سيما في الصيف الحار انتهى واما خامسا فلان ما ذكره من ان الايات غير واردة على ابي حنيفة لانه رخص في استعمال النبيذ عند فقدان الماء فهو في حكم التراب مدخول بان مدلول الايات صغرى القياس البرهاني الاقتراني الذي قصد المص الاستدلال به على مطلوبه والكبرى مطوية لظهورها وحاصل الاستدلال ان قرر على هيئة الشكل الاول ان كل مطهر للحدث ماء ولا شيء من الماء بنبيذ وان قرر على هيئة الشاني يقال كل مطهر للحدث ماء ولا شيء من النبيذ بماء وان قرر على الثالث يقال المطهر للحدث ماء ولا شيء من المطهر للحدث بنبيذ وان قرر على الرابع يقرر انه تعالى جعل الماء مطهرا والنبيذ ليس بماء فلا يكون مطهرا فهو دليل صحيح وارد فما اورده عليه الناصب لما رد بارد كما لا يخفى ان قيل التراب ايضا ليس بماء فلا يكون مطهرا بل نقول انه ليس بمطهر اتفاقا فلا يجوز الصلوة به قلنا نص الاية الاخرى جعله بدلا عن الماء في الطهارات فلا يجوز العدول عنه الى النبيذ بلا نص من الشارع وبالجملة قوله تعالى فان لم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا قد علق فيه سبحانه وتعالى من الماء عند عدمه الى التيمم فلا يجوز ان يتخلل بينهما شيء وايضا يرد عليه بما ان اراد بما ذكره من رخصة ابي حنيفة في استعمال النبيذ عند فقدان الماء يوجب ان يكون حكم النبيذ حكم التراب في نفس الامر وعند الشارع فهو من سخايف الاوهام وان اراد ان حكمه بذلك يوجب كون النبيذ في حكم التراب عند ابي حنيفة نفسه فهذا من الهذيانات المحضة التي لا يلتفت اليها والتحقيق ان ابا حنيفة واكثر اصحابه كانوا يقولون بحل شرب النبيذ المسكر والوضوء منه نبذا لحكم الكتاب وتقليدا لعمر بن الخطاب كما صرح به ابن حزم في باب فضل المريسي فيما له حيث قال الحنفيون قلدوا عمر في تاجيل العنين وفيما ادعوا عليه من شرب النبيذ المسكر انتهى فعلم ان اصل الفتوى والدليل غير ما اظهره متاخروهم في كتبهم والظاهر انهم غيروا ذلك بعد ما نبههم علماء الشيعة على شناعته ولنختم هذا المقام بما روي عن مولانا علي بن الحسين ع وهو انه سئل عن النبيذ فقال قد شربه قوم وحرمه قوم صالحون فكان شهادة الذين دفعوا بشهادتهم شهواتهم اولى ان يقبل من الذين جروا بشهادتهم شهواتهم **قال** المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه يجوز الوضوء بماء مطلق طاهر وان تغير شيء من اوصافه بالاجسام الطاهرة كقليل الزعفران ويسير العود وقال الشافعي انه لا يجوز. وهو مخالف لعموم القران وللحرج العظيم اذ لا ينفك الماء عن تغيير يسير بواسطة تراب او طحلب واي فارق بين اللازم وغيره انتهى **وقال** الناصب خفضه الله مذهب الشافعي انه يجوز الوضوء بالماء المتغير التغير اليسير بما يستغنى عنه كالزعفران وامثاله او الكثير بالمجاورة او بما يعسر صون الماء منه وبطول المكث او بالتراب والطحلب طينا والحاصل ان الماء ما لم يقع عليه اسم الماء المطلق ولا يضاف الى الممتزج مثل ان يقال هذا ماء الزعفران فهو طهور وهذا هو المذهب فما ذكره ان الوضوء بالمتغير باليسير بالمستغنى عنه لا يجوز عند الشافعي فهو من مفترياته وجعله مذاهب الائمة بل بمذهبه وما الحسن ان يقوله عند معارضته للشافعي طويته كران النعامة في القرى ثم ما ذكره انه اي فرق بين اللازم وغيره فبطلان المستغنى عنه ليس كغير المستغنى عنه انتهى **واقول** قال النووي الشافعي في كتاب الروضة ان المتغير تغيرا يسيرا بما استغنى عنه كالزعفران فالاصح انه طهور انتهى ويفهم من قوله الاصح ان ههنا قولا اخر للشافعي او لاحد اصحابه فيمكن ان يكون نظر المص الى ذلك القول فلا فرية ولو تتبع فارغ كتب الشافعية لربما وجد ما هو اصرح من ذلك وانما نقل ما نقله الناصب ههنا وفيما بعد عن كتاب الانوار الذي الفه بعض متاخري الشافعية معتصرا فيه على ما قرر

عليه الفتوى بينهم كما صرح به في خطبة الكتاب ثم مراد المص بقوله واى فرق بين اللازم وغيره انه اذا كان مدار جواز الوضوء وعدمه على بقاء اطلاق
اسم الماء وعدمه كما اعترف به هذا الناصب الشقي فاى فارق بين المستغنى عنه وغيره في اطلاق الاسم وعدمه فقول هذا الناصب ان المستغنى عنه ليس كغير
المستغنى عنه لغو لا طايل تحته كما لا يخفى هذا وغاية ما يسلم من فضل الشافعي انه رجل حجازي عربي قوي الحفظ قد حفظ شطرا من الاحاديث واثار
الصحابة وفهم ظاهر معناها بمقتضى لغته وجمع طرفا مما اورده علماء الطوائف قبله على ابي حنيفة بمجرد ذلك غلب على جماعة من جهلاء اصحاب
ابي حنيفة القاصرين في الحديث المقتصرين على العمل بالرأي والقياس وما الفهم ومعرفة دقائق العلوم والاصطلاحات وحقايق الحد والبرهان
فكان بضيد الاعداء ولهذا المذهب الغزالي كان يصفه في اواخر كتاب المنخول بالفهم والفطنة رجع كلامه الى وصفه بكثرة الحفظ الذي لا يجتمع مع الفهم
حيث قال وما اختص به من فطنته التي لا يجحد ولا يمارى فيه حتى كان يحفظ القرآن في اسبوع والموطأ في ثلث ليال وشرح جامع محمد بن الحسن بعز
بديهة عن ظهر قلبه انتهى والذي يؤيد ما ذكرناه انه كان منكر العلم الكلام عدواله حتى نقل فخر الدين الرازي في رسالته المعمولة لتفضيل مذهب الشافعي
انه قال حكمي في صاحب الكلام ان يضربوه بالجريد ويحملوه على الابل منكسا ويطاف به في العشاير والقبايل ويقال هذا جزاء من اخذ بالكلام وروى
عن الربيع عن الشافعي انه قال لو ان رجلا اوصى بكتبه من اهل العلم وكان فيها الكلام لم يدخل الكتب في الوصية لانها ليست كتب العلم وان اوصى
لاهل العلم لم يدخل اهل الكلام في الوصية انتهى هذا ولا ريب في ان من هذا من كلامه يكون جاهلا بالله تعالى وبرسوله لان معرفة الله تعالى ومعرفة النبوة
ليست ضرورية بل استدلالية والاستدلال عليه وظيفة علم الكلام فالطاعن فيه جاهل بالله وباليوم الاخر ومن كان كذلك لم يكن من المسلمين
فضلا عن ان يكون من المجتهدين ثم تكلف الرازي في تأويل هذا الانكار بما لا يغني عن الجوع كما يشهد به الرجوع وما احسن ان يتوقف احتذاء هذا
الناصب الفضول الذي ياكل الخرى بعزايمه الوري هيهات هيهات اين الثريا من الثرى واي نسبة لهذا الناصب الجاهل الفضول مع المص العلامة
الامام الذي لو رآه الشافعي لتمنى ان يكون حشو حاشيته والحنفي انه يكون حامل غاشيته والمالكي راعي ماشيته ولنعم ما قيل بالفارسية شعر
نقد دغل را كى بود خاصيت زر طلا   خرمهره هر كز كى كشد در رشته در عدن   باسيف قاضب كى سر مخراق لاعب كى كند   ذكر كدو باشد
سفيه درمعرض مرد چمن قال المص رفع الله درجته الثالث ذهبت الامامية الى ان جلد الميتة لا يطهر بالدباغ سواء كان ماكول اللحم ولا وسواء
كان طاهر العين او لا وقال الشافعي يطهر ما كان طاهرا في حيوته وهو ما عدا الكلب والخنزير وقال ابو حنيفة يطهر جميع الاجلد الخنزير وقال داود يطهر
الجميع والكل مخالف لعموم قوله تعالى حرمت عليكم الميتة وتحريم العين يستلزم تحريم وجوه الانتفاعات باسرها ومنها اذا ثبت هذا فلا يجوز بيعها عند الامامية
وعند الشافعي يجوز بيعها بعد الدباغ وقال ابو حنيفة يجوز قبل الدباغ وبعده وكلاهما مخالف لنص القرآن على ما تقدم انتهى وقال الناصب خفضه
اقول مذهب الشافعي ان جلد الميتة يطهر بالدباغ وهو نزع الفضلات بالادوية الحريفة واذا طهر فلا شك انه يصح بيعه ومذهب ابي حنيفة انه كل
اهاب دبغ فقد طهر الا جلد الخنزير والادمي والدباغة ازالة النتن والرطوبات النجسة من الجلد فان كان بالادوية كالقرظ ونحوه يطهر الجلد ولا يعود
نجاسته ابدا وان كان بالتراب والشمس يطهر اذا يبس ثم اذا اصابه الماء هل يعود نجسا فعن ابي حنيفة روايتان وعن ابي يوسف اذا صار بالشمس بحيث
لو ترك لم يفسد كان دباغا وعن محمد جلد الميتة اذا يبس ووقع في الماء لا ينجس من غير فصل هذا مذهب ابي حنيفة في الجلد المدبوغ وما ذكر ان ابا
حنيفة جوز بيع اهاب الميتة قبل الدباغ وبعده كذب وافتراء بل مذهبه ان جلد الميتة قبل الدباغ لا يصح بيعه وجاز بعد الدباغ واما ما استدل
بالاية على تحريم جلد الميتة قبل الدباغ وبعده فاستدلال باطل لانا لا نسلم ان تحريم العين يستلزم تحريم وجوه الانتفاعات باسرها منها الدباغة
الصحيحة الواردة في جواز الانتفاع باهاب الميتة منها ما رواه مسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم عن ابن عباس انه قال قال رسول الله
اذا دبغ الاهاب فقد طهر وهذا يدل على طهارة الاهاب من ميتة كانت او من غيرها ومنها ما رواه البخاري ومسلم والنسائي والترمذي
في صحاحهم عن ابن عباس رضي الله عنهم قال تصدق على مولاة لميمونة بشاة فماتت فمر بها رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال هلا اخذتم اهابها فدبغتموه فانتفعتم
به فقالوا انها ميتة فقال انما حرم اكلها وهذا يدل بصريحه على جواز الانتفاع باهاب الميتة بعد الدباغ وعنه ما رواه البخاري والنسائي
عن سودة زوجة النبي صلى الله عليه وسلم انها قالت ماتت لنا شاة فدبغنا مسكها ثم ما زلنا ننبذ فيه حتى صار شنا وقد صرح رسول الله صلى الله عليه وسلم في الحديث
الثاني ان تحريم عين الميتة المراد منه تحريم اكلها لا كل الانتفاعات ثم ان هذا الجاهل بالاخبار يصادم اقوال الائمة ويحكم بمخالفة النص فينبغي
ان يحتقر فيه بالجهل انتهى واقول لا يخفى ان علة النجاسة هو الموت وعدم التذكية وذلك لا يزول بالدباغة والنجاسة العينية ذاتية
وما بالذات لا يزول بالعرض ولو زالت النجاسة العينية بالدباغة لطهر جلد الكلب والخنزير بها والتالي باطل بالاتفاق فالمقدم مثله واما ما
ذكره من ان مذهب ابي حنيفة ان بيع اهاب الميتة لا يصح قبل الدباغ فيفيد ان الناصب اخذ هذا من كتاب الوقاية وشرحه وزعم ان كل ما ذكر فيه
هو مذهب ابي حنيفة ولم يعلم ان المذكور فيه غالبا هو المفتى به بينهم من اقوال الصحابة ويؤيد وقوع الفتوى منه بما ذكره المص اباحة العصب
العقب من الميتة على ما نقله ابن حزم عنه فان هذا يدل على عدم اعتبار الدباغة في جلد الميتة وما يشبهه للطهور وعدم جريان الدباغة في
العصب والعقب ولم يحضرنا من كتب الحنفية حين كتابة هذا التعليق شيء يعتد به من كتب الحنفية ولو تتبع احد كتبهم لوجد فيها ما يصدق به
المص قدس سره لان جميع المحالات والمناقضات موجودة في مذهبهم كما سنذكره نقلا عن صاحب كتاب طبقات الحنفية في موضعه الايق

ان شاء الله تعالى واما ما ذكره من انه لا يلزم من تحريم العين تحريم وجوه الانتفاعات فمردود بما استدل عليه ويقول من للمفرد المتفق عليه
ان العين لا يحرم فيتوجه التحريم الى الانتفاع وتقدير اعم الاحوال اولى لئلا يلزم الاجمال والترجيح بلا مرجح اذ لا قرينة على الخصوص فقد دلت الاية
على عدم جواز لبس جلد الميتة في الصلوة وغيرها وبعد تمام الاية دل عليه اخبار الامامية واجماعهم ووافقهم في ذلك مالك واحمد بن حنبل
مستندا بما روى من قوله ع لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب فما قال في الهداية من ان هذا النهي لا يصلح للمعارضة بناء على ان الاهاب اسم
لغير المدبوغ ثم لان ذلك قول ضعيف بين اهل اللغة كما يدل عليه كلام ابن الاثير في النهاية حيث قال الاهاب هو الجلد وقيل انما يقال للجلد اهاب
قبل الدبغ فاما بعده فلا انتهى ولعل القائل به انما فهمه من وصف الاهاب بالدباغة في نحو قوله ع ايما اهاب دبغ فقد طهر وتأخر الصفة عن الموصوف
بطلانه ظاهر واما الاحاديث التي ذكرها الناصب فلا التفات اليها بعد عدم الاتفاق على صحتها ومعارضتها للقران والبرهان على ان الحديث الاول بعد
تسليم صحته ليس نصا في طهارة كل اهاب حتى الميتة لجواز ان يكون اللام فيه للعهد اشارة الى اهاب مخصوص وكذا الحديث الثاني لان حصر التحريم
المدلول عليه بقوله ع انما حرم اكلها في اللحم لا يدل على حصر النجاسة فيه حتى يلزم منه نفي نجاسة الجلد والموت اذا كان سببا لحرمة اللحم ونجاسته
وجب ان يكون سببا لنجاسة الاهاب وحرمته والا لزم الترجيح بغير مرجح لمساواتهما في تعلق الحيوة بهما فاذا كان الموت الذي هو سبب الحرمة علة النجاسة
العينية في اللحم وجب ان يكون سببا لها في الجلد واذا كانت نجاسة عينية لم تزل بالدباغة ولا لطهر جلد الخنزير والكلب بطهرها عند ابي حنيفة الا ان نقول لكم
بعد تسليم كون كل من الثلثة نجاسته عينية القول بتطهير الدباغة للاثنين دون الاخر تحكم على ان هذا الحديث قد كشف عن وضعه ما روي
عن مولانا الصادق ع من ان شاة ميمونة كانت مهزولة فتركوها حتى ماتت فقال ص ما كان على اهلها اذ لم ينتفعوا بلحمها ان ينتفعوا باهابها وهو
عليهم حرام بالنقل ومثله قوله ع في حديث عبد الرحمن بن حجاج زعموا ان دباغ الميتة ذكاته ثم لم يرضوا ان يكذبوا في ذلك الا على رسول الله ص واما
ما ذكره الناصب من ان المص قدس سره لجهله بالاخبار يحكم بمخالفة النص ا فندخول بان المص غير جاهل بالاخبار التي استند اليها ائمة الناصب فيه نعم
لكنه يحكم بكذبها بالامارات فاذ به اليه كما اشرنا الى بعضها وبالجملة هو قدس سره يدعي ان مخالفة نص القرآن بدون حديث صحيح صريح في المطلب خطاء ولا
يحكم بان مخالفة النص مطلقا خطأ كما زعمه الناصب الذي كفروا استحق ان يوجر في حلقه من خرء الكلاب حجرا ويضرب بسعفات تحرى حتى يلتقم الحجر قال
المص رفع الله درجته الرابع ذهبت الامامية الى ان الكلب لا يقع عليه الذكاة وان جلده لا يطهر بالدباغ سواء ذكي او مات وقال ابو حنيفة انه تقع عليه
الذكاة ويطهر جلده بالدباغ مذكا او ميتا انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الكلب كالخنزير في كونه نجس العين
لان النبي ص حكم بتطهير ما ينجس بلعابه وهذا يدل على نجاسة عينه والا لم يكن لعابه نجسا كسائر الحيوانات التي لم يؤكل لحمه وذهب ابو حنيفة الى
ان الكلب كسائر ما لا يؤكل من الحيوانات وعنده ان ما طهر من جلده بالدبغ طهر بالذكاة وكذا لحمه وان لم يؤكل وما لا فلا والمراد بالذكاة ان
يذبح المسلم او الكتابي من غير ان يترك التسمية عامدا انتهى واقول قد علم ما يستفاد من كلام المص ههنا رده على ابي حنيفة في منع ما ذهب اليه من
وقوع الذكاة على الكلب ومنع تطهير جلده بالدباغ وهذا الناصب قال بعد تقرير مذهب ابي حنيفة بان عنده كذا وكذا من غير ذكر دليل طالبه به المص
فاين الدفع الذي التزمه الناصب في مقابلة كلام المص قدس سره قال المص رفع الله درجته الخامس ذهبت الامامية الى وجوب النية في جميع الطهارات
من الحدث وقال ابو حنيفة لا يجب في الطهارة المائية وقال الاوزاعي لا يجب مطلقا وقد خالف القرآن العزيز حيث قال الله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا
اي لاجل الصلوة وقال الله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين وخالف السنة المتواترة وهو قوله عليه الصلوة والسلام انما الاعمال بالنيات
وانما لكل امرء ما نوى ويلزمهما ان يكون الجنب النائم والمغمى عليه اذا رمي في الماء والمحدث كذلك ان يكونا طاهرين وان يدخلا في الصلوة بمثل هذه
الطهارة وهو غير معقول السادس ذهبت الامامية الى استحباب غسل اليدين قبل ادخالهما الاناء من النوم واوجبه داود ومالك واوجبه احمد
بن حنبل في نوم الليل دون النهار وخالفا في ذلك قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وقد قال المفسرون اذا قمتم من النوم ولو كان
غسل اليدين واجبا لذكره تعالى انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي وجوب النية في جميع العبادات والطهارة من الحدث
عنده من العبادات فيجب النية فيها عنده ومذهب ابي حنيفة عدم وجوب النية في الطهارة لعدم كونها عبادة مقصودة بل شرطا لجواز الصلوة
والنية في الطهارة عنده سنة هذا تقرير المذهبين وما ذكر ان ابا حنيفة والاوزاعي خالفا نص القرآن فهذا باطل لان النصوص لا تدل على الوجوب
لان القيام لاجل الصلوة ليس بنص في وجوب النية كما لا يخفى واما الاخلاص الدين لله فالمراد تخصيصه بالله وتنقيته من الرياء والاغراض الدنيوية
وليست هذا بنص في وجوب النية واما حديث انما الاعمال بالنيات فقد اجاب عنه بعض ائمة الحنفية بان الثواب منوط بالنية اتفاقا فلا بد
ان يقدر الثواب او بعد شيء يشمل الثواب نحو حكم الاعمال بالنيات فان قدر الثواب فظاهر وان قدر الحكم وهو نوعان دنيوي كالصحة واخروي
كالثواب والاخروي مراد بالاجماع فاذا قيل حكم الاعمال بالنيات ويراد به الثواب صدق الكلام فلا دلالة له على الصحة واذا لم يكن الحديث دالا على الصحة
فلا يكون القول بعدم وجوب النية في الطهارة مثلا مخالفة للنص كما ادعاه واما ما ذكره من حصول الطهارة من غير قصد للواقع في الماء غافلا
فهو غير معقول فهذا استبعاد ولا يلزم ان يكون الشرع موافقا للعقل الناقص واما ما ذكره من استحباب غسل اليدين قبل ادخالهما الاناء
للقايم من النوم فهو مذهب الشافعي ومن اوجبه فقد اوجب لظاهر الامر الوارد في الحديث وهو ما رواه البخاري ومسلم والنسائي والترمذي

في صحاحهم عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا استيقظ احدكم من نومه فلا يغمس يده في الاناء حتى يغسلها ثلثا فانه لا يدري اين باتت يده والشافعي حمل الامر على الندب واسحق من قال بوجوبه حمله على مقتضى الامر وهو الوجوب ثم ما ذكره من مخالفة النص مما ينبغي ان يتعجب على قوله لان النص يقتضي غسل الوجه بعد القيام للصلوة ولا شك ان مفهومه غير مخصوص بالقيام من النوم وما نقل من اجماع المفسرين باطل وكذب ومن راى التفسير تلك اسكن البائس ثم ان التخصيص بالقيام من النوم باطل لاقتضائه عدم التوضي للقائم من مقامه للصلوة انتهى

واقول فيه نظر من وجوه اما اولا فلان ما ذكره من ان الطهارة ليست عبادة مقصودة افتراء على ابي حنيفة واصحابه فانهم قالوا ان الطهارة ليست عبادة محضة لا انها ليست مقصودة وكيف لا تكون مقصودة بذاتها مع ان تجديد الوضوء ومجرد الكون على الطهارة مقصود للشارع كما مر جوابه والحاصل ان ~~اراد ان الطهارة غير مقصودة الشارع كما مر~~ جوابه والحاصل انه ان اراد ان الطهارة غير مقصودة مطلقا فهو ظاهر البطلان كما عرفت وان اراد انها من حيث كونها شرطا للصلوة وبالنسبة اليها لا تكون مقصودة بذاتها فمسلم ولكن لا يلزم منه ان لا يكون مقصودة مطلقا فان الشيء الواحد جاز ان يكون مقصودا بنفسه مقصودا لغيره كالاسلام الذي هو مقصود بنفسه ومقصود لغيره كالعبادات المشروط صحتها به ثم القول بان الطهارة ليست عبادة محضة وان المحضة لا يكون غير معقول المعنى كما لا يخفى واما ما ذكره في بيان عدم مخالفة ابي حنيفة والاوزاعي للقرآن من ان النصوص لا يدل على الوجوب لان القيام لاجل الصلوة ليس بنص في وجوب النية مدفوع بان المصنف لم يقل انهما خالفا نص القرآن حتى يتوجه عليه ان الاية ليس بنص في ذلك بل يحتمل وانما قال انهما خالفا القرآن اي ظاهره ومخالفة ظاهر القرآن واحتمال الراجح ايضا بلا قيام مانع يعتد به في معرض البطلان ايضا قال في الذخيرة من كتب الحنفية البناء على الظاهر واجب حتى يتبين خلافه خصوصا فيما لا يمكن الوقوف على حقيقة الحال انتهى وانما قلنا ان ظاهر الاية وجوب النية في الوضوء اذ المتبادر منها على وجه ذكره المصنف وجوب غسل الوجه وغيره من الاعمال لاجل الصلوة وقصد التوسل بها واستباحتها كما في قولك اذا اردت ملاقات الامير البس ثوبك واذا اردت الصيد فاركب واذا اردت الافادة فاجلس فان سياق مثل هذا الكلام يدل بحسب العرف على ان المراد من الامر المذكور في الجزاء طلب الاتيان بالمامور به بقصد حصول الشرط اي البس ثوبك للملاقات الامير واركب للصيد واجلس للافادة وهذا مفهوم النية نعم يتوجه ان النية ليس بمجرد قصد الصلوة بل لا بد فيها من قصد القربة والوجوب او الندب ويمكن ان يدفع بانه اذا ثبت وجوب بعض النية ثبت وجوب مجموعها اجماعا تامل وكذا الكلام في الاية الثانية فان ظاهرها الدلالة على وجوب النية وتقرير الاستدلال برهانيا ان النية واجبة في الطهارات لان الطهارات من العبادات وكل ما هو من العبادات يجب فيه النية اما الصغرى فلصدق تعريف العبادة عليها وهو حكم شرعي يكون الغرض الاهم منه الاخرة واما الكبرى فلان الاية الكريمة دلت على وجوب تخصيص عبادة الله تعالى بالخلوص وكل ما يجب ان يكون خالصة لله تعالى يجب فيه النية لان الاخلاص هو ان يخص المعبود بالعبادة ولا يشركه مع غيره في الطاعة وهو لا يتصور بدون القصد والارادة التي هي النية اذ هي ارادة ايجاد الفعل المطلوب شرعا على وجه تامل واما ثانيا فلان ما نقله عن بعض ائمة الحنفية في الجواب عن استدلال المصنف بالحديث مدخول بان الحديث قد تضمن نفي العمل بدون النية وليس المراد نفي حقيقة العمل اذ لا شك في وجود حقيقة العمل بدونها فلا بد من تقدير ما يتعلق النفي به والمقدر في مثل هذا التركيب بالنظر الى العرف الشرعي نفي الصحة نحو لا صلوة الا بطهور وبالنظر الى استعمال اللغة هو نفي الفائدة مثل لا علم الا ما نفع فبالنظر الى الشرع معناه لا صحة لعمل بدون النية وبالنظر الى اللغة لا فائدة فيه بدونها واذا لم يصح العمل ولا يترتب الاجر والثمرة بدون النية فلا بد من النية اذ العاقل المختار لا يعمل الا لاجل الصحة والثمرة ومع قطع النظر عن الشرع واللغة مثل هذا التركيب احتمل نفي الفضيلة ونفي الصحة لكن تقديره نفي الصحة اولى من تقديره نفي الفضيلة لان نفي الصحة اقرب الى مدلول التركيب بحسب الحقيقة لان المدلول الحقيقي للتركيب المذكور نفي الذات وهو يوجب نفي جميع الصفات ونفي صحة الشيء اقرب الى عدم ذلك الشيء من نفي الفضيلة لانه اذا لم يكن صحيحا يكون كالعدم لانه لا يكون معتدا به بخلاف ما اذا انتفى الفضيلة فكان نفي الصحة اقرب الى الحقيقة المتعذرة التي هي نفي الذات فتدبر واما ثالثا فلان قوله هذا استبعاد مسلم لكنه استبعاد لامر بعيد عن الشرع عند العقل السليم عن الافراط على ما سيجيء ان شاء الله تعالى من استبعاد القفال المروزي الشافعي عن اقل ما يجوز في مذهب الحنفي من الصلوة المختصرة والضرط بدل السلام والجواب الجواب واما رابعا فلان قوله ولا يلزم ان يكون الشرع موافقا لعقله الناقص مجاب بان ثبت العرش ثم انقش فان الشرع لم يعوض على راي الحنفي الجاهل واين من دلائل الشرع ما يدل على تاثير هذا الامر الاتفاقي الخالي عن القصد والنية في صحة الصلوة مع ما عهد عن الشارع من اعتباره القصد والنية في الاعمال في الجملة فعلم ان الحكم المذكور ناش من قياساتهم الفاسدة واستحساناتهم عقولهم الناقصة فلا محالة يستبعده العقول الكاملة ويتعجب منه الافهام الصافية قال ابن حزم وهو من اهل السنة كما مران من العجب ان يكون الحنفيون والمالكيون يجيزون الوضوء للصلوة والغسل من الجنابة بغير نية وبنية التبرد وفيهم من يجوز صوم رمضان بنية الافطار وترك الصوم وكلهم يجيزه بنية التطوع ويجزيه عن فرضه وبنية الفطر الى زوال الشمس فيبطلون النيات جملة حيث اوجبها الله تعالى ورسوله ثم يوجبونها عند الايتمام فيقولون لا يجوز ان يختلف نية الامام والماموم فلا يصلي المفترض خلف المتنفل وبعضهم فرض صلوة فرض خلف من يصلي فرضا اخرى وفي المالكيين من يجزي عنده غسل الجمعة ودخول الحمام من غسل الجنابة فيسقطون النية حيث هي فرض ثم يوجبونها حيث لم يوجبها الله تعالى ورسوله انتهى واما خامسا فلان ما اشار اليه بقوله واما ما ذكره

في يحيي

من استحباب غسل اليدين قبل ادخالهما في الاناء مسئلة على حدة مغايرة لسابقها جعلها المص مسئلة السادسة من مسائل الطهارة ومع وضوحه لم يتفطن الناصب

كما ترى ثم استدلاله عليه لا يجديه نفعا في ايجاب غسل اليدين من رواية البخاري ومسلم عن ابي هريرة بالطال سنده ومتنا اما سنده فلما سمعت

منا في بحث الامامة من وجوه القدح في روايات البخاري ومسلم وكتابيهما خصوصا اذا رويا عن ابي هريرة الذي كان متهما بالكذب فيما بين الصحابة والتابعين

تدين وبما هنالك عن الحميدي في الجمع بين الصحيحين من قوادح فيه يرتفع بها عنه ظن الصدق والعدالة وقد روي انه قال له النبي ان فيك لشعبة من الكفر وروي

انه تعرض له عمر بن الخطاب في قصة شهد فيها عليه بانه عدو الله وعدو المسلمين وحكم عليه بالخيانة واوجب عليه عشرة الف دينار الزمه بها بعد الاية البحرين

وظهر من عداوته لهم وانضمامه الى معوية مالا يحتاج الى رواية لظهوره في التواريخ وعند علماء الاسلام وقال الفخر في لذكروا ان اصحاب ابن مسعود

انكروا على ابي هريرة الوري قالوا ما يصنع بالمهراس انتهى وبالجملة هذا الحديث لدى مما اتفق عليه الفريقان فلا يصلح الاحتجاج من صححه منهما على من

انكره وقد مر توضيح اشتراط ذلك في بحث الامامة فتذكر واما القدح متنا فلانا لا نسلم دلالته على الوجوب لان قوله فلا يغمس يديه وان كان دالا على

الامر بالغسل لكن انما يحوي كلاه مجاز وصيغة ولا نسلم ان الامر الضمني يقتضي الوجوب كيف والخلاف في ان الامر للوجوب او الندب انما وقع في الصيغة لا

في مجرد المفهوم كما صرح به العضد الايجي في شرح اصول ابن الحاجب ولو سلم فالعلة المذكورة في الحديث تدل على ان الامر بغسل اليدين لاجل الشك في

طهارتهما الامظنه فلا يدل على الوجوب مطلقا فلا يكون نصا فيه لان الاصل عدم الوجوب فتعين الحمل على الاستحباب بما اساد سا فلا تحكم عن قول المص تجاوز

القوم للنص بما وقع حقيقة عما او وقع جهله في جنابة بحيث لو تنبه لبكى على حاله وذلك لان المص لم يجعل مجرد تقدير النوم في الاية دليلا على عدم وجوب

غسل اليدين قبل الوضوء بل لك مع عدم ذكر غسلهما فيها فليضحك قليلا وليبك كثيرا واما ما ذكره من ان مفهوم النص غير مخصوص بالقيام من النوم

فمجاوبة بان الاية متروك الظاهر والمفهوم اتفاقا فاصروزة ان الوضوء عند كل قيام للصلوة غير واجب فلا بد من التخصيص واما ما ذكره من ان المص من يرى

راي النفسه مع مسكنته وفقره فوجه التعصب والعناد فيه ظاهر لان عزة المص قدس سره في الدين والدنيا من المهد الى اللحد وكونه من اهل بيت الفضل

والاجتهاد وخزانة الكتب وجمع النوادر ظاهر على الحاضر والباد ولو سلم جاز ان يكون سلطان الوقت الذي اشار اليه بكتابة هذا الكتاب كما ذكره الناصب

سابقا قد حكم بجمعية التفسير له والظاهر انه لا ينازع في هذا واما ما ذكره من ان المص نقل اجماع المفسرين على تقدير النوم في الاية وقرينته بلا مرية لا

قول المص وقد قال المفسرون آه لا يدل على ارادة اجماعهم على ذلك لان الدال على الاستغراق انما هو جمع المعرف بتعريف الجنس دون العهد كما صرح

به الشارح العضد مع اشعاره بان اللام لم يوضع للاستغراق بل لتعريف الجنس والاستغراق ينشأ من المقام كما صرح به الابهري في حاشيته وحينئذ نقول

من اين فهم هذا الناصب كلام المص الاستغراق المفضي الى دعوى الاجماع ولم لا يجوز ان يكون التعريف في قوله المفسرون تعريف عهد لا جنس اعتمادا على ظهور

الاختلاف بين المفسرين في ذلك التقدير وذكره في اكثر التفاسير فانه لما كان ظاهر الاية كما مر يدل على وجوب الوضوء عند كل قيام للصلوة في حال الحدث وغيره

والاجماع على خلافه لما روي انه صلى الخمس يوم الفتح بوضوء واحد فاحتيج الى التقدير قال بعضهم ان التقدير اذا قمتم محدثين وبعضهم اذا قمتم من النوم او من

مضاجعكم كما مر بيانه على انه قد تقرر عند علماء المعاني ان المعرف باللام حمله على الاستغراق مجاز وانما يكون حقيقة في الحقيقة والعهد الخارجي والمص قد ذكر

صاحب المفتاح ان المعرف باللام في المقام الخطابي يحمل على الاستغراق بدون البرهاني ولا ريب في ان المستعمل في الادلة الشرعية من هذا القبيل واما ما ذكره في بطلان

التقدير المذكور من اقتضائه عدم الوضوء للقائم من مقامه للصلوة فمردود بان تخصيص شئ بالذكر لا يقتضي نفيه عما عداه كما تقرر في الاصول **قال**

المص رفع الله درجته المسئلة السادسة ذهبت الامامية الى وجوب مسح الراس وعلى اجزاء الغسل عنه وقال الفقهاء الاربعة يجزي الغسل عنه وقد خالفوا في ذلك كتاب الله تعالى حيث

فرق بين الاعضاء وجعل الراس ممسوحا فالتسوية بينهما مخالفة لنص القرآن انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول الغسل هو اجراء الماء على العضو

والمسح ايصال البلل الى العضو والغسل الذي هو ايصال الماء اذا تحقق يوجد فيه ايصال البلل بلا شبهة ومن انكر فنعتك نكران الماء مبلل فالغسل اذا تحقق تحقق المسح

بلا عكس واما التفرقة بين الاعضاء في الوضوء فلا يوجب تحقق المسح بدون الغسل لان الاكتفاء بالمسح تخفيف من الغسل رحمة فلا يلزم مغايرة المسح للغسل

ومباينتهما بالكلية من هذا التفرقة انتهى **واقول** ما ذكره الناصب اولا من ان الغسل هو اجراء الماء على العضو والمسح ايصال البلل مسلم لكنه في التفريع على ذلك

بقوله فالغسل الذي هو ايصال الماء آه قد احتال وبدل الاجراء الذي هو الاسالة بالايصال ليتوجه المنع على كون الغسل ايصال الماء ثم يترتب منه المنع

على التفريع المذكور كما لا يخفى والحاصل ان مفهوم الغسل كما ذكروا هو اجراء الماء لا مجرد الايصال فلا يلزم من تحقق الغسل تحقق البلل الذي هو مجرد ايصال الماء

ويدفع البناء على اشتمال احدهما على الاخر وتخفيفه فيه فرقهم بين قول القائل فلان يرى الفرض في الرجلين المسح وبين قوله فلان يرى الغسل وايضا

لو جعل اشتمال الغسل على المسح مصححا لاستعمال المسح في الغسل لصح استعمال الغسل في المسح ايضا لان الاول من باب اطلاق اسم الجزء على الكل والثاني من باب

اطلاق اسم الكل على الجزء وكلاهما علاقتان معتبرتان عند ارباب العربية وح يسقط استدلالهم بما في الاحاديث المتضمنة لقولهم انه توضأ وغسل رجليه

لانه ح لا ينكر ان يكون الغسل المذكور مرادا به المسح والحل ان ليس كل شيء يشتمل على غيره يصح ان يسمى باسمه لانا نعلم ان الغسل مثلا يشتمل على افعال تتل الاعتماد

والحركة ولا يجوز ان يسمى باسم ما يشتمل عليه وكذا التكبير مشتمل على الحمد والحمد ولا يسمى باحدهما وبالجملة اطلاق المسح على الغسل وعكسه مخالف للوضع اللغوي

والشرعي فلا وجه للتعبير باحدهما من الاخر بغير قرينة ولهذا ذهب الفقهاء جميعا من قدمائنا والتابعين الى ان الغسل لا يجزي عن المسح مستدلين بانه

غير مسح وهو المامور به وقد ذكر صاحب تقريب المدارك وهو من علماء اهل السنة ان المالكية نصوا على الفرق بينهما وانه لا يجوز ان يراد بالغسل المسح بالماء

انتهى وهل هذا الذي ذكره الناصب الا مثل ان يقال ان الذراع عبارة عن ست قبضات والذراعين عبارة عن ضعفه فاذا تحقق الذراعان الذي هو ضعف الذراع تحقق الذراع بلا شبهة ومن انكر هذا انكر اشتمال الكل على الجزء فجوز التنويه بين الذراع والذراعين وهو سفسطة ظاهرة **قال**

المص رفع الله درجته السابعة ذهبت الامامية الى انه لا يجوز المسح على العمامة وقال الثوري والاوزاعي واحمد واسحق انه يجوز وخالفوا في ذلك نص القران حيث قال وامسحوا برؤسكم وجب الصاق المسح بالراس انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي وجوب المسح بالراس بما يسمى مسحا والمندوب عنده مسح جميع الراس للخروج عن الخلاف والمستحب عنده انه اذا عسر المسح بكل الراس الاستكمال بمسح العمامة لما روى البخاري ومسلم والنسائي في صحاحهم عن المغيرة بن شعبة ان النبي توضا ومسح بناصيته وعلى عمامته وخفيه وحمل الشافعي المسح بالناصية على مسح جزء من الراس والاستكمال بالعمامة وذهب من جوزه الى انه كالمسح على الخف نظاما للحديث حيث جمع بينهما في حكم واحد واما ما ذهب من انه يخالف النص فهو باطل لانه في حكم المسح بالخف وقد اوجب الكتاب الغسل ويجوز السنة المسح فلا مخالفة لوجود السنة الدالة على جواز المسح عند وجود الخف في سند كران الباء في قوله فامسحوا برؤسكم بای معنى انتهى **واقول** ان ما مهده من تقرير مذهب الشافعي لا نفع له في اصلاح كلام الثوري وشركائه كما لا يخفى واما ما رواه عن الصحاح عن المغيرة فقد مرّ منا الكلام على احاديث الصحاح ومؤلفيها وهذا الحديث المنتهى الى مغيرة فانه مع ظهور القدح فيما اسقط المص في مطاعن عمر من قيام الشهادة على مغيرة عنده بالزنا وبقائه رقة عن امير المؤمنين ع ودخوله في حزب اهل البغي مردود ايضا بما سيجيء في مسئلة المسح على الخفين فانتظروا ايضا لا يدفع هذه الرواية بمخالفتهم لنص الاية كما ذكره المص وهو ظاهر فيجب الحمل على موضع الضرورة كما حملها عليه اصحابنا او القول بانها منسوخة بالاية المائدة كما سيأتي الرواية فيه عن علي ع وايضا كان المص بدعي البداهة في وضع ما بنوا عليه من الرواية لمخالفتها النقل فما عرفت واما العقل فلان بداهة العقل حاكمة بان في نزع الخف مشقة يمكن التيسير من الشارع فيه بتجويز المسح عليه عند الضرورة واما المسح على الناصية فلا مشقة فيه حتى يحكم بالعدول عنه الى المسح على العمامة فهو قياس مع الفارق كما لا يخفى وبهذا ظهر بطلان تعليل الناصب بقوله لانه في حكم المسح على الخف فقد صح بحمد الله حنين **قال** المص رفع الله درجته الثامنة ذهبت الامامية الى وجوب مسح الرجلين وانه لا يجوز الغسل فيهما وبه قال جماعة من الصحابة والتابعين كابن عباس وابن ... وعكرمة وابي العالية والشعبي وقال الفقهاء الاربعة الفرض هو الغسل وقد خالفوا في ذلك نص القران حيث قال وامسحوا برؤسكم وارجلكم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول قرا بعض القراء وارجلكم بفتح اللام وقرا بعضهم وارجلكم بالكسر فهذا الكسر يمكن ان يكون للجوار على ما اعتاده العرب في كلامهم من جر الجوار ويمكن ان يكون لارادة حكم المسح اما الفتح فهو نص على الغسل بلا تردد فلا بد ههنا من بيان المجمل وقد بينته السنة الصحيحة وذلك ما روى البخاري ومسلم والنسائي في صحاحهم عن عبد الله بن عمرو بن العاص ان رسول الله ص راى قوما واعقابهم تلوح لم يمسها الماء فقال ويل للاعقاب من النار اسبغوا الوضوء وهذا يدل بصريحه على وجوب الغسل وهذا بيان المجمل فلا يجزي الا الغسل ثم نقول صح عند اهل العربية انه اذا اجتمع ما يجاب براو بعضه لان الاصل في الباء ان يدخل في الوسائل وهي غير مقصودة فلا يثبت استيعابها بل يكفي فيها ما يتوسل به الى المقصود واذا قيل مسحت الحائط يراد كله اذا علمت هذا فنقول الجر في ارجلكم على القراءة المشهورة فيه يجب ان يحمل على جر الجوار لان الفتح وارد البتة بلا شبهة القراءة المتواترة فان عطف على قراءة الفتح على وجوهكم حصل المقصود وان عطف على محل برؤسكم يكون الباء ساقطا عن ارجلكم ويكون التقدير وامسحوا ارجلكم وهذا يقتضي ان يكون الواجب مسح كل الرجل باليد المبتلة ولم يقل بهذا احد لا موافق ولا مخالف فلا يبقى الا وجه القراءة بالفتح فتعين وجوب الغسل للارجل بصحيح التركيب وان تعين افادة النصب الغسل والجر قراءة متواترة يجب حمله على جر الجوار او الحمل عليه بطريق المشاكلة وتقديره وامسحوا بارجلكم مرادا به الغسل الشبيه بالمسح تنبيها على وجوب الاقتصاد او بالتزام الجمع بين الحقيقة والمجاز دفعا لاختلاف القراءتين ان لا وجه له غير المذكور ولنأخذ هذا فانه من الدلائل المتقنة والحمد لله ثم ان جميع اهل الاعصار من عامة الناس ومشاهير العلماء في كل عصر تقرر فيهم غسل الرجل والانكار على الماسح هل يعارض ان شرذمة من الشيعة قالوا بالمسح ليتصف المنصف ان الحق في طول الازمنة يبقى مختفيا هكذا ثم ان في ازمنة الخلفاء هل كان المقرر من امر الوضوء غسل الرجلين او المسح لو كان المقرر في الازمنة المسح لكان يذهب اليه بعض علماء اهل السنة كالشافعي وابي حنيفة ومالك واحمد مع وفور علمهم واطلاعهم على احوال السلف ولو تامل المتامل لعلم ان مسح الرجلين في الوضوء ليس من الشريعة ولقد سالت علماء الشيعة في الجبل اذا ... الا داء تام الانصاف في هذه المسئلة وقالت لهم اذا جردتم النفوس من الاغراض والمباحثات هل تجدون انفسكم تصح بالصلوة بالمسح ولا فانصفوا انهم لا يصلون الفرايض بطهارة الغسل وقد يكتفون بالمسح في الوضوء للمندوبات كالوضوء عند النوم ويجمعون بين المسح والغسل في سائر الطهارات خروجا عن الخلاف ولا يبعد انه لو كان باس هذا انتهى **واقول** نعم انه لو غسل الناصب ما سوده في هذا المقام بل غسل رجليه لكان اليق بحاله وما اوردها هنا نحن نسمع بدل المحمود الجمر على وجوه كلامه فنقول ان ... ان اراد بقوله وهذا بيان المجمل ان الحديث المذكور بيان لاجمال الاية في دلالتها على اصل مسح الراس والرجل فلا نسلم ذلك بل الاية نص في المسح كما سنبينه عليك وان اراد انه مجمل في مقدار المسح فهو مسلم لكن لا ارتباط لما نحن فيه وهو ظاهر وثانيا ان ما ذكره بقوله ثم نقول صح عند اهل العربية انه اذا قيل مسحت الحائط الخ ماخوذ مما ذكره شارح الوقاية استدلالا على انه لا يجب مسح الراس كله استيعابا ردا على مالك وفيه ما لا تم انه مما صح عند اهل العربية ولهذا انتسب ذلك الشارح اليهم بل قال وقد ذكروا الخ وقال المحشي عصام الدين ان الذين ذكروا هذا هم القائلون بكفاية مسح البعض من الشافعية والحنفية وكيف يقول بذلك علماء العربية مع ظهور تخلف الاستيعاب في اكثر الفعل المتعدي بنفسه الى المحل نحو ضربت زيدا وفي ...

الفصل المتعلق بالبدن وغيره نحو اللمس والمس وبالظاهر ان المثال مصنوع لان ارادة مسح كل الحائط انما يعقل اذا كان الحائط قصيرا حقيرا واما اذا كان
طويلا عريضا جدا كسور البلد مثلا فلا بل الحق انه للقدر المشترك بين الكل والبعض كما نقله عصام الدين المذكور عن امام الحرمين وثانيا وثالثا انه ان اراد
بقوله الاصل في الباء ان يدخل في الوسائل ان الاصل فيه عند قصد الحمل على الالة ذلك فسلم لكن من اين لزم قصد ذلك فيما نحن فيه حتى يرجع فيه الى ذلك
الاصل وان اراد ان الاصل دخولها على الالة مطلقا فذلك ثم وايضا حاصل هذا يصير راجعا الى تخصيص الباء بالاستعانة وتوجه المنع عليه ظاهر ولم لا يجوز
ان يكون للالصاق كما صرح به صاحب الكشاف قال انه للالصاق بالاية ومثل شارح اللب لباء الالصاق بالاية المذكورة وفسر قوله تعالى امسحوا برؤسكم
بقوله الصقوا المسح برؤسكم وقال الشيخ جلال الدين السيوطي الشافعي في كتاب الاتقان ان سيبويه لم يذكر للباء غير معنى الالصاق هذا وقد مر ان الالصاق
اعم من الاستيعاب والتبعيض فالحمل عليه اولى اخذا بالمتيقن لاصالة عدم وجوب الزايد وبرآءة الذمة عنه ولان التخصيص خلاف الاصل ثم الظاهر ان باء الالصاق
يدل بنفسها على الالصاق ولا حاجة الى تضمين معنى الالصاق كما هو المشهور وذكره شارح اللب ههنا والا لكانت للصلة لا للالصاق نعم حاصل المعنى
الصقوا المسح برؤسكم وبما قررنا ظهر سقوط ما ذكره الناصب اخرا من ان سقوط الباء عن ارجلكم على تقدير العطف على محل برؤسكم وصيرورة التقدير وامسحوا
ارجلكم يقتضي ان يكون الواجب مسح كل الرجل اه وذلك ظاهر فلا يبقى ح وجه لقوله فلا يبقى وجه لقراءة الفقهاء ولنفصل الكلام في المقام لتوضيح المرام
ودفع ما امكن للخصم من النقض والابرام ونقول ان ارجلكم في الاية الكريمة قرئ بالجر عطفا على الممسوح اي الرؤس وهذه القراءة صريح في مذهب الشيعة الاثنا عشرية
وبالنصب عطفا على المغسول اي الوجوه وهذه القراءة ناظرة الى مذهب اهل السنة فيتعارض القراءتان ظاهرا والسبيل في مثله على ما تقرر في الاصول ترجيح
احديهما على الاخرى باعتبار المتن والسند ان لم يمكن تاويل او باقوة في ذلك والا فالحمل على نسخ المتقدم بالمتاخر ان علم التاريخ بوجه ما والا فطلب المخلص من قبل
الحال وغيره والجمع بين المتعارضين ان امكن والا فالمصير الى دليل دونهما كالسنة والاجماع والتمسك بالاصل كما فصل في الاصول فاختار جمهور اهل السنة
قراءة النصب وتحزبوا في دفع معارضة قراءة الجر احزابا كل حزب بما لديهم فرحون فحزب منهم كالزمخشري اضطر الى تعسف حمل المسح في قراءة الجر على ما هو حكم المسح
من الغسل الخفيف وحزب منهم كالقاضي البيضاوي والنيسابوري الى تكلف الحمل على الجر بالمجاورة وفي كل من الحملين تحامل وانحراف عن الحق الصريح اما الاول فلان حاصله
كما قال الزمخشري في الكشاف ان الارجل من بين الاعضاء الثلثة المغسولة تغسل بصب الماء عليها فكانت مظنة الاسراف المذموم المنهي عنه فعطفت على الرابع الممسوح
لا للمسح لكن لينبه على وجوب الاقتصاد في صب الماء عليها وقيل الى الكعبين فجيء بالغاية اماطة لظن ظان يحسبها ممسوحة لان المسح لم يضرب له غاية في الشرع
انتهى كلامه وفيه نظر من وجهين يتضمنان وجوها من النظر اما اولا فلانه يرد عليه وعلى الحزب الاخر في اختيارهم قراءة النصب وتمسكهم بانه نص على الغسل
كما ذكره الناصب بقوله اما الفتح فهو نص على الغسل بلا تردد انهم ان ارادوا بهذه القراءة تكون الارجل منصوبا بعطفها على الوجوه فيرد ان العطف على الوجوه
مرجوح من وجوه لان القرب مرجح ولانه يوجب حصول اللبس لعدم القرينة على ذلك ووقوع الفصل الكثير بالاجنبي بين المعطوف والمعطوف عليه والاخلال
بالفصاحة من حيث الانتقال عن جملة الى اخرى قبل تمام الغرض من الاولى وهذا لو فعله عربي او عجمي لاستنحر به فكيف يقع في كلام الله الذي تحدى
به فصحاء العرب وفي القول بان للفصل المذكور فائدة هي التنبيه على وجوب الترتيب مدفوع وغير مسموع عند من لم يقل بوجوبه كابي حنيفة وغيره نعم
المسلم افادة حسن الترتيب وهو غير مهم في الغرض الذي سيقت الاية لاجله حتى ينجبر به الخلل اللازم من الفصل المذكور وان ارادوا انه نصبها بفعل مقدر
كما قيل اي اغسلوا ارجلكم كقولهم علفتها تبنا وماء باردا اي سقيتها ماء فيرد عليه اولا انه قول بمجرد التشهي لان الاصل عدم التقدير وعدم الحذف لما مر من
التعقيد فيهما وثانيا ان ذلك انما يجوز مع قيام القرينة وعدم اللبس كما في ما مثلتم به فان الماء لا يعلف فتعين الفعل لعدم اللبس فيما نحن فيه الا ان الارجل مما
كما تغسل والراس مسح وانما هو كالتقدير ولا ضرورة الى تقدير اغسلوا الا ترويج المدعى وثالثا انه لو جاز تقدير اغسلوا بقرينة فاغسلوا لجاز تقدير امسحوا بقرينة و
امسحوا بل هو اظهر لقرب القرينة هذا ولا يمكن الجمع بين مقتضى القراءتين لانه مخالف للاجماع الا لناصر الحق من الزيدية ولا يمكن ان يقول بالتخيير لانه ايضا مخالف
للاجماع وقد انقرض القائل به وهو الجبائي وابن جرير الطبري وعند ذلك يتعين العطف على محل برؤسكم مع تاييد قراءة الجر له واما ثانيا فلانه مما يحكم
بدفع التعارض من النكتة التي ذكرت لعطف الارجل على الممسوح مع ارادة غسلها انما يصح نكتة بعد ان يستفاد من خارج الاية ان الارجل لا بد ان تكون مغسولة
لا من هذه الاية واما جعلها دليلا عليه بواسطة هذه النكتة المشتملة على دعوى ان الارجل من الاعضاء المغسولة في الوضوء فمما لا وجه له في مقام الاستدلال
لانهم انما يستفيدون غسل الارجل من قراءة الاية بالنصب ويجعلونها دليلا عليه والحاصل ان قراءة النصب لكونها معارضة لقراءة الجر في معرض السقوط
فثبوت مدلولها موقوف على نفي مدلول الثانية بوجه لا يتوقف صحته شيء من مقدماته نفي الثانية على ثبوت مدلول الاولى والا الدور لان ثبوت
مدلول قراءة النصب يتوقف على نفي مدلول قراءة الجر فلو توقف مدلول قراءة الجر على ثبوت مدلول قراءة النصب لزم الدور ولزوما الاشارة بقوله وفيه
قوله الارجل من بين الاعضاء الثلثة المغسولة تغسل بصب الماء عليها فكانت مظنة للاسراف المذموم فعطفت على الرابع الممسوح لا للمسح اه مردود بان
كل الاعضاء المغسولة تغسل بصب الماء عليها لان حقيقة الغسل صب الماء على المغسول مع الجريان او غمسه في الماء والارجل كثيرا ما تغسل بالصب عليها من ماء
الحوض والنهر عليها وقد تغسل بطريق الغمس كالخوض في النهر والحوض كما تغسل بالصب من انية وقد تغسل بالصب باليد في الاغتراف بها ثم الصب على العضو و
كذا الكلام في باقي الاعضاء وبالجملة ان ذلك لا انضباط له لاختلافه باختلاف البلاد بحسب كثرة الانهار والحياض فيها وقلتها وفي اكثر هذه الصور
لا يتحقق الاسراف اصلا كما لا يخفى على المتامل وايضا ان اراد بكون غسل الرجل مظنة الاسراف انه مظنة التكرار والمبالغة باستعمال ما يبلغ مقدار

قال السيد [illegible] الاصطلاح في [illegible] ان هذا [illegible]

[illegible] النسخ [illegible] التخيير [illegible] وفي المسألة [illegible] لان [illegible] [illegible] التخيير [illegible]

وانما الحمل النقي التي [illegible] الارجل [illegible] الغسل [illegible] ان [illegible] وانما استفاد [illegible] [illegible] [illegible]

مد من الما فهو ليس باسراف شرعا بل هو مستحب كما ورد من النبي صلعم بالاتفاق وصرحوا بان المد لابد عنه لاداء فرايض الوضوء ومستحبًا نعم قال ابن القسطلاني
شارح البخاري روى في باب اسباغ الوضوء بسند صحيح عنده عن ابن المنذر عن ابن عمر انه كان يغسل رجليه في الوضوء سبع مرات فان اراد انه مظنة الاستعمال
ما يزيد عن مقدار المد ونحوه بالكثير فهو ممنوع والعرف والعادة شاهدة على ان الزيادة على ذلك لا يصدر الا عن صبي جاهل او جلف جاف يلعب بالماء ويلهو
بل المفهوم من الشرح المذكور في باب اطيلاء في الوضوء عند قول البخاري وكره اهل العلم الاسراف فيه وان يجاوزوا فعل النبي صلعم ان ليس المراد من الاسراف المنهي
في الوضوء ما يفهم في العرف من الاكثار في استعمال الماء بل المراد التجاوز عما فعله صلعم فان الشارح جعل قوله وان يجاوزوا عطفا تفسيريا للاسراف
وفرع عليه بقوله فليس المراد بالاسراف الا المجاوزة عن فعله صلعم الثلث انتهى واما ما تضمنه كلام الزمخشري ووافقه فيه الناصب من استعمال المسح في الغسل
فقد عرفت فساده مما قررناه سابقا في مسئلة مسح الراس مع ان الارجل اذا كانت معطوفة على الروس والمقصود غسلها كما قالوه يلزم ان يكون قد استعمل
سبحانه وتعالى لفظ امسحوا وهو لفظ واحد في حقيقته في الروس وفي مجازه في الارجل بغير قرينة وتفصيل هذا الاجمال انه لو اريد بالمسح معناه الحقيقي بالنسبة
الى الروس والغسل الشبيه به بالنسبة الى الارجل لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز كما ذكره العلامة التفتازاني وان يراد حقيقة المسح بالنسبة الى
المعطوف عليه والغسل الشبيه به بالنسبة الى المعطوف وذلك غير جائز واما عموم المجاز مع الاجمال المحتاج الى البيان بان يراد من المسح ما يعم المسح الحقيقي
والغسل الشبيه به مطو وهذا مما لا يتكلم به رشيد فكيف ياتي به الباري تعالى في كتابه العزيز لتعليم الخواص والعوام ويجعله مضلة للاوهام وعرضة
للاوهام وكان يمكن ان يقول فاغسلوا ارجلكم ولو جاز مثل هذا التاويل في القران او غيره من فصيح الكلام لارتفع الامان عن فهم المرام وخرج القران
عن كونه دليل المحققين ولامكن للمفرق المضلة ان يؤولوه بما يوافق مدعاهم بل بما هو اقرب من هذا التاويل بيقين وايضا لو سلم ان الارجل مظنة
للاسراف الغسل فيها فنقول الاسراف في كل شيء مذموم ولا خصوصية له بالارجل ولا بالوضوء فقد يكون مكروها وقد يكون حراما كما اذا ادى الى غرر
او ضياع مال بل قد يكون الاسباغ المستحب بل الوضوء الواجب حراما كما اذا احتيج الى الماء لحفظ نفس محترم وهذه امور مقررة بين اهل الاسلام
مؤيدة بحكم العقل كما اشار اليه ابن همام الحنفي في شرح الهداية قبيل فصل نواقض الوضوء وليت الاية دلت مسنا انه لتعليم شيء من ذلك وتكلفت ذلك لتخرج
الاية من دلالتها على المسح خبط بغير ضبط وايضا اي حديث عن رسول الله صلعم او اثر عن صحابته او تابعيهم او قول الفقهاء الاربعة ومن بعدهم وهم
يدل على ما ذكره من وجوب الاقتصاد في صب الماء على الارجل سبحانك هذا بهتان عظيم ومن اظلم ممن افترى على الله كذبا ليضل الناس بغير علم
بل الذي ورد في السنة المطهرة وعمل به جميع العلماء اسباغ الوضوء وهو المبالغة في الغسل وتكريره ولو كانت الارجل مما تغسل لكان ينبغي ان يكون
الاسباغ فيها والمبالغة في صب الماء عليها اكد وافضل لانها اكثر الاعضاء تعلقا بالوسخ واكثرها عرضة للنجاسة خصوصا في الحجاز للبسهم النعال
العربية وهي لا تحجب الا اسفل القدم الملاصق للارض ولا ترد وسخا ولا غبارا ولا تمنع النجاسة فكيف يجب الاقتصاد في صب الماء عليها والحال ان
اسباغ الوضوء مستحب اجماعا والحاصل انه ان اريد ان الشارع نبه بذلك على غاية الاقتصاد فيما استحبه من اسباغ غسل الارجل ففساده ظاهر
وان اريد انه نبه على الاقتصاد فيما زاد على الاسباغ المستحب فهو افسد لان الزايد على الاسباغ المستحب تشريع باطل فلا معنى للحكم بالاقتصاد فيه وايضا
يتوجه على قوله لم يضرب للمسح غاية اولا انه اول المسئلة وثانيا انه افتراء على الشرع كيف وقد ضربوا للمسح على الخفين ومسح الراس غاية فكيف ينكر
الغاية ههنا وقد وافقنا في ذلك شيخ الاسلام التفتازاني في حاشية شرح الوقاية حيث عترض على الزمخشري بانه انما حمل المسح في الاية على الغسل لما
اشتهر من فعل النبي صلعم واصحابه لا لان المسح لم يضرب له غاية في الشرع وذلك انه ليس في الشرع ولا في اللغة ما يقتضي ان لا يذكر للمسح غاية غاية الامر انه لم
يذكر سوى هذا الموضع مع انه نقل في الكافي انه قال صلعم التيمم ضربتان ضربة للوجه وضربة لليدين الى المرفقين وانه صلعم وضع يده على خفيه ومدهما
من الاصابع الى اعلاهما مسحة واحدة انتهى كلامه وثالثا ان ضرب الغاية لا يدل على الغسل بوجه فانه تعالى لو لم يعطف وقال امسحوا بارجلكم الى الكعبين
لم ينكره وكان يجب المسح اليهما فكذا اذا عطف على الممسوح وبالجملة ضرب الغاية بالنسبة الى الغسل والمسح على سواء فالوجه قد امر بغسله ولم يضرب له غاية
ولا يلزم من ضرب الغاية في بعض الغسل وهو غسل اليدين ان يكون كل ما ضرب له غاية غسلا وهو ظاهر ورابعا انه اي محذور في عطف المحدود
بل هو في هذه الاية افصح وابلغ لانه تعالى قال فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق فعطف الغسل المحدود على غيره فالمناسب ان يعطف في المسح كذلك
ليناسب الجملتان فيهما فان الترتيب والتناسب في الاية انما يحصل بهذا الوجه دون ما ذهبوا اليه فانها كما ذكرنا قد تضمنت ذكر عضو مغسول محدود وهو
اليدان ثم استوفت ذكر عضو ممسوح غير محدود وهو الراس فحسن ان يكون الارجل ممسوحة وهي محدودة معطوفة عليه دون غيره لتتقابل
الجملتان في عطف مغسول محدود على مغسول غير محدود وفي عطف ممسوح محدود على ممسوح غير محدود وايضا قد امر الله تعالى بغسل الوجوه و
جعل للايدي مثل حكمها من الغسل بواو العطف ثم ابتدا جملة اخرى فقال وامسحوا برؤسكم فاوجب للروس المسح وجعل للارجل مثل حكمها بالعطف
فلو جاز ان يخالف بين حكم الارجل والروس في المسح جاز ان يخالف بين حكم الوجوه والايدي في الغسل لان الحال واحدة فقد بان لك انه لا يجوز
نصب ارجلكم للعطف على وجوهكم او ايديكم لان الجملة الاولى لما امر فيها بالغسل قد نقضت وبطل حكمها باستيناف الجملة الثانية ولا يجوز بعد
انقطاع الجملة الاولى ان يعطف عليها اذ يجري ذلك في الفساد مجرى ضربت زيدا وعمرا ومررت بخالد وبكرا وهو ظ وعلى ما قلناه يتطابق
معنى القراءتين ولا تتنافيان واما الثاني وهو حمل قراءة الجر على الجر بالمجاورة فقد اختاره القاضي البيضاوي ومثل لجوازه بقوله تعالى

عذاب

عذاب يوم اليم وحور عين بالجر في قراءة حمزة والكسائي وقولهم جحر ضب خرب حكم بان فايدة ذلك التنبيه على انه ينبغي ان يقتصد في صب الماء عليها ويغسل غسلا
يقرب من المسح انتهى وفيه نظر من وجوه اما اولا فلانه مبني على عطف الارجل على المغسول اعني الوجوه وقد بان بطلانه من وجوه وانه يتحتم عطفها على الرؤس
واما ثانيا فلان الجر بالمجاورة ضعيف في نفسه جدا بل قد ذكر فخر الدين الرازي في تفسيره الكبير انه لا يجوز الكسر بالجوار لانه معدود في اللحن وانه انما يكون بدون
حرف العطف واما مع حرف العطف فلم يتكلم به العرب انتهى ونقل ابن همام الحنفي في شرح هداية الفقه عن ابن الحاجب انه قال الحمل على الجوار ليس بجيد
اذ لم يأت في القرآن ولا في كلام فصيح انتهى وبالجملة فقد انكر ذلك جميع المحققين من اهل العربية والقائل به شاذ من الناس فلا يليق بكتاب الله تعالى واما
ثالثا فلان من جوزه انما جوزه بشرطين عدم اللبس وعدم الفصل بينهما بحرف العطف فلم يجوزه احد مع الفصل ولا مع اللبس اصلا وفي الاية كلا الشرطين
مفقود فبعد جوازه في الاية اجماعي ومن قال به فللتعصب الجاهلية الاولى او للجهل بقواعد الاعراب واما رابعا فلان في مثل اكرمت زيدا وعمروا وسحرت
بخالد وبكر ان يجعل بكرا معطوفا على عمرو والمكرم المنصوب قبل انه جر بالمجاورة كما يقولون لا يرتضيه من له ادنى تميز لما فيه من التعسف والركاكة و
الابهام والبعد عن اسلوب كلام خاصة الاحلام واما خامسا فلان ما استشهد به للجر من نحو قولهم جحر ضب خرب بالمجاورة وجر بالنصب قوله تعالى وحور
عين بالمجاورة لحم طير وعذاب يوم اليم بالمجاورة يوم مدفوع بانه مخالف للمثال الاول للاية لوجود الشرطين الذين يشترطهما مجوز الجر بالمجاورة وهما
عدم حرف العطف وعدم اللبس فيهما لان الخرب معلوم انه صفة للجحر لا للضب واما الارجل فيصح ان يغسل وان يمسح وهو الاظهر واما المحققون النافون للجر
بالمجاورة اصلا فقالوا المراد خرب جحره على نحو مررت برجل ضارب ابوه فحذف المضاف واستكن المضاف اليه في خرب واما حور عين فجرها بالعطف على جنات
النعيم كانه قال هم في جنات وفاكهة ولحم طير وحور عين كما يقال فلان في اكل وشرب وهو معطوف على اكواب يعني ينعمون باكواب وحور عين قاله ابو علي الفارسي
في كتاب الحجة في القراءة والقاضي البيضاوي المذكور في تفسيره واكثر المفسرين واما عذاب يوم اليم فانه صفة ليوم كما يقال يوم اليم وعذاب اليم وحر اليم اي مولم وذلك
في كلام العرب شايع فصيح مع انه لا فصل فيه ولا لبس فلو سلم جره بالمجاورة لم يكن دليلا على ما نحن فيه نعم يكون ضعيفا شاذا وجعله صفة ليوم يكون من
فصيح المجاز فيه لطيفة كما صرح به الفاضل الاسفرايني في هذا المقام من حاشيته على شرح الوقاية واما سادسا وسابعا وثامنا فلما يرد على النكتة التي الحقها
من كلام صاحب الكشاف ما اوردناه عليه سابقا فتذكر ثم اقول تلخيص الكلام في تحقيق المرام ان الراجح في المقام ما المصير اليه قراءة النصب بنصب الارجل عطفا
على محل برؤسكم والمصير اليه قراءة الجر عطفا على رؤسكم وعلى التوجيهين يستفاد وجوب المسح كما لا يخفى وهذان التوجيهان وان لم يكونا ما ظهر في حد ذاتهما
مما اختاره الجمهور لكنهما مرجحان على ما اختاروه من عطف الارجل على مفعول اغسلوا وعلى عطفها بالجر على رؤسكم بالمجاورة اما على الاول فبعد تقدير ذلك
قراءة الجر وبقرب المعطوف عليه الى المعطوف والعامل الى المعمول وبان العطف على المحل مع عدم الفصل بين المعطوف والمعطوف عليه اظهر من العطف
على اللفظ مع الفصل بينهما بجملة اجنبية من غير فايدة مهمة او تقدير فعل بلا قرينة كما عرفت واما على الثاني فظاهر جدا اذا تقرر ذلك فلننظر الى ما ذكره
الناصب من البيان الخارجي لمجمل الاية وهو ما رواه البخاري من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص فنقول فيه نظر سندا ومتنا اما الاول فلما عرفت انفا
من بطلان حجية روايات الخصم علينا سيما ما رواه البخاري مع ما سمعت منا فيه وفي كتابه من القوادح سيما في هذا الحديث الذي مر رواه عن عبد الله
بن عمرو بن العاص وهو الباغي الداعي الى النار كما جاء في صحاحهم وهو الذي كان في حرب صفين مع معوية جعله على ميسرته وكان لشدة عناده يقاتل بسيفين
ويضرب بهما عليا عليه السلام واصحابه كما مر مع زيادة تفضيح لحاله في البحث الخامس من مباحث الامامة والعجب من قوم ثبت عندهم مثل هذه الحكايات الخبيثة في حق
هؤلاء ثم يأخذون عنهم دينهم واما الثاني فلانه دليل على المسح لا على الغسل كما زعموه وبيان ذلك على ما اشار اليه الشيخ الفاضل ابو الفتح محمد بن علي الكراجكي
في كتابه الموسوم بكنز الفوايد ان اهل الحجاز لبيس هوائهم ولبسهم النعال العربية كانت اعقابهم ربما يتشقق فيدا ويبلها البول على قديم عادتهم
ويزعمون انه يزيل الشقاق ولهذا اشتهر بهم يقولون اعرابي يبول على عقبيه فيما ترك عبد الله ومن معه غسلها على النسيان او التهاون او نحو ذلك
فقال صلعم ويل للاعقاب من النار ولينبه من كان يبال على عقبه ان يغسله ولان البول في الدم انما كان على الاعقاب ولو كان المراد ايجاب غسلها للوضوء
لقال اغسلوا ارجلكم ولم يأت في هذا الحديث وفي عدة احاديث رووها عن ابي هريرة وجابر بلفظ صريح في كون الغسل للعقب وهلا قال مرة واحدة
ويل للارجل واغسلوا ارجلكم لان الواجب عليكم غسل الارجل الى الكعبين ولم خص الاعقاب بالمرتبة الذكر لولا ما ذكرناه من التوجيه والبيان
الوجيه ويعضد هذا التاويل ما رواه المص قدس سره في التذكرة عن عبد الله عن رسول الله صلعم راى قوما يتوضأون واعقابهم بيض تلوح ان بعض
ذلك الابيضاض والتلويح من الاجزاء المالحة الحاصلة من البول كما لا يخفى على من نظر في الاراضي التي بال عليها الانسان او غيره من الحيوانات او شاهد
بعض الصبيان السوقية الذين لا يبالون بالبول قائما على ساقهم ان لم يتفق لهم مشاهدة الاعرابي الذي شانهم ما ذكرناه وايضا يجوز انه صلعم راى ذلك
القوم غسلوا ارجلهم في الوضوء عوضا عن مسحها فراى اعقابهم تلوح عليها الماء فقال ويل للاعقاب من النار وعلى التقديرين لا دلالة لهذا الحديث
ايضا على مدعاهم بل هو عليهم لا لهم كما اوضحناه ثم اقول ح لا شك ان عبد الله بن عمرو والذين توضأوا ومسحوا على ارجلهم براى رسول الله صلعم كانوا
من اصحابه عند القوم ولا شك ولا شبهة ان اصحابه صلعم اعلم من غيرهم بسنن رسول الله صلعم لمشاهدتهم له في افعاله سيما في الاسفار ولاخذهم معالم
دينهم وواجباتهم وسننهم عنه بغير واسطة خصوصا الضرورية المتكررة كالوضوء فلولا علمهم بوجوب المسح ما مسحوا وهل يتصور من مثل عبد الله بن
عمرو مع ما وصفوه به من الزهد والعبادة والعلم والمعرفة انه من حين بلوغه بل من ايام تمرنه للصلوة الى حين وقوع ذلك التشرف ... من النبي

وسؤال
صح النقص ...
شرفا بل ...
موات الاعقاب ...
الوضوء الواجب ...
ووجوب
غسل الرجلين كما لا يخفى ...

ولا من ابيه ولا من غيره من الصحابة وضوءا ولا نقلهم منهم الوضوء الشرعي وكان يصلي مدة بالوضوء المخترع من تلقاء نفسه الى ان منعه النبي صلى الله عليه وآله بقوله ويل للاعقاب من النار ونظيره حديث عبد الله بن عمرو بن العاص ما ذكر في كتاب المشكوة عن عبد الله بن عمر بن الخطاب انه قال رجعنا مع رسول الله صلى الله عليه وآله من مكة الى المدينة حتى اذا كنا بماء في الطريق تعجل قوم عند العصر فتوضؤوا وهم عجال فانتهينا اليهم واعقابهم تلوح لم يمسها الماء فقال صلى الله عليه وآله ويل للاعقاب من النار اسبغوا الوضوء رواه مسلم انتهى وفيه ولا ان الاسباغ انما يتحقق في الزايد على الواجب فلو كان غسل الاعقاب يخل في اصل واجب الوضوء كما يدل عليه الوعيد لو كان ذكر الاسباغ لغوا بل كان الواجب ان يقول اتموا الوضوء ونحوه فهذا دليل على وضع الحديث وثانيا ان الظاهر كما اشرنا اليه سابقا هو ان اولئك القوم مع اسلامهم كانوا من الصحابة فكيف يتصور منهم ان لا يعلموا في مدة اسلامهم وعبادتهم الى ذلك الوقت ان الوضوء التام المشروع هو ان يغسل كل الرجل حتى نبههم النبي بذلك ولو قيل ان العجلة دعاهم الى ذلك قلنا هذا يؤول الى نسبة التشريع الى الصحابة وتواطؤ قوم منهم على ذلك على ان متن الحديث لا يقتضي ان يكون عدم غسل الاعقاب للعجلة بل الظاهر ان تقديم الوضوء قبل وقت العصر عند الوصول في الطريق الى ذلك الماء كان على سبيل الاستعجال مخوف فقد الماء في ذلك الطريق عند تضيق وقت العصر وعلى ما ذكرنا يجب ان يحمل ذلك على ان نفي اعقابهم كان بنجاسة لم يزيلوه وذلك لانهم كما مر ليبس هواء الحجاز ولبس النعال العربية كثيرا ما يتشقق اعقابهم فيداوونها بالبول وهذا الاهمال منهم ليس مستبعدا على تقدير القول بوجوب المسح لانها لم يكن محل المسح الوضوء والمعتبر في صحة الوضوء طهارة موضع العضو المختص لا باقي الاعضاء وانما يشترط طهارة ساير الاعضاء في الصلوة وهو ظ ومعنى الاسباغ مع اتمامه على هذا التقدير ان التعذيب القائلين بالمسح يقولون باستحباب تقديم غسل الرجلين اذا احتاج اليه للتنظيف وتبريدها ولو نسيه تراخي عن المسح والدليل ما قلنا ما قوله صلى الله عليه وآله ويل للاعقاب من النار فقد بان وجهه والناصب ان ما ذكره من ان جميع اهل الاعصار من عامة الناس ومشايخ العلماء في كل عصر تقرر منهم غسل الارجل الخ فدعوى باطلة لتصريح البغوي محيي سنة اهل السنة في معالم التنزيل واما مهم فخر الدين الرازي في تفسيره الكبير بان المسح مما ذهب اليه عبد الله بن عباس وعبد الله بن مسعود وسلمان الفارسي وابو ذر وعمار وانس بن مالك وائمة اهل البيت عليهم السلام واعقد مذهب شيعتهم الامامية وهو من الفقهاء ابو العالية وعكرمة والشعبي وذهب محمد بن جرير الطبري من ائمة الشافعية وابو علي الجبائي واتباعهما الى التخيير ونقب الحسن البصري وداود من الظاهرية الى انه يجب الجمع بينهما وهو قول الناصر من ائمة الزيدية فظهر ان المعارض جمع كثير من ائمة اهل البيت عليهم السلام واكابر الصحابة وعلمائهم وفقهاء التابعين لا شرذمة من الشيعة كما توهمه الناصب ما ما طلب فيه الانصاف من ان الحق في طول الازمنة يبقى مختفيا فكيف فنقول ان الحق في هذه المسئلة لم يكن مختفيا عند القوم قط لما ذكرنا انهم كما رووا وجوب الغسل عن جماعة من الصحابة رووا وجوب المسح عن جماعة اخرى منهم لكن لما كان القول بوجوب الغسل من مبتدعات عمر وبتركه الجماعة الاولى اغرى عمر فانه الذي دعا الناس الى غسل الرجلين ومنع من مسحهما ورجح الجمهور المعتقد لخلافته وفضله على غيره قوله بوجوب الغسل على غيره من القول بوجوب المسح كما رجحوا ساير بدعه من التراويح وغيره على السنة الماثورة عن رسول الله صلى الله عليه وآله واما قوله ثم ان في ازمنة الخلفاء هل كان المقرر الخ فمردود بان المقرر عند الكل لم يكن شيء من الغسل والمسح بل كانوا مختلفين فيه كما مر فعند بعض الصحابة من الخلفاء وغيرهم وجوب المسح وعند بعضهم الغسل واما قوله ولو كان المقرر في الازمنة المسح لكان يذهب اليه بعض علماء السنة كالشافعي الخ ففيه ما قررنا من انه لم يتقرر في الازمنة عند الكل شيء من ذلك بل كانوا مختلفين فيه فذهب الشافعي وامثاله من المتأخرين الى مذهب من وقع عليه من طرفي الخلاف على ان مخالفة الشيعة عند فقهاء اهل السنة هم من شعارهم بالحق كما سيجيء بيانه ولهذا لم يذهبوا الى وجوب المسح مع ان محمد بن جرير الطبري من مجتهدي الشافعية لما اطلع على احوال السلف شذ عن اصحابه وذهب الى التخيير فانهم واما قوله ولقد سالت علماء الشيعة في الجبل العامل فقيل انه يقال لذلك الجبل جبل العامل باللام بدونها الخ فلو صح من هذا الناصب انه وصوله هنالك وسؤاله عن علمائه فيه بلا مرية واما قوله فانصفوا انهم لا يصلون الفرايض بدون الغسل ففيه ان هذا لا يدل على اعترافهم بعدم اقبال نفوسهم الى الصلوة بالمسح كما ذكره في السؤال عنهم لان الغسل عندهم مستحب كما عرفت وان طلب هذا المتعصب في قوله انه يصلي الصلوة بلا غسل الرجل تشبيه ما نقل آخرا من جمعهم بين المسح والغسل ولعلهم اتقوا منه فضحكوا على لحيته بتلك العبارة المحتملة للامرين ثم الجمع كما يمكن ان يكون لاستحباب الغسل بعد المسح كما ذكرنا وان يكون للتقية فتامل ولقد عملت في سوالف الايام في هذه المسئلة رسالة لطيفة سميتها بنهاية الاقدام في وجوب المسح على الاقدام فليرجع اليها من اراد الاحاطة باطراف الكلام **قال** المصنف رفع الله درجته العاشرة ذهبت الامامية الى وجوب الترتيب بين اعضاء الوضوء وبه قال امير المؤمنين عليه السلام وابن عباس وقتادة وابو عبيدة والشافعي واحمد بن حنبل واسحق وقال ابو حنيفة انه غير واجب وبه قال مالك وقد خالفا في ذلك نص القرآن حيث عقب بالغسل وجعل غاية اليدين ثم عطف بالمسح وجعل غاية الكعبين انتهى **وقال** الناصب خفضه الله القول بوجوب الترتيب بين اعضاء الوضوء مذهب الشافعي ودليله قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم نفرض تقديم غسل الوجه فيفرض تقديم الباقي مرتبا لان تقديم غسل الوجه مع عدم الترتيب خلاف الاجماع وذهب ابو حنيفة الى عدم وجوب الترتيب لان حرف الواو للجمع فالمراد فاغسلوا هذا المجموع فلا دلالة على تقديم غسل الوجه حتى يوجب النص الترتيب في باقي الاعضاء والشافعي يستدل في بيان النص بالسنة فلا يكون ابو حنيفة قائلا بخلاف النص لما علمت من تطرق الاحتمال اليه والنص لا يكون كذلك واما ما ذكر من التعقيب بالغسل وذكر انتهاء الغاية في اليدين فلا دلالة له على وجوب الترتيب كما علمت انتهى **واقول** ان مسئلة وجوب الترتيب مما اختلف فيه علماء الاعصار ويعارك فيه نظار اولي الالباب في الاعصار فالامامية والشافعية وجماعة من المتقدمين على الوجوب وابو حنيفة وجماعة على العدم قال فخر الدين

فى تفسير الاية المذكورة من سورة المائدة احتجوا من الجانبين بهذه الاية فى مسئلة اشتراط الترتيب اما من جانب ابى حنيفة واصحابه فانهم قالوا ان الله تعالى
امر بغسل هذه الاعضاء عند القيام الى الصلوة وغسل هذه الجملة شرط لجواز الصلوة فيكون امرا بالمجموع حتى اذا وجد غسل البعض دون البعض لا
يجوز ولو كان كذلك لكان تقدير الاية كانه تعالى قال فاغسلوا هذه الجملة عند القيام الى الصلوة من غير ان يراعى الترتيب فيها وايضا انه تعالى ذكر الاعضاء الاربعة
وعطف بعضها على بعض بحرف الواو والواو للجمع المطلق كما ذهب اليه ابو على الفارسى ومن تابعه يؤيده قوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله وقوله تعالى و
اسجدى واركعى وقوله تعالى رب موسى وهرون وغيرها من الايات وكذا قول الناس جاءنى زيد وعمرو فانه اخبار عن مجيئهما مطلقا فلا يفهم منه غيره
اما جانب الشافعى واتباعه فانهم قالوا امر بغسل الوجه عند القيام الى الصلوة وكان القيام شرطا لغسل الوجه والاصل فى الجزاء ان يكون متصلا
بالشرط ولانه تعالى قدم غسل اليدين فى الذكر فوجب تقديمه فى العمل لقوله تعالى فاستقم كما امرت وايضا ان الفاء فى قوله تعالى فاغسلوا للتعقيب فوجب ان يجب
غسل الوجه عقيب القيام الى الصلوة وايضا انه عطف بعض الاعضاء على البعض بحرف الواو والواو للترتيب فى الاصل ذكره ثعلب وقد دل قوله تعالى ان الصفا
والمروة من شعائر الله فانه للترتيب فيه وقول الشافعى يوافق قول مالك فى هذه المسئلة واما ترجيح احد الجانبين على الآخر فالشيف نصار به
انتهى كلامه واقول لعم الشيف نصار بن الهاشمى العلوى الحسنى المرعشى والترجيح لما يوافق الطريق الرضى المرتضوى وذلك يظهر بتحرير دلايل وجوب الترتيب
على وجه يتضح منها بطلان دلايل القايل بالعدم فنقول الدليل الاول راجع الى الثالث وسنحرره انشاء الله تعالى واما الثانى فتوضيحه ان بعض الاعضاء مقدم
باللفظ فى الاية الكريمة فكان دالا على الترتيب لعموم قوله تعالى فاستقم كما امرت وحقيقة الاستقامة انما يحصل بمراعاة صورة الامر ايضا فاستقم كما
امرت واما الثالث فتوضيحه ان الظاهر من الاية هو العطف على غسل الوجه بعد دخول الفاء حتى يكون الفاء داخلا على كل واحد من الاعضاء
المذكورة لا على المجموع لان الظاهر تقدم الربط على العطف فيقتضى وقوع كل من المعطوفات عقيب شئ بلا مهلة وذا لا يصح بالنسبة الى القيام
للصلوة فتعين ان يكون لتعقيب كل من المعطوفات بالنسبة الى سابقه فيكون الشرطية من قبيل اذا خرج الامير استاذنت وخرجت اى اذا خرج استاذنت و
خرجت فتقدير الاية اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم واذا غسلتم وجوهكم فاغسلوا ايديكم وهكذا فهو من تعدد الجزاءات المترتبة
وبعبارة اخرى ان المتبادر من العطف على ما ارتبط بغيره ان يكون العطف متاخرا عن ربط المعطوف عليه بذلك الغير كقولك ان جاءك زيد فاكرمه
وجالسه وحادثه فيدل ظاهرا على تقديم غسل الوجه بناء على ان الفاء للتعقيب مع العطف المذكور يدل على وجوب تعقيب غسل الوجه للقيام الى الصلوة
من غير فصل شئ اخر بينهما الا ما اخرجه الدليل فيدل على عدم فصل غيره من اعمال الوضوء قطعا وهو يستلزم تقديمه عليها فيثبت الترتيب فى الجميع لان
القول بتقديمه مع عدم الترتيب خلاف الاجماع المركب ولقد ظهر بهذا ايضا فساد اول ما ذكره الرازى من ادلة الحنفية فلا تغفل واما الرابع فتوضيحه
ان اصل الواو للترتيب وان غلب فى الجمع وقوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله مع قوله صلى الله عليه وسلم ابدؤا بما بدأ الله به يدل على ان المراعى فى القرآن الكريم هو الاصل
وورود فى اعمال الحج لا يقتضى تخصيصه به لان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب كما تقرر فى الاصول ليعلم ان فى الواو اقوالا ثلثة الاول انها للجمع
من غير دلالة على ترتيب ولا معية والثانى ان معناها الترتيب فيما يستحيل الجمع فيه وبه قال الفراء والثالث انها للترتيب مطلقا واليه ذهب الفراء وجماعة
من النحاة والفقهاء فما ذكره صاحب كتاب الهداية فى فقه الحنفية من اجماع اهل اللغة على ان الواو لمطلق الجمع غير صحيح ومن الادلة التى لم يذكرها
الرازى ان سياق النظم يدل على الترتيب وذلك لان الله تعالى ذكر الوجوه وهو مغسول كما ترى ثم ذكر الايدى وهى ايضا كذلك ثم ادخل ممسوحا بين
مغسولين وقطع النظير عن النظير فلولا ان الحكمة فى ذلك التنبيه على الترتيب لكان الانسب بالبلاغة ان يقول وايديكم وارجلكم وامسحوا برؤسكم كما يقول رايت
زيدا وعمرا ودخلت الحمام ورايت زيدا ودخلت الحمام ورايت عمرا ولو قيل ذلك لكان مجهزا فى الكلام ومن احسن من الله قيلا واقول فيه نظر
لانه انما ينهض على الحنفية القائلين بوجوب غسل الرجلين ولا يتمشى على القائلين بالمسح كالشيعة الامامية ولا على القائلين بالتخيير كما لا يخفى ان قيل
هيهنا حكمة اخرى غير اعتبار الترتيب قد اقتضت قطع النظير عن النظير وهى ما مر من ان وجه تاخير الارجل المغسولة عن الراس الممسوح التنبيه
على وجوب الاقتصاد فى صب الماء عليها قلنا قد مر بيان فساد هذه الحكمة فتذكر ومن ادلة وجوب الترتيب ايضا انه يمكن استفادته من الاية
بمعونة ما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم فى الوضوء البيانى لكونه بيانا للاية وان امكن استفادته من تلك الرواية مع قطع النظر عن كونه بيانا للاية فان قوله
بعد ذلك البيان والوضوء مرتبا هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به يدل على وجوب الترتيب قال شارح الوقاية مجيبا عن هذا الدليل وقد سنح
لى جواب حسن فهو انه توضأ مرة مرة وقال هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به فهذا القول يرجع الى المرة لا الى الاشياء الاخر لان هذا الوضوء
لا يخلو اما ان يكون ابتداؤه من اليمين واليسار وايضا اما ان يكون على سبيل الموالاة او عدمها فقوله هذا وضوء ان اراد به هذا الوضوء
بجميع صفاته يلزم فرضية الموالاة او ضدها والتيامن او ضده وان لم يرد بجميع صفاته لا يدل على فرضية الترتيب انتهى كلامه واقول فيه نظر من وجوه
اما اولا فلان جعل هذا اشارة الى الوضوء بحسب المرة فقط خلاف الظاهر المتبادر بل هو تحكم محض فيكون مرجوحا بل باطلا واما ثانيا فلان الشافعية
قد ذكروا ذلك فى كتبهم بعبارة اخرى وهى انه روى انه صلى الله عليه وسلم توضأ مرتبا وقال هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به والظاهر ان مرادهم هو ان الراوى
الذى علم باحوال الرسول صلى الله عليه وسلم عرف بقرينة المقام ان لفظ هذا اشارة الى الوضوء المرتب ومما يؤيد ذلك انه روى عنه صلى الله عليه وسلم لا يقبل الله صلوة احدكم حتى يضع
الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يديه ثم يمسح راسه ثم يغسل رجليه وانما لم يستدلوا بهذا الحديث ابتداء على وجوب الترتيب لانه انما يتم حجة على الحنفية

الحسينى لنه

يخفى ان ما ذكره من موافقة الشافعى لما لك يخالف ما ذكره المصنف قدس سره من موافقة مالك لابى حنيفة فتامل

لو بلغ حد الشهرة والا لزم الزيادة على الكتاب بالسنة الغير المشهورة وهو لا يجوز عندهم وان جاز عند الشافعي واما ثانيا فلانه يفهم من تقريره واستبعاد
وجود القائل بوجوب احد الطرفين من الموالاة وضدها وكذا الابتداء باليمين وضدها مع ان مالك والشافعي في القديم والامامية قالوا بوجوب
الموالاة وتفردت الامامية بالقول بوجوب الابتداء باليمين هذا واورد العلامة الدواني في رسالته الموسومة بانموذج العلوم هذا الحديث بقوله
اقول يمكن ان يتوهم تعلقه بيانا سر في هذا الوضوء لبيان الجواز وعدم وجوب الترتيب معلوم من الروايات الصحيحة الشايعة حيث روي انه صلعم كان يحب التيامن
في طهوره وتنعله وسائر احواله او اقواله فان سياق الاحاديث الدالة انه صلعم كان يحب التيامن في طهوره الخ يدل على انه ليس واجبا بل مستحبا كما لا يخفى
واقول على قاعدة علم الخلاف هب ان مقتضى الحديث بناء على هذا الدليل وجوب الترتيب بين اليدين وبين الرجلين لكن وجوبه ساقط بالاتفاق
منا ومنكم فثبت المانع من الوجوب في حقهما وبقي المقتضي فيما سواهما بلا مانع واذا ثبت المقتضي وارتفع المانع ثبت الحكم فثبت وجوب الترتيب فيما عدا
من غير معارض انتهى كلامه بعبارته وفيه كلام طويناه على غره امتحانا للافهام ولقد ظهر بما حررناه وقررناه بطلان جميع ما ذكره الناصب في
هذا المقام سوى ما في كلامه من مناقضة اول كلامه لاخره فان ظاهر قوله ودليله اي دليل الشافعي قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم الاية انه يفهم مما ذكره
اخرا من ان الشافعي يستدل في بيان الاية بالسنة فتامل فتدبر قال المصنف رفع الله درجته يا ذهبت الامامية الى انه لا يجوز المسح على الخفين لا في حال الضرورة
وخالف في ذلك الفقهاء الاربعة وجوزوه وهو مخالف لنص الكتاب حيث قال وارجلكم عطفا على الرؤس فاوجب الصاق المسح بالرجلين والماسح على
الخفين ليس ماسحا على الرجلين انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول يجوز المسح على الخفين عند الشافعي في السفر والحضر وكذا عند ابي حنيفة
السنة المشهورة فيجوز بها الزيادة على الكتاب في السنة المشهورة ما روى مسلم والنسائي في صحيحيهما انه سئل علي بن ابي طالب عن المسح على الخفين فقال جعل
رسول الله صلعم ثلثة ايام ولياليهن للمسافر ويوما وليلة للمقيم وروى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي عن المغيرة بن شعبة انه غزا مع رسول الله
غزوة تبوك قال المغيرة فتبرز رسول الله صلعم وذكر الحديث الى ان قال ثم اهويت لانزع خفيه فقال دعهما فاني ادخلتهما طاهرتين فمسح عليهما وروى
مسلم عن ابي بكرة عن رسول الله صلعم انه رخص للمسافر ثلثة ايام ولياليهن وللمقيم يوما وليلة اذا تطهر ولبس خفيه ان يمسح بهما وروى مسلم والترمذي عن صفوان بن
عسال قال كان رسول الله صلعم يامرنا اذا كنا سفرا ان لا ننزع خفافنا ثلثة ايام ولياليهن الا من جنابة ولكن من غائط وبول ونوم فهذه السنن المشهورة
فاين المخالفة للنص ثم نقول له ما الذي حمله على تجويز المسح على الخف عند الضرورة وهذا مخالفة للنص فان قال السنة فقد اعترف بان السنة تجوز
الزيادة على النص في حال الضرورة فلم لا يجوز مطلقا واذا كانت السنة مجوزة للزيادة فلا يكون مخالفة للنص انتهى واقول بعد تسليم صحة ما جوزوه
من الزيادة على الكتاب بالسنة المشهورة والخبر المشهور ان في اصل الاخبار المذكورة فضلا عن تواترها وشهرتها كلام لان ما رواه عن مسلم والنسائي
كذب صريح ارتكبوه لنصرة مذهبهم ثم لم يرضوا باصل الكذب حتى نسبوه الى علي بن ابي طالب عليه السلام فانه مخالف لما رواه عنه اهل بيته الطاهرين ورواه
اليه الامامية من شيعتهم واهل البيت ابصر بما في البيت فقد روي عنه عليه السلام انه قال ما ابالي امسح على الخفين او على ظهر عير بالفلا والعير بكسر العين المهملة
وسكون الياء ثم الراء الحمار الوحشي وروي عن الصادق عليه السلام انه قال اذا رد الله سبحانه كل اهاب الى موضعه ذهبت طهارة هؤلاء يعني الناصبة
في جنوب الابل والبقر والغنم واغرب من ذلك انهم انفسهم يروون عن عائشة انها قالت لان تقطع رجلاي بالمواسي احب الي من ان امسح على الخفين ورووا عن ابي هريرة
مثل ما روي عن علي عليه السلام وكذا الكلام في حديث مغيرة فانه مردود بما سبق من ضعفه وبما روي ان عمر جمع اصحاب النبي صلعم وفيهم علي عليه السلام فقال
ما تقولون في المسح على الخفين فقام المغيرة بن شعبة وقال رايت رسول الله صلعم يمسح على الخفين فقال علي عليه السلام قبل المائدة او بعدها فقال لا ادري فقال
علي عليه السلام سبق الكتاب الخفين انما نزلت المائدة قبل ان يقبض النبي صلعم بشهرين او ثلثة ونظير هذا ما ينقل عن علي عليه السلام ايضا انه ناظر مع ابي سعيد البدري
حين روى ذلك عن النبي صلعم فقال له علي قبل نزول المائدة او بعده فسكت ابو سعيد ولو سلم صحة الروايات فلا نسلم شهرتها عند جميع المسلمين غاية الامر
شهرتها عند جماعة اتخذوها مذهبا وتداولوها بينهم في مقام الاستدلال والاحتجاج ومثل هذه الشهرة لا يصير حجة على الخصم ولا موجبا للنسخ لا ابتداء
والزيادة كما لا يخفى واما ما ذكره الناصب من انه نقول له ما الذي حمله على تجويز المسح على الخف عند الضرورة وهذا مخالف للنص ففيه انه
مدعى المصنف على ما صرح به ان ما افتى به الفقهاء الاربعة من جواز المسح على الخف من غير ضرورة مخالف لنص الكتاب وما ذهب اليه المصنف واصحابه من
الامامية من جواز المسح على الخف لضرورة البرد والتقية ونحوهما ماخوذ من نص الكتاب ايضا وهو قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر
ونحوها من الايات فيما ذهب اليه اهل السنة من جواز المسح على الخفين في غير حال الضرورة ايضا مخالف لكلا النصين فظهر الفرق واما قوله فقد اعترف بان
السنة تجوز الزيادة على النص في حال الضرورة فلم لا يجوز الزيادة على النص مطلقا ففيه ما عرفت من عدم لزوم اعتراف المصنف بما ذكره وفيه اشتباه لا يعتري الا من
لا يفرق بين المطلق والمقيد بل بين الفرق والقدم وهل هذا الا مثل ان يقال اذا جوز النص الاستمتاع من الحائض بما يقرب من الفرج فلم لا يجوز مطلقا
وهو مما يضحك عنه الصبيان هذا مع ان ما يتشبث به من الاحاديث المخالفة لفتوى اهل البيت عليهم السلام غير معتبر عند المصنف واصحابه فكيف يصح
ان يحتج عليهم بذلك وهل هذا الا مرتبة المصادرة على المطلوب قال المصنف رفع الله درجته يب ذهبت الامامية الى وجوب الاستنجاء من البول
والغائط وقال ابو حنيفة انه ليس بواجب وقد خالف المتواتر من الاخبار الدالة على ان النبي صلعم فعله وداوم على فعله ولم ينقل عنه تركه البتة ولا انه
صلى قبله ولا احد من الصحابة صلى قبل ان يغسل مخرج حدث البول والغائط مع فعلهما انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول هذا من متفردات

منه
جوز الزيادة
على نص الكتاب الطاهرة
[illegible]
[illegible]
[illegible]
منه

فانه ابي

فانه اوجب الاستنجاء من كل خارج من احد السبيلين فهو موافق للشافعي ولا خلاف بينهما في هذا انتهى **اقول** بل انكار ذلك فرية فصلها اصلاح
مسلك ابي حنيفة ع ولن يصلح العطار ما افسد الدهر وقد قال مؤلف الهداية في فقه الحنفية الاستنجاء سنة لان النبي ص واظب عليه وذكر محمد بن
احمد الظاهري البخاري الحنفي في كتابه المسمى بمختار الفتاوى ما هو صريح فيما نقل المصنف حيث قال الفصل العاشر في الاستنجاء وما يتعلق به الاستنجاء في اللغة
هو طلب النجاة من النجاسة وفي الشرع عبارة عن ازالة النجاسة عن عضو مخصوص بطلب الطهارة الى ما يقوم مقامه وهو سنة عندنا وعند الشافعي
فرض بناء على ان النجاسة القليلة عفو عندنا وعنده ليس بعفو انتهى **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان النوم ناقض للوضوء
مطلقا وقال الشافعي ان نام مضطجعا او مستلقيا او مستندا انتقض وضوءه وقال مالك والاوزاعي واحمد واسحق ان كثر نقض الوضوء وان قل لم ينقض
وقال ابو حنيفة لا وضوء من النوم الا من نام مضطجعا او متوركا فاما من نام قائما او راكعا او ساجدا او قاعدا سواء كان في الصلوة او غيرها فلا وضوء
عليه وقد خالفوا في ذلك نص الكتاب حيث قال اذا قمتم الى الصلوة وقال المفسرون من حدث النوم واطلقوا انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب
الشافعي ان من نواقض الوضوء النوم وان قل او في الصلوة لا بالدوار ولا بالنعاس ولا بالنوم محتبيا او متربعا ممكنا فيهما مقعده في الارض مستويا
والمستند بحيث لو ازيل لسقط والدليل على ان النوم قاعدا لا ينقض الوضوء ما روى المسلم في صحيحه عن انس بن مالك انه قال كان اصحاب رسول الله
ينتظرون العشاء فينامون حتى تخفق رؤسهم ثم يصلون ولا يتوضؤن وروى مسلم والترمذي في صحيحهما عن ابن عباس عن النبي ص انه قال انما الوضوء
على من نام مضطجعا او متكئا او مستندا الى شيء لو ازيل لسقط ولا ينقض الوضوء نوم غير ما ذكر وهو النوم قائما او قاعدا او راكعا او ساجدا لان كل
هذه مقابل الرقود والسنة المشهورة تدل على ان ما سوى الرقود غير ناقض فما ذكر من لزوم مخالفة النص لاجماع المفسرين باطل على ما مر آنفا انتهى
اقول قد مر الاشارة الى ان المصنف بنى هذا الكتاب على الزام الخصم بما اتفق عليه الفريقان من المسلمين على حجيته من الآيات والاحاديث وغرضه ان
1 يبين ان للامامية على اثبات مطالبهم ونفي مطالب مخالفيهم ادلة قوية متفق عليها بين اهل الاسلام دون ما يتمسك به مخالفوهم في المقامين
وليس غرضه ان ما افتى به هؤلاء القوم من فقهاء اهل السنة لا دليل لهم عليه من احاديثهم وقياسهم واستحسانهم حتى يتوجه الجواب بذكر ما تفردوا
بروايته من الاحاديث الدالة على ذلك فما ذكره الناصب من الاحاديث المروية من طريق الجمهور المخالفة لما عليه اهل البيت عليهم السلام لا يصلح
للاحتجاج بها على المصنف واصحابه من الامامية فكيف يصح ان [illegible] النص [illegible] ما رواه مسلم والبخاري [illegible] مع ما مر من اعتقاد
المصنف ان هؤلاء المحدثين من اهل السنة قد ضمنوا كتبهم موضوعات عهد الفراعنة من بني امية وغيرهم [illegible] النصرة مذهبهم واما العلماء
[illegible] على التفصي عن مضيق الاشتباه والالتباس [illegible] ما ذكرناه ما ذكره ابن حزم الاندلسي من اصحاب الحديث في هذه المسئلة من كتاب المحلى
بعد اختياره ما ذهب اليه الامامية وتحقيق الاحاديث الواردة فيها ورد بعض الاقوال حيث قال واما قول ابي حنيفة والشافعي ومالك واحمد فلا متعلق
لهم بشيء منها لا بقرآن ولا بسنة صحيحة ولا سقيمة ولا بعمل صحابة ولا بقول صح عن احد من الصحابة ولا بقياس ولا باحتياط وهي اقوال
مختلفة كما ترى ليس لاحد من مقلديهم ان يدعي [illegible] لخصمه ان يدعي لنفسه مثل ذلك [illegible] ان كل ما شغبوا به من افعال الصحابة فانما
[illegible] لا بيان في شيء من الروايات انهم ناموا على الحال التي يسقط الوضوء عندهم كذلك دون الحال التي يوجبون الوضوء على من نام كذلك فسقطت
الاقوال كلها الا قولنا والحمد لله رب العالمين انتهى ثم ما قوله فما ذكر من لزوم مخالفة النص لاجماع المفسرين باطل على ما مر آنفا ففيه ما مر منه
انه ليس سوى ذكر الاحاديث الموضوعة وعلى تقدير كونها نصوصا فيما ذهب اليه هؤلاء الفقهاء فلم يقل المصنف ان الفقهاء المذكورين خالفوا
مطلق النص الشامل للقرآن والحديث بل قال خالفوا نص القرآن على ما اجمع عليه المفسرون وكونهم موافقين لنص الحديث لا يستلزم كونهم موافقين
لنص القرآن ايضا حتى يلزم بطلان ما ذكره المصنف **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الرجل اذا انزل بعد الغسل وجب عليه الغسل سواء
كان قبل البول او بعده وقال مالك لا غسل عليه وقال ابو حنيفة ان كان قبل البول فعليه الغسل وان كان بعده فلا غسل عليه وقد خالفا في ذلك نص
القرآن حيث قال وان كنتم جنبا فاطهروا وخالفا المتواتر من قوله ص انما الماء من الماء انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان
الانزال بعد الغسل يوجب الغسل لعموم قوله ص انما الماء من الماء ولا فرق بين ان يكون الماء قبل الغسل او بعده وعند ابي حنيفة انه ان اغتسل قبل ان يبول
ثم خرج بقية المني لا يجب غسل ثان لان المني اذا اختلط بالبول صار من البول فاذا خرج فهو في حكم البول فلا يجب غسل عنه بخلاف ما لو بال ثم خرج
فانه يدل على بقاء المني غير مختلط بالبول فيأخذ حكمه وعند تلامذة ابي يوسف انه يجب غسل ثان سواء خرج قبل البول وبعده ولو صح ما نقل عن
مالك فربما يكون لعدم الاعتداد بالمني بعد الغسل [illegible] بعدم وجوب الغسل عند الماء فلا يكون هو قائلا بمخالفة الكتاب لانهم لا يسلمون ان الخارج بعد
الغسل يوجب الجنابة فهم يمنعون الجنابة لا انهم يسلمون الجنابة ويقولون بعدم وجوب الغسل حتى يلزم مخالفة النص وهكذا الجواب عن الحديث انتهى
اقول ما ذكره من الاعتذار عن قول ابي حنيفة من ان المني اذا خرج مختلطا بالبول صار من البول فاذا خرج فهو في حكم البول يتوجه
عليه انه نقل الكلام والملام الى اصل هذا الاعتذار المزيف وهو اشد من الذنب فان من قال من عند نفسه مثل ذلك قوله وبوله سواء واي دليل على ان اختلاط البول
بالمني يوجب صيرورة المني بولا ولو صح ذلك لزم ان لا يجب الغسل على المرأة اذا [illegible] بولها [illegible] من موضعها واختلطا عند الخروج ولم يقل بذلك
احد [illegible] لا يلزم [illegible] اختلاط المني بالبول [illegible] لو كلف ابو حنيفة بتمييز ذلك لامتنع عنه [illegible] انزل واختلط [illegible]

السكر بالسكر يصير سكراً لا مسكراً الى غير ذلك من اللوازم الفاسدة المتحققة في الطريق على ان ما فهم من كلامه من ان الاحتلام ما خرج من بقية المني بالبول قبل
البول مما لا محصل له ضرورة ان هذا انما يتصور لو كان ورود تلك البقية على المثانة ثم طلب كذلك كما لا يخفى سيما في المرأة فان مخرجي بولها ومنيها
متباعدان غير متلاصقين كما صرحوا به وكذا لا اعتداد بعدم اعتداد مالك بالمني بعد الغسل لانه ان كان عدم اعتداده بذلك الخارج من الاحتلام
فقد مر فساده وان كان لغيره فليبين حتى ينظر في صحته وفساده هذا وقال ابن حزم رداً عليهما ايضاً بعد ذكر الايات والسنن الواردة في ذلك ان هذا
خلاف القرآن والسنن الثابتة والقياس اما خلافهم للقياس فان الغائط والبول والريح موجبة للوضوء ولا يختلفون في انها كيف ما خرج فالغسل فيه
فكان الواجب ان يكون المني كذلك فلا بالقرآن اخذوا ولا بالسنن عملوا ولا القياس طردوا انتهى واما قوله لانهم لم يسلموا ان الخارج بعد الغسل يوجب
الجنابة الى آخره فهو منع راجع الى طلب الدليل على ان المني الخارج بعد الغسل يوجب الجنابة وقد تم الدليل على ذلك من القرآن والحديث وشهادة العرف
فلا وجه للمنع المذكور ولو فرض صحة هذا المنع فمن البين ان مجرد منع دعوى الخصم قيام احتمال خلافها لا يكفي في اثبات شرعية تلك الاحكام والحكم بمضمونها
فيبقى ما ذهب اليه ابو حنيفة ومالك في هذه المسئلة حكماً بغير دليل كما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا نزل المني من
غير شهوة وجب عليه الغسل وقال ابو حنيفة لا يجب وقد خالف في ذلك عموم الكتاب والسنة وقد تقدم انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول
مذهب الشافعي ان من موجبات الغسل خروج المني من المعتاد وغيره وخواص المني عنده رائحة الطلع والعجين رطباً وبياض البيض يابساً والتدفق
بدفعات والتلذذ بالخروج وانكسار الشهوة عقيب خروجه ولا يشترط اجتماع الكل عنده بل واحدة تكفي ومذهب ابي حنيفة ان موجبات الغسل
انزال المني ذي دفق وشهوة عند الانفصال حتى لو انزل بلا شهوة لا يجب الغسل عنده فالخلاف في بيان حقيقة المني فعند الشافعي له من علامات
المني وله علامات غيره يحصل المني بها من غير الشهوة وعند ابي حنيفة ان الشهوة من خواصه لا يتحقق وجود المني بدونها وكلاهما متفقان ان خروج
المني يوجب الغسل والخلاف في حقيقة المني فاين المخالفة للنص انتهى **واقول** ما ذهب اليه ابو حنيفة في حقيقة المني باطل لا حقيقة له لظهور ان
حقيقة المني هو الماء الذي يكون منه نوع الولد والشهوة من عوارض المني وبما ينفك عنه لضعف او مرض فلا وجه لبناء الحكم المذكور على ما
ذكره وايضاً كيف يحمل ما ذهب اليه ابو حنيفة على ذلك مع انه قد نقل عنه ابن حزم انه قال من خرج منه المني لعلة او ضرب على اليته فخرج منه المني
فعليه الوضوء ولا غسل عليه انتهى فان هذه العبارة صريحة في انه لا ينفي حقيقة المني عما يكون بغير شهوة ثم قال ابن حزم موافقاً للمصنف ان ما ذهب
اليه ابو حنيفة خلاف القرآن والسنن الثابتة والقياس وما نعلم عن احد من السلف الا عن سعيد بن جبير وحده فانه ذكر عنه انه قال لا غسل
الا من شهوة انتهى **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه لا عبرة بوضوء الكافر ولا غسله حالة الكفر وقال ابو حنيفة انهما معتبران وقد
خالف بذلك نص الكتاب والسنة حيث قال الله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين وهو لا يتحقق في حق الكافر وقال عم انما الاعمال
بالنيات وهي لا يتحقق في طرف الكافر انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول شرط صحة العبادات واجزائها كلها الاسلام واما وضوء الكافر و
غسله فلا عبرة به من حيث العبادة وقد يجوز للكافر الغسل لا لعبادة بل لتوقف تعبد الغير به كغسل كافرة لمسلم وغسل الكافر اذا اراد الدخول
في الاسلام فانه يتوقف عليه عبادة مسلم وهو صحة ذلك الكافر بعد اسلامه لو قال ابو حنيفة باعتبار غسل الكافر يكون بهذا الوجه لا بوجه
التعبد والاجزاء فلا مخالفة للنص انتهى **واقول** ان ما ذكره في توجيه كلام ابي حنيفة تخرج من عنده ام لا لان ابا حنيفة صرح بما فهم المصنف من كلامه
على ما نص عليه صاحب الوقاية وشارحه وفقاً لا دخال في وضوءه اي وضوء الكافر بلا نية حتى ان توضأ بلا نية فاسلم جاز صلوته بهذا
الوضوء خلافاً للشافعي انتهى وقال صاحب الينابيع وشارح الانتصار الشافعي فرائض الوضوء ستة الاول النية التخصص المسلم المميز الى ان قال
فلا يصح وضوء كافر خلافاً للرازي اذ كان فرض الوضوء نية المسلم فلا يصح وضوء كافر اصلياً كان او مرتداً لانه عبادة مفتقرة الى النية وهي لا تصح
من الكافر فلو توضأ او اغتسل او تيمم ثم اسلم او رجع اليه لا يعتد به ويجب الاعادة خلافاً لابي حنيفة فانه يقول يصح وضوء الكافر الاصلي والمرتد واذا
اسلم ورجع الى الاسلام جاز ان يصلي به انتهى **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان التيمم انما يصح بالتراب ولا يجوز بالمعادن
ولا بالكحل والملح والثلج وقال ابو حنيفة يجوز بجميع ذلك وبه قال مالك وخالفا في ذلك القرآن حيث قال فتيمموا صعيداً طيباً والصعيد التراب الصاعد
على وجه الارض انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان شرط التيمم بان يكون تراباً طاهراً يابساً ذا غبار ولا يجوز بالنورة
وسائر المعادن لان اصل الصعيد هو التراب ومذهب ابي حنيفة ان التيمم بكل طاهر من جنس الارض كالتراب والرمل والحجر وكذا عند محمد وعند ابي يوسف
لا يجوز الا بالتراب والرمل لان الصعيد يشمل كل ما يكون من جنس الارض لان اصل الصعيد هو الارض والنورة وسائر المعادن فالنزاع في تفسير الصعيد
فلا مخالفة للنص انتهى **اقول** حيث اعترف الناصب بان الصعيد هو الارض ثبت مخالفة الخصم في اطلاق الصعيد على امثال النورة والمعادن لانا
نقول ماذا يريد من كون النورة والزرنيخ وسائر المعادن من جنس الارض ان اراد صدق اسم جنس الارض اي الجسم المطلق عليها على ان يكون اضافة
الجنس الى الارض في كلامه لامية فهو مسلم لكن يستلزم ان يكون الاشجار والاثمار وسائر المأكولات والحيوانات ايضاً ارضاً وفساده ظاهر وان اراد
ان اسم جنس هو الارض عليها على ان يكون الاضافة بيانية فهو ممنوع لان الكحل والزرنيخ والنورة مثلاً لا يسمى سائر المعادن كالذهب والفضة والحديد انها ارض
ارضاً الا ترى انه لا يقول من عنده شيء من الكحل والزرنيخ عندي قطعة من الارض فعلم انه لا يطلق عليها اسم الارض فلا يصح اطلاق اسم الصعيد عليه

قال ابن قدامة في المغني في فصل الاستنجاء من كتاب الغسل ان خرج البول عقيب الغسل ثم خرج المني ان تفكر الى ان قال اختار غسله لان خروج المني الولد عن خروج البول انتهى

في الآية فيكون ارادتها مخالفة لما هو مدلول النص كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته يح ذهبت الامامية الى ان ذا الجرح يتيمم مما يجب غسله ثم التيمم
بطل تيممه عمدا كان او سهوا وقال ابو حنيفة ان ترك اقل من الدرهم لم يجب شيء وهذا مخالف لذلك الكتاب حيث قال فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول هذا افتراء على ابي حنيفة فان شارح الوقاية صرح بان المفتى به عنده انه يشترط الاستيعاب حتى لو ترك شعرة قليلة
لا يجزيه انتهى اقول يتوجه عليه ان ما صرح به شارح الوقاية لا يدفع الطعن عن ابي حنيفة لان مراد شارح الوقاية بتلك العبارة ان ما تقرر من الفتوى
في ذلك بين المتأخرين منهم هو هذا وهذا لا ينافي ان يكون ابو حنيفة قائلا بخلاف ذلك فان من تتبع فقه الحنفية يعلم انهم كثيرا ما يعدلون عما افتى به
ابو حنيفة لعجزهم عن نصرته الى ما افتى به ابو يوسف ومحمد بن الحسن وهما تبيعاه وقد يعكس لعجزهم عن نصرتهما ثم لو انكر هذا الناصب الذي وقع نفسه
في نصب الذب عن ابي حنيفة لكان ناقضا له وليس فليس بل قال الفاضل الاسفرايني في حاشيته لشرح الوقاية ان في المحيط من فقه الحنفية ما يدل على ان رجحان
الفتوى على عدم الاستيعاب حيث ذكر فيه انه قال شمس الائمة الحلوائي انه ينبغي ان يحافظ لكثرة البلوى على رواية الحسن انه ان كان يمسح الاكثر الذراعين انتهى
قال المصنف رفع الله درجته يط ذهبت الامامية الى ان طلب الماء واجب وقال ابو حنيفة انه لا يجب وقد خالف في ذلك نص الكتاب حيث قال الله تعالى
اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا ثم قال فلم تجدوا ماء فتيمموا واشترط فيه عدم وجدان الماء وانما يصح مع الطلب والفقد انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي ان الذي يريد التيمم ان تيقن ان لا ماء هناك يتيمم بلا طلب وان جوز تجويزا قريبا او بعيدا وجب الطلب لان الطلب انما يكون للتردد
في الحصول فاذا جزم بالفقدان فالطلب عبث وصدق على المتيقن لعدم الماء انه لم يجد الماء فله التيمم ولا يتوقف تحقق الفقدان على الطلب لامكان تحققه
عنده بلا طلب ومذهب ابي حنيفة انه لا يجب عليه الطلب من الرفيق وكذا في الهداية وفي المبسوط انه ان لم يطلب منه وصلى لم يجز لان الماء مبذول عادة
فالمفتى به عند ابي حنيفة وجوب الطلب واما جواز عدم الطلب فلانه عنده في حكم المفقود لانه مال الغير فلا مخالفة للنص لانه صادق عليه انه غير واجد
للماء انتهى اقول ان ما جعل المصنف سهوا مقابلا لما نقله من مذهب الامامية بقوله وقال ابو حنيفة انه لا يجب السالبة الكلية والا لما ورد على القائل به [illegible]
اصلا ونقيض السالبة الكلية هو الموجبة الجزئية فاذا لم يرد المصنف بقوله ذهبت الامامية الى ان طلب الماء واجب على المتيمم انه يجب عليه ذلك في الجملة فلا يتوجه
عليه ما الح اليه كلام الناصب في تقرير مذهب الشافعي من الايراد على المصنف بان قوله طلب الماء واجب لا يصح على الاطلاق اذ على تقدير تيقن العدم لا يجب
الطلب على ان قول الناصب ان الطلب انما يكون للتردد في الحصول يدفع هذا الايراد ايضا ان اراده فافهم واما ما ذكره في تحرير مذهب ابي حنيفة
واصلاحه بان المفتى به عنده وجوب الطلب [illegible] فبان المفتى به عند ابي حنيفة انما الاعتبار بما عندهم وانما يقال ذلك لما تقرر بين الحنفية
في مذهبهم على انما نقل عن ائمة [illegible] ابي حنيفة انه لا يجب عليه الطلب من الرفيق [illegible] كما لا يخفى وايضا الكلام
في ان ابا حنيفة لا يوجب طلب الماء مطلقا كما ذكرناه وصرح به صاحب الينابيع [illegible] من الهداية والمبسوط ناظر الى
جزئي خاص من ذلك فغايته ما يلزم من كلام المبسوط ان يكون المذهب في ذلك الجزئي وجوب الطلب لا في كل من الجزئيات فيبقى ايراد المصنف قدس
سره على الباقي كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته ك ذهبت الامامية الى ان المتيمم اذا حيل بينه وبين الماء بان يكون في بئر ولا آلة معه او
حيل بينه وبينه فانه يصلي بالتيمم ولا اعادة عليه وقال الشافعي يعيد وهو احد الروايتين عن ابي حنيفة وفي الاخرى انه يصبر ولا يتيمم ولا يصلي وقد
خالفا في ذلك نص القرآن حيث قال فلم تجدوا ماء فتيمموا واذا فعل المأمور به خرج عن العهدة انتهى قال الناصب خفضه الله اقول
مذهب الشافعي انه اذا صلى المسافر بالتيمم لفقد الماء او لفقد الدلو والرشاء او لغيرهما من الاسباب المجوزة لم يقض الا لشدة البرد ويقضي المقيم
الا للمرض فقد فرق الشافعي هيهنا بين المسافر والمقيم لان فقد الماء هو الغالب عند المسافر ووجوده غالب عند المقيم فالمسافر اذا حيل
بينه وبين الماء والغالب في حاله الفقدان فكانه غير واجد فلم يجب عليه القضاء بخلاف المقيم فان الغالب على حاله الوجود فالحيلولة بينه وبين
الماء لم يصيره في حكم غير الواجد فيجب عليه القضاء فالنزاع في ان المقيم هل يقال انه واجد في صورة الحيلولة فيجب عليه القضاء او غير واجد
فاين مخالفة النص وهي مخالفة النص ان يقال غير الواجد يجب عليه القضاء واين هذا من ذلك وهذا الرجل لا يفهم معنى مخالفة النص انتهى
اقول لا يستغلق في ان الاية عامة شاملة للمسافر والمقيم والفرق بينهما في ذلك كما نسبه الناصب الى الشافعي مخالف للاية فيكون ولو سلم [illegible] فاستقام
بان الغالب على حال المسافر الفقدان فكانه غير واجد للماء وان الغالب في المقيم عكس ذلك لان الغرض وقوع الحيلولة بين المكلف والماء ومن
الظاهر ان ما ذكره من غلبة وجدان الماء للمقيم لا يمنع ان يقال في حقه في صورة الحيلولة وعدم وجدان الماء انه غير واجد للماء تامل تجده ثم ايراده
قوله فكانه الدال على التشكيك في تغيير الحكم الشرعي [illegible] مثل هذا الامثال لا يثبت ان يقال ان غلبة [illegible] وجعله كانه الذي يكلف
فلا يجب عليه ما وجب على سائر المكلفين [illegible] ما ذكره في [illegible] مخالفة النص بقوله مخالفة النص ان يقال غير الواجد يجب عليه القضاء
ففيه ان مثل [illegible] عدم وجدان الماء [illegible] اذا قال الشافعي في هذه الصورة انه يعيد كان معناه ان غير الواجد
يجب عليه القضاء انتهى قال المصنف رفع الله درجته كا ذهبت الامامية الى ان عادم الماء والتراب اذا وجد ثوبا او لبدا مسح وعليهما التراب
نفضه وتيمم به ولو لم يجد الا الوحل وضع يديه [illegible] وتيمم به وقال ابو حنيفة يحرم عليه الصلاة وهو مخالف القرآن حيث قال فان لم تجدوا ماء
فتيمموا وهذا واجد للصعيد انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قد ذكرنا ان عند الشافعي من التراب ما يكون [illegible] اذا غبار في الثوب واللبد

اذا كان فيها التراب بحيث لو ضرب يده عليها ارتفع الغبار وتحقق نقل التراب جاز التيمم والا فلا فالوحل اذا لم يرتفع منه الغبار لا يصح التيمم به
لانه تعالى قال فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه فلا بد ان يكون من الارض وهذا لا يتحقق الا في الصعيد الذي ارتفع منه الغبار فصاحب الوحل
وضارب اليد بالثوب الذي لا يرتفع منه غبار لا يصح في حقه انه واجد الصعيد الذي امر الله بالتيمم به والمسح منه كما يقال مسحت من الدهن فلا بد
ان يكون شيء من الممسوح منه منقولا الى الماسح فاين مخالفة النص انتهى اقول ان فرض المسألة كما قرره المص امكان وضع الوحل على اليد فركه
ليصير يابسا ولا ريب في ان في هذه الصورة تنقل شيء من الممسوح الى الماسح فالعدول عن ذلك يستلزم مخالفة النص كما قاله المص قدس سره ويبقى ما
تكلفه الناصب من التطويل اللغو الاطايل تحته قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الكلب نجس العين والسؤر واللعاب منه وقال
مالك انه طاهر وقد خالف في ذلك السنة المتواترة حتى انه امتنع من دخول بيت فيه كلب انتهى قال الناصب خفضه الله اقول روى البخاري
في صحيحه ان الكلاب في زمن رسول الله صلى الله عليه وآله كانت تقبل في المسجد وتدبر فاستدل مالك على طهارة الكلب بهذا الاثر ولو كان نجسا لكان يمنع من
دخول المسجد فلا يخالف قوله السنة المتواترة انتهى اقول يتوجه عليه اولا ان رواية البخاري بعد تسليم صحتها لا يدل على طهارة الكلب [illegible]
وانما يدل عليها لو ثبت اقبال الكلاب في المسجد ومباشرتها برطوبة في المسجد او في المسجد بسبب الطهور ان نجس العين اذا كان يابسا لا يتعدى نجاسته الى غيره الا اذا كان العين
او الغير رطبا ولا اشعار في الحديث الى شيء من ذلك كما لا يخفى وثانيا انه لما سلم ان السنة التي دلت على نجاسة الكلب متواترة فاستدلاله على خلاف مقتضى
تلك السنة المتواترة برواية اخرى غير متواترة لا يدفع سوء مخالفة السنة المتواترة بل الذي يدفع ذلك منع كون تلك السنة متواترة والظاهر انه لم يكن للناصب مجال
منعه فتامل قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الماء الكثير لا ينجس الا بالتغير وحدوا الكثير بالكر وهو الف ومائتا رطل بالعراقي وقال
ابو حنيفة حد الكثير ما لا يتحرك احد طرفيه بحركة الطرف الاخر وقد خالف في ذلك مقتضى الشرع وهو كون الاحكام منوطة بامور مضبوطة معروفة [illegible]
والحركة قابلة للشدة والضعف فلا يجوز اسناد الاحكام في الطهارة والنجاسة اليها لعدم انضباطها ويلزم منه تكليف ما لا يطاق لانه معرفة ما ينجس مما
لم ينجس غير ممكن بالنظر الى الحركة المختلفة ويلزم على ذلك ان يكون الماء الواحد نجسا ولا يقبل التنجيس باختلاف صفة [illegible] وهو معلوم البطلان انتهى قال
الناصب خفضه الله اقول حد الكثير عند الشافعي ان يبلغ الماء قلتين وهما خمسمائة رطل تقريبا بالعراقي وعند ابي حنيفة حد الكثير ان كان عشرا في عشرة
اذرع ولا ينحسر بالاغتراف فحكم هذا حكم الماء الجاري هذا هو المذهب وهذا منضبط معلوم لا شك فيه واما ما ذكر من تحرك احد طرفيه بحركة الاخر فهو ليس
من مذهبه لكن ذكره بعض اصحابه حيث اعترض عليه بان التقدير بعشر في عشر لا يرجع الى اصل شرعي يعتمد عليه فقال اصل المسألة ان الغدير العظيم الذي لا
يتحرك احد طرفيه بتحريك الطرف الآخر اذا وقعت النجاسة في احد جوانبه جاز الوضوء في الجانب الاخر ثم قدروه بعشر في عشر وانما قدروه بناء على قوله ع من حفر
بئرا فله حولها اربعون ذراعا فيكون له حريمها من كل جانب عشرة فهذا اصل العشرة ثم ما ذكر من عدم تعين الحركة فلا [illegible] اما المعتاد في الوضوء واخذ
الماء انتهى واقول يتوجه عليه اولا ان قوله اصل المسألة ان الغدير اه يدل دلالة ظاهرة على ان هذا اصل ما افتى به ابو حنيفة في هذه المسألة لا التقدير
بعشر في عشر ويؤيده قوله ثم قدروه بعشر في عشر اه فانه مشعر بان التقدير بهذا قد حدث بعد مدة عن بعض المجتهدين في مذهب ابي حنيفة وقد صرح بذلك صاحب
النهاية في شرح الهداية حيث قال ان التقدير بعشر في عشر وثمان في ثمان واثني عشر في اثني عشر وترجيح الاول اخذا من حريم البئر منقول عن الائمة الثلثة
انتهى وقد صرح في موضع آخر من هذا المقام بان التقدير بعشر في عشر مما اعتبره سليمان الجوزجاني وان كنت في ريب من ذلك فعليك بالنهاية و
الكفاية والعناية من شروح الهداية وثانيا ان ما ذكره في توجيه تقديرهم بعشر في عشر من بناء ذلك بقوله ع من حفر بئرا فله حولها اربعون ذراعا
اه مهدوم الاساس اما اولا فلان الحديث المذكور لو صح انما اريد منه التوسعة في مكان اجتماع المجتمعين حول البئر لاخذ الماء منها لا ما فهمه
الحنفية على ما صرح به شارح الوقاية من انه اذا اراد آخر ان يحفر في حريمها بئرا يمنع منه لانه ربما ينجذب الماء اليها في البئر الاولى ولو اراد ان يحفر بالوعة يمنع ايضا
لسراية النجاسة الى البئر الاولى وتنجيس مائها ولا يمنع فيما وراء الحريم وهو عشر في عشر ويؤيد ما ذكرنا ما ذكره صاحب الصحاح في معنى الحريم حيث قال حريم البئر وغيرها
ما حولها من مرافقها وحقوقها انتهى وحينئذ لا يتم استدلالهم بالحديث كما لا يخفى وايضا انما ينقص الماء في البئر الاولى اذا حفر الثانية على تمام الاولى بناء على
ما تقرر في الحكمة ودل عليه الاحاديث ايضا من ان بحار العيون من جهة الشمال والا فلا وايضا انما يتحمل منع حفر بئر البالوعة اذا كان قرارها اعلى من بئر الماء او
مساويا له اما اذا كان بئر الماء اعلى قرارا فلا يتحقق السراية فلا يتوجه المنع ولهذا قال في الشارح الهداية وغيرها من كتب الحنفية انه اذا كان بين البئر والبالوعة
ذراع واحد ولا يوجد اثر البالوعة في البئر فهو اي الماء طاهر واما ثانيا فلانه نوقع بما ذكره شارح الوقاية فيما بعد من ان الاصح هو ان الحريم اربعون
ذراعا من كل جانب اما ثالثا فلان قوام الارض ضعاف قوام الماء فقياسه عليها في مقدار عدم السراية غير مستقيم كما لا يخفى واما رابعا فلانه
لو سلم ما فهمه من قوله ع فانما يدل على طهارة ما زاد على العشرة لان مفاده ان العشرة حريم البئر فيمنع الغير عن التصرف فيه وهذا يقتضي
ان يكون الداخل في العشرة قابلا للتنجيس [illegible] ان الحنفية توسعوا في ذلك [illegible] اما خامسا فلانا نعلم بالضرورة العقلية وشهادة
جمع كثير من الحنفية ان مناط الحكم بالطهارة [illegible] مبلغ الماء وانه لا يختلف حكمه باختلاف الزمان والمكان فلا مدخل لخصوصية
شكل العشر في العشر ولا العبرة من المثلث والمخمس والمسدس في الحكم بطهورية الماء [illegible] على ان التقدير بعشر في عشر ليس مما يتفق عليه ايضا و
انما هو مما احدثه سليمان الجوزجاني كما مر وتبعه فيه بعض متاخري الحنفية كما ذكره صاحب الكفاية واما غيرهم من المتقدمين والمتاخرين

فقد نقل القهستاني في شرح مختصر الوقاية انهم تحزبوا آخرها بانفسهم حتى عشر او خمسة عشر وقيل اثنى عشر في اثنى عشر وقيل ثمان في ثمان مسألة
محمد كذا في شرح الطحاوي وفي مسألة عن ابي يوسف وقيل سبعا في سبع كما في الزاهدي ومثله عن محمد كما في النظم انتهى ثم اختلفوا في الذراع بما يطول
ذكره فتوى ابن نجيم الترجيح للقول بالعشر في العشر مع ما فيه من الاختلال والاختلاف حتى جعلوه مذهبا مقررا فيما بينهم كما ذكره الناصب آخرا بقوله
ثم ما ذكره من عدم تعيين الحركة فلانه تعينها بالمعتاد في الوضوء وغسل الماء مدخولها وان تكلف لهذا التعيين لاصلاح فتوى ابي حنيفة بعد
وفاته بسبعمائة سنة من قبيل ما قيل في النظم الفارسي ع نوشدارو كه پس از مرگ بسهراب دهند فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا قال المصنف
رفع الله درجته ذهبت الامامية الى امتناع التحري في الانائين اذا كان احدهما نجسا واشتبه بصاحبه بل اوجبوا اجتنابهما معا وكذا في
الثوبين اذا كان احدهما نجسا بل يصلي في كل واحد منهما على الانفراد سواء كان عدد الطاهر من الاواني اكثر او لا وقال ابو حنيفة يجوز التحري في الثوبين
مطلقا وفي الاواني اذا كان عدد الطاهر اكثر وجوز الشافعي التحري في الاواني مطلقا وفي الثياب وخالفا المعقول في ذلك لان العقل قاض بامتناع
ترجيح احد المتساويين بغير مرجح والضرورة شاهدة بذلك وعلى هذه القاعدة تبتني اكثر القواعد الاسلامية والتحري ترجيح احد المتساويين
من غير مرجح فيكون باطلا ومن العجب ان الشافعية اطبقوا الا من شذ منهم على التخيير بين استعمال الطاهر بيقين لو كان معه وبين التحري في الانائين المشتبهين
ولم يوجبوا استعمال المتيقن الطاهر وان الشافعي جوز التحري بين الاناء الطاهر والمضاف ولم يوجب استعمال كل واحد منهما انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي انه اذا اشتبه ماء طاهر بماء نجس او ثوب طاهر بثوب نجس لم يجز اخذ احد المشتبهين واستعماله الا بالاجتهاد ويشترط في الاجتهاد
ان يكون الاصل فيه على الاباحة كالاواني والثياب فانه يشترط في الاجتهاد ان يتأيد بالاستصحاب ... والطهارة فلو اشتبه ماء ببول او ماء ورد
لم يجتهد بل يتيمم وفي الاناء وماء الورد يتوضأ بكل مرة ويشترط ايضا ان يظهر علامة تغلب على الظن طهارته او نجاسته مثلا كنقصان الماء او حركته او ابتلال
طرف الاناء او قرب اثر قدم الكلب فان لم يظهر اريق الماءان او احدهما في الآخر ويتيمم وهذا مذهب الشافعي وما ذكر انه يلزم منه مخالفة المعقول فغير معقول لان
ترجيح احد الطرفين او الثوبين بالاجتهاد والعلم الحاصل بعد ظهور العلامات الحاصلة من الاجتهاد هو المرجح واما تعريفه التحري بانه ترجيح احد المتساويين
بلا مرجح فما ينبغي ان يضحك عليه فان التحري هو الاجتهاد والاجتهاد بذل المجهود لنيل المقصود والمجتهد ما لم يترجح عنده الحكم لم يعمل به فكيف يكون التحري
ترجيحا بلا مرجح واما ما ذكره من اطباق الشافعية على التخيير بين استعمال الطاهر بيقين وبين التحري في الانائين المشتبهين فانه من باب مسائل الاجتهاد و
حكمنا بوجوب العمل بعد الاجتهاد بما غلب على الظن ترجيحه فالفرق بينه وبين استعمال الطاهر بيقين في وجوب العمل بهما اشتباه واما ما ذكر ان الشافعي
جوز التحري بين الاناء الطاهر والمضاف ولم يوجب استعمال كل واحد منهما فان اريد بالمضاف ان اراد به ما كان الماء فيه مضافا الى شيء فقد ذكرنا ان
مذهبه انه مثل ماء الورد والتوضي بكل واحد مرة انتهى واقول يتمحل المصنف امتناع التحري في الانائين الذين كان احدهما نجسا اذا اشتبه احدهما بالآخر
وتنبيه الشافعي انه قال يجوز التحري فيهما وما ذكره الناصب توجيها لهذا التجويز من فرض العلم بطهارة احدهما والتعيين بعلامة تغلب على الظن طهارته
او نجاسته يستلزم الجمع بين النقيضين والخروج عن الاشتباه كما لا يشتبه على المتأمل وبهذا ظهر ان مراد المصنف بامتناع التحري الامتناع العقلي اللازم من
الجمع بين النقيضين لهذا لم يقل بدل الامتناع الحرمة واقام البرهان على ذلك بقوله وخالفا المعقول الخ وبقوله والضرورة شاهدة بذلك الخ فالظاهر انهم
انما ارتكبوا هذا التناقض في تحرير المسألة بعد ملاحظة تشنيع الامامية عليهم وارادة الخلاص عنه وكان من قبيل الفرار من المطر الى الميزاب كما لا يخفى ويشهد
الى ما ذكرنا قباحة بعض الوجوه التي ذكرها النووي في اول باب الاجتهاد من كتاب الروضة حيث قال اذا اشتبه طاهر بنجس فثلثة اوجه اصحها انه لا يجوز استعمال
احدهما الا بالاجتهاد وظهور علامة تغلب على الظن طهارته او نجاسته المتروك والثاني يكفي ظن الطهارة بلا علامة والثالث يستعمل احدهما بلا اجتهاد ولا
ظن وسواء علم نجاسة احدهما بمشاهدته او ظنها باخبار من يقبل روايته من حر او عبد او امرأة وفي الصبي المميز وجهان انتهى والوجه الاول لما هو
اشتمل على التناقض كما عرفت والوجهين الآخرين لا يخفى ما فيهما من القباحة واما ما ذكره من ان تعريفه التحري بانه ترجيح احد المتساويين بلا مرجح
الخ فمردود بان المصنف لم يرد بتعريف التحري الحقيقي بل اراد ان التحري اللازم مما جوزه الشافعي وابو حنيفة في الصورة وجماعة المذكورة يكون بهذا المعنى
ولو كان مراده ان هذا معنى التحري حقيقة لما قيد امتناعه سابقا بما اذا كان احد الانائين نجسا واشتبه بصاحبه بل كان يحكم بامتناعه مطلقا
ضرورة ان الترجيح بلا مرجح لا يتقيد بطلانه بحال دون حال فليضحك قليلا وليبك كثيرا واما ما ذكره في دفع تعجب المصنف من عدم الفرق بين الطاهر
بيقين وغيره في وجوب العمل بهما اشتباه فغير مسلم ومحل هذا الا كايجاب التيمم عند وجود الماء ولو سلم استوائهما في وجوب العمل فمراد المصنف الفرق بين
الصورتين في كون احديهما يقينية قطعية والاخرى اجتهادية ظنية وعدم الفرق بينهما بحسب وجوب العمل لا ينفي الفرق بينهما بحسب اليقينية واما
ما ذكره من الترديد فمردود بعدم ذكر الشق الآخر كما ترى قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا اصاب الارض بول وجف
بالشمس طهرت وجاز التيمم منها والصلوة عليها وقال ابو حنيفة انها تطهر ويجوز الصلوة عليها لا التيمم منها وقد خالف في ذلك القرآن الكريم
وهو قوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا والصعيد التراب والطيب الطاهر وقد وافق على الطهارة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي ان الشمس غير مطهر لقوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا فان المطهر الماء لان الامتنان بالطهورية يفيد اختصاص الطهورية به
كما ذكر في الاصول فالشمس لا يكون طهورا فكيف يطهر الارض والعجب من هذا الرجل انه استدل على ابي حنيفة في طهورية النبيذ بالآية ثم يبطل

اختصاص الطهورية بالماء بكون الشمس طهورا وما افاده في مذهبه الباطل ورايه الفاسد من مذهب ابي حنيفة ان الارض والاجر المفروش يطهر باليبس وذهاب
الاثر ولا يحكم بطهارته مطلقا بل لجواز الصلوة عليها لا التيمم فانه يحتاج الى الطهارة المطلقة للتاكيد في النص والتوصيف بالطيبة ومثل التراب اليبس كذلك و
الحاصل انه يجوز الصلوة على الارض اليابس بعد نجاستها لعدم ظهور اثر النجاسة ولا يجوز التيمم عليها للاحتياط في امر الطهارة فلم يحكم بطهارتها مطلقا
فاين مخالفة النص انتهى واقول فيه نظر من وجوه اما اولا فلان ما ذكره في وجه استدلال الشافعي بالاية على انحصار المطهر في الماء بقوله لان الامتنان
به لا بغيره بالطهورية يفيد الاختصاص مردود بما تقرر في الاصول ان تخصيص شيء بشيء في الذكر لا يستدعي نفيه عما عداه فقد دلت الاصول على خطأ
اصل الناصب ولو تم ما ذكره لزم ان لا يكون التراب مطهرا ايضا وقد قال النبي صلعم جعلت لي الارض مسجدا وترابها طهورا اي مطهرا واما ثانيا
فلان تعجبه عن المصنف بانه استدل على ابي حنيفة في طهورية النبيذ بالاية ثم يبطل اختصاص الطهورية بالماء بكون الشمس طهورا مدخول بان ابطال
اختصاص الطهورية بالماء لا يقدح في ابطال كون النبيذ طهورا لان الطهورية يتوهم في النبيذ لمائيته وهم لتوهم كونه من افراد الماء المطلق لا لكونه من
افراد الطهورية بالشمس او النار ثم اقول يمكن ان يستدل على اصل المطلب بما اشتهر عند الفريقين من ان اعرابيا بال في المسجد فامر النبي صلعم ان يصبوا
عليه ذنوبا من الماء فان من البين ان الذنوب من الماء لا يطهر الارض النجسة عند جمهور الفقهاء القائلين بان الماء القليل ينجس بملاقات النجاسة
وح يحصل الظن القوي بان صب الماء انما كان لازالة الرائحة وان الطهارة حاصلة باشراق الشمس ولو كان الامر كما ذكره ابو حنيفة من عدم جواز التيمم على
مثل هذا الارض لوجب على النبي صلعم ان يوصي على ذلك الموضع من المسجد علامة ويخبر الناس بان لا يتيمموا منه وليس فليس واما ثالثا فلان ما ذكره من انه التيمم
يحتاج الى الطهارة المطلقة للتاكيد في النص والتوصيف بالطيبة مدفوع بان طهارة الارض النجسة التي جفت بالشمس مطلقة ايضا للاصل والظاهر
الذي وافق فيه ابو حنيفة ومن خالف الاصل يطالب بالبيان مع انه لا تاكيد في النص كما توهم لان الصعيد وهو الارض مطلقا او التراب اعم من ان يكون طاهرا او نجسا
ومن ان يكون حلالا او مغصوبا فقيده بالطيب ليشعر بان المراد الصعيد الطاهر او الحلال فالناصب لم يفرق بين التاكيد والتقييد واما توصيف
الصعيد في النص المذكور بالطيبة فلا ينفي كون الارض المفروض طيبا لما ذكرنا فقوله وهذا التراب ليس كذلك اول البحث كما عرفت قال المصنف رفع الله
درجته كون مسئلة الامامية ان مباشرة الحائض فيما بين السرة الى الركبة عدا الفرج مباح قال الشافعي وابو حنيفة انه محرم وقد خالفا في ذلك الكتاب العزيز
حيث قال فاتوا حرثكم انى شئتم وخصص التحريم بالفرج فقال فاعتزلوا النساء في المحيض اي موضع الحيض انتهى وقال الناصب خفضه الله
قول مذهب الشافعي ان مجامعة الحائض حرام ومكفره مستحل فيه الا بعد الانقطاع وقبل الغسل وكذا الاستمتاع بما بين سرتها وركبتها بغير الجماع
للسنة المشهورة وهي ما روى مسلم والترمذي والنسائي في صحاحهم عن انس بن مالك قال ان اليهود كانوا اذا حاضت المرأة منهم لم يواكلوها فسأل
اصحاب النبي صلعم فانزل الله ويسئلونك عن المحيض قل هو اذى الاية فقال النبي صلعم اصنعوا كل شيء الا النكاح فهذا افاد الاعتزال عن النكاح واما حرمة
الاعتزال عما بين السرة والركبة فذلك ايضا من السنة المشهورة لما روى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم عن عايشة قالت كنت اغتسل
انا ورسول الله صلعم من اناء واحد كلانا جنب وكان يامرني فاتزر فيباشرني وانا حائض الحديث فالامر بالاتزار وهو شد الازار واحكامه يفيد حرمة
المباشرة فيما بين السرة والركبة والاستمتاع به هذا هو الدليل على المذهب ومذهب ابي حنيفة ان الاستمتاع بما تحت الازار كالمباشرة والتفخيذ
حرام ويحل القبلة وملامسة ما فوق الازار وعند محمد يتقي شعار الدم اي موضع الفرج هذا مذهب ابي حنيفة ودليله دليل الشافعي وما ذكر
انهما خالفا النص فالجواب ان النص لا يفيد الاعتزال عن النساء في الحيض لان المراد بالمحيض وقت الحيض واياما لا محل الحيض وهو الفرج لانه لو كان كذلك لا يبقى لقوله
تعالى في صدر الاية ويسئلونك عن المحيض معنى لانهم لم يسئلوا عن الفرج بل سألوا عن حكم ايام الحيض كما ذكرنا انتهى واقول قد مر مرارا ان لا استناد له
على مذهب تمسك باحاديث صحاحهم السقيمة مع انها كما سنذكره عن كتاب المحلى لابن حزم معارضة بمثلها واما ما ذكره من ان المراد بالمحيض في الاية وقت
الحيض واياما لا محل الحيض وهو الفرج لقوله تعالى في صدر الاية فمردود بان تفسير المذكور في عجز الاية بوقت الحيض لا يوافق ما رواه الناصب ولا
عن مسلم من وجوب الاعتزال عن مجرد النكاح بل يوافق الاعتزال عن محل الحيض والاولى تطابق الاية والرواية كما لا يخفى واما ما ذكره من انهم لم يسألوا
عن الفرج بل سألوا عن حكم ايام الحيض مدخول بان المص لم يقل انهم سألوا ولا يلزم من ان يكون المحيض المذكور في عجز الاية بمعنى مكان الحيض ان يكون
السؤال عن مكان الحيض وهو الفرج اذ قد صرح جوابات المحيض المقرون بقوله تعالى يسئلونك عن المحيض مصدر بمعنى الحيض وبهذا المعنى يرتبط الجواب
بقوله تعالى هو اذى كما لا يخفى فاللازم على هذا السؤال ان يكون عن حكم الحيض لا عن حكم محل الحيض كما زعم الناصب قال ابن حزم قد يكون المحيض في اللغة موضع الحيض
وهو الفرج وهذا فصيح معروف فيكون الاية ح موافقة للخبر المذكور ويكون معناها فاعتزلوا في موضع الحيض وهذا هو الذي صح عمن جاء عنه
في ذلك شيء من الصحابة كما روينا عن ايوب السختياني عن ابي معشر عن ابراهيم النخعي عن مسروق قال سألت عايشة ما يحل لي من امرأتي وهي حايض
قالت كل شيء الا الفرج وعن ابن عباس وعن علي بن ابي طالب فاعتزلوا النساء في المحيض قال اعتزلوا نكاح فروجهن وهو قول ام سلمة ام المؤمنين
ومسروق والحسن وعطا وابراهيم النخعي والشعبي وهو قول سفيان الثوري ومحمد بن الحسن والصحيح من قول الشافعي وهو قول داود وغيره من اصحاب الحديث
انتهى ولعمري لو استحيى هذا الناصب القاصر المقلد المتعصب الكذوب المتبجح للمحال عن ذلك كما استحيى ابن سريج من مجتهد مذهب امامه الشافعي مع
عظم شانه وتميزه عن اقرانه لكان خيرا له فقد قال مؤلف فتاوى الخانية من الحنفية انه حكي لنا ان ابا العباس بن سريج كان يتكلف لكل مسئلة من

مسايل الشافعي حجة وان بعدت عن هو بما كان يتعدى الى مسئلة تخالف ظاهر القياس فمن حفظ الكتاب يقول لا صحابه متى اكذب لاجل صاحبكم وكيف احتال
لهذا انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته **كز** ذهبت الامامية الى انه يجب في الصلوة طهارة البدن الا من الدم عن الدماء الثلثة الحيض والاستحاضة والنفاس
فانه يجوز ان يصلى وعليه اقل من الدرهم البغلي واما غيره من النجاسات فانه غير معفو عنه وقال ابو حنيفة كل النجاسات سواء في اعتبار الدرهم وقد
خالف عموم قوله تعالى وثيابك فطهر انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يطهر من نجس العين الا الخمر بالتخلل وجلد الميتة
بالدباغ والعلقة والمضغة ودم البيضة بالمصير حيوانا واما غيره من النجاسات فالقليل الذي لا يرى لقلته فهو معفو عنه وكذا الدم القليل
الذي يعسر الصون عنه كدم الدماميل والبثرات وطين الشارع الذي يعسر الاحتراز عنه غالبا معفو عنها واما التقدير بالدرهم وغيره فلا
يعتبره ولا نسلم ان عنده نص في مذهب ابي حنيفة اعتبار قدر الدرهم في الغليظ من النجس وما دون ربع الثوب من الخفيف ومن عجب العجاب ان هذا
الرجل ذكر مذهبه وهو جواز الصلوة مع اقل من الدرهم من النجاسة ولم يخالف النص في قوله تعالى وثيابك فطهر وابو حنيفة جوز قدر الدرهم وهو مخالف
للنص في قوله تعالى وثيابك فطهر واي فرق بين مذهبه ومذهب ابي حنيفة بالنسبة الى النص فان كلا المذهبين جوز عدم تطهير الثوب بوجود النجاسة
سواء كان دونها او اقل وما احسن ان يقال لهذا الرجل اذا لم تستحي فاصنع ما شئت انتهى **واقول** ما وصفه الناصب المرتاب من مقدمات
الكتاب بانه من عجب العجاب فنعم انه وجد ثمرة الغراب بحجاب بان الاصوليين قد اختلفوا في ان العام المخصص هل هو حجة فيما بقي ام لا والمختار انه
حجة فيما بقي كما في الشرح العضدي ايضا وح نقول ان المصنف قد اشار في كلامه بان الاية مخصصة بما عدا قدر الدرهم البغلي من الدم غير الدماء الثلثة واشار
الى ان المخصص عفو الشارع عن ذلك في الاخبار والاثار حيث قال واما غيره من النجاسات فانه غير معفو عنه فاذا خص ابو حنيفة الاية باخراج
غير القدر المذكور من الدم ايضا كان ذلك مخالفا للعموم ما بقي من الاية فالتعجب عما ذكره المصنف قدس سره من عجب العجاب لمن كان ذلك شان من لا
يهتدي الى الصواب بالجملة قد جوز ابو حنيفة الصلوة مع حمل النجاسات الممكن ازالتها حتى قال في رواية باعتبار قدر الدرهم كما رواه المصنف عنه
وفي رواية اخرى وهو اختيار ابي يوسف اذا كان دون ربع الثوب نجسا جوز الصلوة فيه وهذا ينافي مقصود الشرع من الصلوة وكذلك جوز
الصلوة في جلد الكلب والكلب حيوان ممقوت شرعا نهى الشارع عن اقتناء الكلاب وامر بقتلها ردعا وبالغ في التهديد بحيث اعتبر العدد في غسل ونحوها
وغلظ بضم التراب الى الماء الطهور وطلب التخلي عن اقتناء الكلب والجلد جزء من الكلب فكيف يجوز التقرب الى الله عز وجل بثوب ماخوذ من جلد حيوان
حرم الشارع اقتناءه فلينصف ولينا والناصب من يتكلف اصلاح هذه المفاسد فقد فقد الحيا او غيره **قال** المصنف رفع الله درجته **كح** ذهبت
الامامية الى نجاسة المني وانه لا يجزي فيه الفرك يابسا وقال ابو حنيفة يجزي الفرك في يابسه وقال الشافعي انه طاهر وخالفا في ذلك الاثار المشهورة
من نجاسته وامر النبي صلى الله عليه وآله بغسله وايجاب غسل جميع البدن انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي طهارة المني من الادمي لانه اصل
وجود الانبياء فكيف يكون مادة وجودهم نجس ثم ما ورد من السنة المشهورة وهي ما روى مسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم من عايشة انها
قالت كنت افرك المني من ثوب رسول الله صلى الله عليه وآله ثم يصلي فيه واما ما ورد من الغسل فهو للتنزه لا لرفع النجاسة ثم انه ذكر في بيان نجاسة المني ان رسول الله
اوجب غسل جميع البدن بخروجه اي دليل في هذا على ان المني نجس ولو كان ايجاب الغسل لاجل النجاسة وخروجه من البدن فهذا كلام لا يشتبه على رعاع
الرساتيق واشتبه عليه انتهى **واقول** رواية عايشة كخلافها فاسدة وقد ابطلها اللمعي في ما ذكره الفقها بانه يتوهم ان البس ونحوه منها انتهى وايد
الايراد وقوع جرم المني على ثوب ادمي على وجه يقبل الفرك انما يتصور اذا احتلم وغرابة تحقق ذلك في شان النبي صلى الله عليه وآله سيما الاحتلام لا يشعر به عايشه
كنت افرك المني مع استغنائه صلوات الله عليه بالتسعة من الازواج ومع عدم روايتها انه بالعزل [illegible] ثم ما ذكره من ان المني اصل
وجود الادمي ومنهم الانبياء فيجب ان يكون طاهرا فنوع مما يختلج عند النظر في هذا المقام وهو انه انما يستبعد ذلك لو لم يعرض المني في بعض المراتب
انتقال كانتقال الادمي الى الاصل والبرغوث وانقلاب كانقلاب الخمر خلا واستحالة كاستحالة الكلب ملحا لكن عروض احد الامور الثلثة ظاهر في مراتب
خلق الحيوان من حال كونه منيا الى حال كونه علقة الى حال كونه مضغة فعلى تقدير تحول المني النجس الى العلقة الطاهرة مثلا لا يلزم الاستبعاد ولا لزم
ان لا يكون بعض اباء احد من الانبياء عليهم السلام قد شرب الخمر واكل النجس المحرم كالميتة والدم ولحم الخنزير فيكون من الماكولات والمشروبات اصل وجود
الادمي مع انكم لا توجبون ذلك بل تجوزون عليهم الكفر وانواع الفسوق التي منها شرب الخمر الحرام النجس وكل منها ربما يكون مادة المني وايضا ما ذكره
معارض بان من الادميين الفراعنة من الكفرة والفجرة الارجاس المردة فيجب ان يكون نجسا واما ما ذكره من ان ما ورد من الغسل فهو للتنزه لا لرفع النجاسة فمردود
بانه خلاف الاصل لان الامر للوجوب كما تقرر في الاصول واما ما استبعده من استدلال المصنف للتنزه لا لرفع النجاسة فمردود بانه خلاف الاصل لان الامر
للوجوب كما تقرر بل المصنف على نجاسة المني بايجاب غسل جميع البدن فمدخول بانه استدلال بالتنبيه من الادنى وهو نجاسة البول والغائط الموجبين لغسل بعض
البدن على الاعلى الذي هو نجاسة المني الموجب لغسل جميعه او بالقياس الى دم الحيض والاستحاضة والنفاس بجامع ايجابها غسل جميع البدن غاية الامر ان
يكون هذا الزاما لرعاع الحنفية والشافعية العاملين بالقياس الداخلين في حزب ابليس من قاس ويخص هذا القياس بحسن ما سولت لهم نفوسهم الامارة
من قياس عدم ايجاب الوضوء بمس الذكر الى عدم ايجابه بمس الوتد والبارد **قال** المصنف رفع الله درجته **كط** ذهبت الامامية الى انه اذا صلى على طرف ثوب احد
طرفيه نجس والاخر طاهر صحت صلوته ولو كان طاهرا صحت صلوته وقال ابو حنيفة اذا كان البساط على سرير يتحرك البساط بحركة المصلي لم يصح صلوته وهو خالف

فى ذلك مقتضى العقل والنقل اما النقل فلانه مامور بان يصلى فى ثوب طاهر على موضع طاهر وقد امتثل فيخرج عن العهدة واما العقل فلانه ادى تعظيم للصلوة ببدنه المكان الذى يحل فيه النجاسة واى فرق فى العقل بين ان يتحرك بحركته او لا وكذا اذا صلى وعلى راسه طرف عمامة طاهر والطرف
الاخر نجس موضوع على الارض فان صلوته اذا صحيح وقال ابو حنيفة ان تحرك بحركته بطلت وقال الشافعى يبطل بكل حال وكذا اذا شد كلبا بحبل
وطرف الحبل معه صحت صلوته وكذا شد الحبل فى سفينة فيها نجاسة وقال الشافعية فى الكلب ان كان واقفا على الحبل صحت صلوته وان كان حاملا
طرفه بطلت صلوته ومنهم من فرق بين ان يكون الكلب صغيرا او كبيرا فقال ان كان كبيرا صحت صلوته وان كان صغيرا بطلت وكل هذه اراء لا دليل
عليها من عقل ولا نقل انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعى انه يجب ان يكون بدن المصلى ومحموله وما يلاقيهما طاهرا فلو تناول
نجسا او اصاب ثوبه او بدنه او مصلاه نجس وعرف موضعه وجب الغسل وان لم يعرف واحتمل وجوده فى كل جزء او انحصر فى موضعين مثلا كاحد الكمين او اليدين
او الاصبعين لم يجز العمل بالاجتهاد ولو ارسل العمامة وغيرها فاصابته نجاسة او ارضا نجسة او قبض طرف حبل او ثوب او شد فى يده او رجله او وسطه
والطرف الاخر نجس او متصل بالنجاسة او على كلب او مشدود فيه صغيرا او كبيرا حيا او ميتا بطلت الصلوة وان لم يتحرك الطرف المعقد فى الكل لان المصلى
فى الصور المذكورة صادق عليه انه مشتمل على النجاسة هذا هو المذهب والدليل ومذهب ابى حنيفة انه يجوز للمصلى ان يصلى على طرف بساط طرفه الاخر منه
نجس تحرك احدهما بتحرك الاخر او لا هكذا ذكر فى الوقاية وقال شارحها فقال هذا احترازا عن قول من قال انما يجوز الصلوة على الطرف الاخر اذا لم يتحرك احد
الطرفين بتحريك الاخر هذا مذهب ابى حنيفة فعلم ان هذا الرجل لم ينقل المذهبين على ما هما عليه ثم لم يذكر من مذهب فهو باطل لان البساط والعمامة
اذا كان طرفاهما نجسا لزم ان يكونا نجسين لان كل واحد منهما شئ واحد ويصدق عليهما انهما نجسان مثلا اذا صار جزء من العمامة نجسا هل يجوز
ان يطلق عليها انها نجسة او لا ولا شك فى جواز الاطلاق فيكون المصلى على البساط الذى كان طرفه نجسا مصليا على البساط النجس وكذا العمامة فمذهبه
باطل عقلا ونقلا انتهى **واقول** فيه نظر اما اولا فلان قوله لان المصلى فى الصور المذكورة صادق عليه انه مشتمل على النجاسة مردود بان دعوى
صدق الاشتمال بل الحمل فى الصور المذكورة مكابرة على العرف واللغة سيما اذا كان بين الطرف المحمول على المصلى والطرف الاخر من العمامة او البساط
خمسون ذراعا او اكثر ودعوى جواز النص على الارادة المذكورة دعوى كاذبة بما قال المصنف يرشد اليه مطالعة الكتب المبسوطة كالينابيع وشرحه للانصاري
والروضة للنووى ونحوها ودعوى الاجماع عليها مع وقوع الخلاف فيها بينهم فيها كما ترى كذب وعجب فتامل واما ثانيا فلان تطويله فى نقل مذهب
الشافعى وابى حنيفة بما لا طائل تحته وما زعمه من انه يعلم ذلك ان المصنف لم ينقل المذهبين على ما هما عليه باطل وشان المصنف فى التحقيق وتتبع المذاهب
اجل من ان ينقل شيئا منها لا على ما هو عليه وانما يحكم بذلك عوجاج طبع الناصب فان المصنف قدس سره انما نقل مذهب ابى حنيفة فى العمامة ومذهبه
فيهما كما ذكره المصنف من انه ان تحرك طرفها بحركة المصلى لم يجز وقد صرح بذلك مذهب الفاضل الاسفراينى فى حاشية شرح الوقاية وغيره وفى غيرها
وما نقله الناصب عن شرح الوقاية انما هو فى البساط كما لا يخفى على انه يجوز ان يكون المذكور فى اصل الوقاية هو المفتى به بينهم وما اشار اليه الشارح
من القول المحترز عنه هو قول ابى حنيفة فمذ ترك لعجزهم عن نصرته ولو سلم فيكفى كونه مذهب بعض الحنفية فان التشنيع على احدهم فى قوة
التشنيع على الباقين واما ما نقله المصنف قدس سره من مذهب الشافعى فيظهر صحة نسبته اليه لو نظر على ما هو عليه بالنظر الى كتاب الينابيع وشرحه
فالقضية منعكسة فى الايرادات منكسة واما ثالثا فلان ما ذكره فى ابطال مذهب المصنف فى البساط والعمامة اذا كان طرفاهما نجسا يلزم ان
يكونا نجسين لان كل واحد منهما شئ واحد يصدق عليهما انهما نجسان امدخول بانه لو تم ما ذكر لزم بطلان صلوة المصلى على الارض
الذى يكون بعض اطرافها نجسا لانها ايضا شئ واحد بعضها متصل ببعض وبعضها نجس والحل ان الصادق فى الاصل والنقض هو ان البساط
على الاطلاق نجسة لا ان مكان المصلى منها نجس والذى يعتبر فى صحة الصلوة هو مقدار مكان المصلى منها لا ما اتصل به من الاقاليم السبعة
وتمام البساط الذى يكون اوسع من نحو مجنبه وبهذا ظهر ان ما اتى به من التمثيل كاصل الدليل لا يشفى العليل ولا يروى الغليل ولا يسلم
الى سواء السبيل **قال المصنف** رفع الله درجته **الفصل الثانى فى الصلوة وفيه مسائل الاولى** ذهبت الامامية الى ان الاغماء
اذا استوعب الوقت سقطت الصلوة اداء وقضاء وقال احمد بن حنبل يجب القضاء مطلقا وقال ابو حنيفة ان اغمى عليه خمس صلوات وجب
قضاءها وان اغمى ستا لم يجب وقد خالفا فى ذلك المنقول والمعقول اما المنقول فهو الخبر المتواتر بين الامة رفع القلم عن ثلثة واما المعقول
فما تقدم من ان شرط التكليف الفهم والمغمى عليه غير فاهم ولان القضاء تابع للاداء فاذا سقط الاداء كان القضاء ساقطا انتهى **وقال الناصب**
خفضه الله اقول مذهب الشافعى انه لا يجب الصلوة على المجنون ولا على من زال عقله بالاغماء او المرض ولا القضاء اذا افاق ولو زال
عقله بسبب محرم كالسكر وجب القضاء اذا علم انه مسكر او من يلو والدليل عليه السنة المشهورة وهى ما روى فى الصحاح انه رفع القلم عن ثلث
وذكر فيها المجنون حتى افاق هذا مذهب الشافعى ودليله ومذهب ابى حنيفة انه اذا جن او اغمى عليه يوما وليلة قضى ما فات وان زاد ساعة
لا هذا عند ابى حنيفة وابى يوسف واما عند محمد فالمعتبر الاوقات اى ان استوعب وقت ست صلوات يسقط والمراد بالساعة الزمان لا ما
تعارفه المنجمون ودليل ابى حنيفة انه فى اليوم والليلة حكمه حكم المريض فيحكم بوجوب القضاء واذا زاد تحقق ان حكمه حكم المجنون فلا قضاء
عليه للسنة المذكورة ودليل محمد ان الساعة غير مقدرة فالواجب تقديره ولا شئ اضبط فى التقدير من وقت الصلوة فيقدر الساعة بو

صلوة

صلوة فضلا عما ذكرنا لا يرد على مذهب ابي حنيفة ما ذكر انتهى **واقول** لا يخفى ان ما تكلفه الناصب من الدليل لابي حنيفة من قبيل ما يقال فيه
بلا دليل وذلك لان التفصيل الذي اخذه في دليله اشنع من اصل الدعوى فان الجنون ايضا قد يكون يوما او اقل كما في الجنون الذي لا يمتد عن يوم
او يمر ورواتبها قلنا ان الناصب قد تكلف لك الدليل لان دليله هو الاستحسان كما صرح به مؤلف الهداية وهو ان المدة اذا طالت كثرت
الفوائت فيحرج في الاداء حرج التكرار واذا قصرت قلت فلا حرج والكثرة ان يزيد على يوم وليلة لانه يدخل في حد التكرار انتهى ولا يخفى ما في
هذا الاستحسان ايضا من استقباح العقل له واما ما نقله من دليل محمد فيتوجه عليه منع ان الساعة والزمان الزائد على فوات الصلوة المنسية
غير مقدرة فتدبر **قال** المصنف رفع الله درجته الثانية ذهبت الامامية الى ان تقديم الصلوة في اول وقتها افضل الا للمتنفل ومريد انتظار الامام
والمغرب في المزدلفة وقال ابو حنيفة يستحب الاسفار بالصبح وتاخير الظهر في الحر والجمعة وقد خالف بذلك امر الله تعالى في قوله سارعوا الى مغفرة من
ربكم فاستبقوا الخيرات وقول النبي صلى الله عليه وسلم الصلوة في اول الوقت رضوان الله وفي اخره عفو الله والمعقول فان المكلف في معرض الحدثان فقد تفوته
الفريضة ولان المبادرة من تطرق الحوادث ولانه مامور به في اول الوقت اجماعا والاحتياط التقديم لان جماعة ذهبوا الى ان الامر للفور فيخرج
عن العهدة متيقنا بخلاف التاخير انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الافضل تعجيل الصلوة في اول الاوقات الا بالاشتغال
باسبابها كالطهارة وستر العورة وغيرهما او انتظار ما يتكلف تحمله فوق العادة ولا يضر الشغل الخفيف كاكل لقم وكلام يسير والسنة المشهورة وهي
ما روى مسلم والترمذي في صحيحيهما عن علي رضي الله عنه قال قال النبي صلى الله عليه وسلم يا علي ثلث لا تؤخرها الصلوة اذا اتت والجنازة اذا حضرت والايم اذا وجدت
لها كفوا وروى الترمذي في صحيحه عن ام فروة قالت سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم اي الاعمال افضل قال الصلوة لاول وقتها وروى الترمذي عن ابن عمر انه
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الوقت الاول من الصلوة رضوان الله والوقت الاخر عفو الله وروى الترمذي عن عائشة انها قالت ما صلى رسول الله
صلوة لوقتها الاخر مرتين حتى قبضه الله تعالى هذه دلائل الشافعي على ان الصلوة في اول الوقت افضل وعنده انه يسن الابراد بالظهر لا الجمعة
في شدة الحر لمن يصلي الجماعة في مسجد ياتيه الناس من بعد ولا يؤخر عن النصف الاول دليل الابراد السنة المشهورة وهو ما روى البخاري ومسلم والنسائي
والترمذي في اسفار الفجر وقد اخذ عن النعمان بن البشير قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اسفروا بالفجر فانه اعظم للاجر هذا دليل ابي حنيفة في اسفار الفجر وقد
اخذ كل من الامامين بما صح عنده من الحديث وهما الامامان في الشرع الا بمقتضى الكتاب والسنة لا بالعقل وتحسينه وتقبيحه ثم مذهب ابي حنيفة
انه يستحب التاخير لظهر الصيف لحديث الابراد والعصر ما لم يتغير الشمس والعشاء الى ثلث الليل لحديث والوتر الى اخر الليل لحديث ايضا وذلك
لمن يثق بالانتباه فحسب ويستحب عنده التعجيل لظهر الشتاء والمغرب هذا مذهب ابي حنيفة في الاوقات فعلم انه لم يحكم في سائر الاوقات بالتاخير
مطلقا بل تاخير كل وقت لدليل فكيف يحكم فيه انه خالف النص وهو الامر بالمسارعة لان المسارعة اذا لم يرد فيه سنة مخصصة مستحبة والا فالعمل
بالسنة واما ما ذكر من كون الانسان في معرض الحدثان فتقديم الفريضة اولى فمنقول للتقديم والتاخير ليس بالرأي والعقل بل بحكم الشرع وقد ذكرنا
ان كل واحد من الامامين عمل بالحديث انتهى **واقول** قد مر ان امثال تلك الاحاديث التي استند بها فقهاء اهل السنة لا يصلح للحجية لانها من متفردات
القوم دون ما اتفق عليه الفريقان من المسلمين فالاستدلال بها في مرتبة المصادرة على المطلوب على ان حديث الابراد على ما في البخاري ومسلم هو قوله
ابردوا بالظهر لا قوله ابردوا بالصلوة وانما بدل هذا الناصب لفظ الظهر بلفظ الصلوة ليتاتى له اجراء الحديث في تاخير العصر والجمعة ايضا ولم يعلم ان مثل هذا
التمويه والتزوير لا يروج على الناقد البصير على ان الحديث الابراد لو سلم صحته لدل على تخصيص الاية بالتفسير الى الظهر لا بالنسبة الى العصر والجمعة فينفي
الحكم بالتاخير فيهما بلا دليل ومن هذا يندفع ما ذكره الناصب بقوله فعلم ان ابا حنيفة لم يحكم في سائر الاوقات بالتاخير مطلقا بل تاخير كل وقت لدليل لما عرفت
من ان الدليل غير جار في الكل واما ما يشعر به كلامه من ان الامر في قوله تعالى وسارعوا للاستحباب فمدخول لان مطلق الامر للوجوب عند محققي الاصول واما
ما ذكره المصنف من ان الانسان في معرض الحدثان الخ فتمسك بالاحتياط على وجه مغاير لما ذكره بعده لان الخروج عن العهدة متفق عليه بين اهل الاسلام وما نقل
عن الصادق امر يسلك سبيل الاحتياط فلا يتوجه عليه ما ذكره الناصب من ان التقديم والتاخير ليس بالرأي والعقل الخ فتدبر **قال** المصنف رفع الله درجته
الثالثة ذهبت الامامية الى ان المتنفل على الراحلة لم يلزمه ان يتوجه الى جهة مسيرها وقال الشافعي ان لم يستقبل القبلة ولا جهة مسيرها بطلت صلوته
وقد خالف بذلك كتاب الله حيث يقول فاينما تولوا فثم وجه الله وقد نص الصادق عليه السلام انها في النوافل خاصة وخالف المعقول ايضا لان جهة السير غير معتبرة
في الاستقبال الشارع غير مطلب بما كان غيرها ولا يكون مسامتا لجهة السير مستديرا انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي
ان استقبال القبلة شرط لصحة الصلوة الا في شدة الخوف والنافلة في سفر المباح ما اشترط استقبال القبلة في سائر الصلوات لقوله تعالى فول وجهك
شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره فاوجب النص استقبال القبلة في الصلوة مطلقا ثم السنة المشهورة التي بالزيادة على الكتاب كما ذكر في
الاصول وهي ما روى البخاري ومسلم والنسائي في صحاحهم عن ابن عمر قال كان النبي صلى الله عليه وسلم يصلي في السفر على راحلته حيث توجهت به يومي ايماء صلوة الليل
الا الفرائض ويوتر على راحلته وروى مسلم عن انس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان اذا سافر واراد ان يتطوع استقبل القبلة بناقته فكبر ثم صلى حيث وجهه
ركابه وروى الترمذي عن جابر قال بعثني رسول الله صلى الله عليه وسلم في حاجة فجئت وهو يصلي على راحلته نحو المشرق ويجعل السجود اخفض من الركوع فهذه الاحاديث
الصحاح اثبتت زيادة على النص فاقتضت الزيادة على ما قد ورد في السنة والتوجه حيث شاء لم يثبت في السنة فلا يجوز القول به لانه مخالف

الكتاب وثانيا ما ذكره الشافعي فهو خالف القرآن مما جهل هذا الجاهل بالناسخ والمنسوخ والآية نزلت قبل تحول القبلة الى الكعبة ولو كانت الآية محكمة لزم
عدم وجوب توجه القبلة واما ما ذكره انه خالف المعقول لان جهة السير غير مقصودة فقد ذكرنا ان السنة المشهورة وردت في جهة السير الا ان العقل حاكم
بهذا وقد حكم بان غيرها اولى انتهى وأقول لا يخفى ان الاحاديث التي ذكرها بعد تسليم صحتها لنا لا علينا لان الزيادة التي اثبتها الحديث ان الاولى في الصلوة
حيث وجهه ركابه لا جهة السير ولا استلزام بين جهة السير وبين الجهة التي وجه اليها ركابه اذ ربما يعدل الراحلة عن جهة السير والراكب لضرورة فعلم
ان الجواز لا ينحصر في تلك الجهة واما الحديث الثالث فلا دلالة له على انه صلعم الى جهة السير لجواز ان يكون الراحلة سائرة نحو الشمال والمشرق والمغرب
مثلا وهو قد انحرف عن سمت طريقها الذي كان جهة السير الى جهة المشرق بل هذا الحديث يعم السفر والحضر والتطوع والفرض خرج عنه الفرض عند غير
الضرورة بالاجماع فيبقى حال الضرورة داخلا في قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ونحو ذلك من الآيات التي سيذكرها المصنف في المسألة الآتية وثانيا
ان قضية ما زعمه من جهل المصنف وعلم الشافعي في المسألة منعكسة لان المحققين الذين ضبطوا الناسخ والمنسوخ كالشيخ جلال الدين السيوطي الشافعي
في كتاب الاتقان وغيره لم يعدوا هذه الآية ناسخة ولا منسوخة مع ان الاصل عدم النسخ ولا حاجة اليه لما روي عن الصادق عليه السلام من انها نزلت
في النوافل خاصة وقد روي هذا في تفاسير اهل السنة عن ابن عمر ايضا قال الفاضل النيشابوري في تفسيره عن ابن عمر انها نزلت في المسافر يصلي النوافل حيث توجهت
به راحلته فكان صلعم اذا رجع من مكة صلى على راحلته تطوعا يومي براسه نحو المدينة فمعنى الآية اينما تولوا وجوهكم لنوافلكم في اسفاركم فثم وجه الله
فقد صادفتم رضاه انتهى فظهر ان الآية محكمة غير منسوخة على رغم انف الناصب الكذوب الخائن واتضح ان تخصيص تمثيره بجهة السير غير مستند الى
عقل ولا نقل كما ذكره المصنف بل هو مستند الى استحسان قبيح فانه والقياس من مآثم في الفقاهة كما لا يخفى **قال** المصنف رفع الله درجته الرابعة ذهبت
الامامية الى انه يجوز الفريضة على الراحلة مع الضرورة وخالف في ذلك الفقهاء وقد خالفوا في ذلك كتاب الله تعالى حيث يقول ما جعل عليكم في الدين
من حرج وقال الله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقال لا يكلف الله نفسا الا وسعها لا يكلف الله نفسا الا ما آتاها وخالفوا بذلك العقل حيث دل
على ان التكليف بما لا يطاق محال وترك الصلوة مع القدرة عليها محال وخالفوا فعل رسول الله صلعم فانه صلى الفريضة على الراحلة في يوم مطر شديد
وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يصح فريضة مؤداة ومقضية ومنذورة وصلوة جنازة على الدابة السائرة ولا من الماشي
الا عند الضرورة ولو خاف على نفسه او ماله او انقطاعه من الرفقة فله اداء الفريضة راكبا وماشيا ووجبت الاعادة اما عدم الصلوة المفروضة
على الدابة لان الاصل فيه عدم الصحة لعدم جواز حركة المصلي بغير ما يتعلق بالصلوة من الحركات وهذا ظاهر في الصلوة على الدابة السائرة واذا نقل
الاصل فيكتفي فيه على محل ورود الزيادة من السنة كما ثبت في الاصول وقد ورد في النوافل دون الفريضة بل في الحديث استثنى الفريضة ثم ما ذكره من
مخالفة النص فمن جهله بمعنى القرآن ولو حمل الحرج على كل ما فيه كلفة فلا يجب شيء من العبادات لان كلها لا يخلو عن كلفة ومشقة ثم استثناء حال الضرورة
يبطل استدلاله بظواهر الآيات واما ما ذكر من صلوة رسول الله صلعم الفريضة على الراحلة يوم المطر فنطالبه بتصحيح الرواية فكانه مكتوب في كنز خاقانه
وان صح وان له الحديث الصحيح في ان الاعتداد برواياته انتهى **واقول** يتوجه عليه ان ما ذكره من ان الاصل عدم صحة الصلوة المفروضة على الراحلة
خطاء ظاهر بل الاصل عدم التكليف بالزائد سيما فيما فيه مشقة زائدة سيما مع قوله صلعم بعثت بالملة السهلة السمحة واما ما ذكره من انه لو حمل الحرج
في الآية على كل ما فيه كلفة فلا يجب شيء من العبادات الخ فمردود بان المراد الزائد على الكلفة والمشقة الحاصلة في العبادات المعينة مما يهتدي اليه العقول
السليمة ولهذا لم يعين الله ولا نبيه مقدار ذلك في الكتاب والسنة وعمم الاستدلال بها وبنحوها في نظائره سائر علماء الامة حتى هذا الناصب الجاهل
المعاند حيث قال فيما سيأتي من مسألة وجوب التكبير بالعربية انه اذا لم يطاوعه اللسان تعين الترجمة دفعا للحرج فاعترافه بذلك والمرجع الى الله تعالى ثم الى
مشيته ثم البتة الى صحابة المستدلين بامثال هذه الآيات في مواضع لا يحصى فما هو جوابهم فهو جوابنا واما ما ذكره من ان ما قاله المصنف من صلوة رسول الله
الفريضة على الراحلة يوم المطر مطالب بتصحيحها وانه كانه مكتوب في كنز خاقانه فيجاب بان كنز خاقان المصنف هو كتب اهل السنة المملوة بزيوف الروايات
فان المصنف قدس سره يأخذ منها ويعامل بها مع هؤلاء الحمقى الذين طنوا ارواحها ولا يبعد ان يورث التصرف فيها ولو بحيلة النظر اليها حماقة
في ذلك الوقت لكن المصنف اضطر الى ذلك مماشاة مع الخصم الاحمق فانه لا يقبل الا ما يخرج من تلك الكتب والحاصل ان ما ذكره المصنف واستبعده الناصب
مذكور وفتوى وروايته في كتاب الينابيع شرح الانتصار على الشافعي حيث قال مؤلف هذا الكتاب وجاز للمريض ان يتأذى بالمطر او الوحل وقال الشافعي
اي وجاز عند احمد فعل المكتوبة على الدابة السائرة ان تأذى المصلي ان نزل عن الدابة بالمطر او بالوحل قال الخرقي الكافي ابن قدامة في الهداية لان
انس بن مالك صلى المكتوبة في يوم مطير على دابته وروى يعلى بن امية عن النبي صلعم انه انتهى الى مضيق ومعه اصحابه والسماء فوقهم والبلة من
اسفل منهم فصلى على راحلته واصحابه على ظهور دوابهم يومؤن يجعلون السجود اخفض من الركوع رواه الاثرم والترمذي فان كان البلل يسيرا لا
اذى فيه لزمه السجود انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته الخامسة ذهبت الامامية الى انه يجب تكبيرة الافتتاح بصيغة الله اكبر وقال ابو حنيفة ينعقد
بكل اسم من اسماء الله تعالى على وجه التعظيم مثل الله العظيم والله الجليل وشبهه وقد خالف في ذلك فعل النبي صلعم فانه كبر كذلك وقال صلوا كما رأيتموني
اصلي وخالف قوله المشهور تحريمها التكبير انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان التكبير في التحريم من اركان الصلوة ويتعين
على القادر والتعلم على العاجز المتمكن منه وصيغته عنده الله اكبر ولو قال الله الاكبر او الجليل الاكبر او الله عز وجل اكبر لم يقدح والدليل عليه ما روي

مسلم والنسائي في صحيحيهما عن عائشة انها قالت كان رسول الله صلعم يستفتح الصلوة بالتكبير والقراءة بالحمد لله رب العالمين الحديث ومذهب ابي حنيفة
ان فرض الصلوة التحريمة وهي قوله الله اكبر وما يقوم مقامه وهو شرط عنده لقوله تعالى وذكر اسم ربه فصلى وعند الشافعي ركن ودليله على ان التحريمة
ينعقد بغير لفظة التكبير بما يقوم مقامه قوله تعالى وذكر اسم ربه فصلى وهذا يدل على جواز ذكر اسم الله والشروع في الصلوة وليس هو مخصوصا بلفظ الله اكبر
بل يحصل بكل ما يقوم مقامه فهو مستدل بالنص وفعل النبي صلعم اختيار الفرد الاكمل وهو الاولى والمندوب لا ينافي الجواز والاجزاء بغيره فلا يكون
مخالفا لفعل النبي صلعم انتهى **واقول** عرضت مخالفتهم من فعل النبي صلعم مخالفة ما فعله في الصلوة البيانية وقال صلوا كما رأيتموني اصلي وايضا مذ
ما واظب عليه النبي صلعم ومواظبته صلعم دليل الوجوب قال شارح الينابيع انه صلى في السنن الصحاح واظب على التكبير فلو لم يكن واجبا لم يواظب عليه انتهى
فافهم واما ما ذكره من تجويز الشافعي الله الاكبر والجليل الاكبر فهو في مرتبة فتوى ابي حنيفة في الفساد لما فيه من العدول عن المنصوص بلا دليل
وما استدل به من رواية مسلم والنسائي لا يدل على جواز ما جوزه الشافعي اذ المذكور فيها استفتاح الصلوة بالتكبير والاطلاق في لفظ التكبير انما ينصرف
الى قولنا الله اكبر دون غيره كما ان اطلاق لفظ التسمية ينصرف الى قول بسم الله دون غيره وهذا يدل على ان غيره ليس مثل له واما ما استدل به بعضهم
على جواز الله الاكبر من ان الالف واللام لم يغير معناه وانما افادت التعريف فقبل التغيير واضح لنقله عن التنكير الى التعريف ولان في التنكير انما ارادوا
تقديره كقولنا من كل شيء وعند التعريف يزول ذلك فتدبر واما استدلال ابي حنيفة على ما ذهب اليه بقوله تعالى وذكر اسم ربه فصلى فكما ذكره ابن حزم في
كتاب المحلى تخليط وهدم للاسلام وشريعة جديدة فاسدة اذ ليس في هذه الاية بيان عمل الصلوة وصفتها والصلوة البيانية في حديث تحريمها التكبير
وما رواه البخاري في حديث طويل في اخره قوله صلعم اذا قمت الى الصلوة فكبر الخ على عمل الصلوة الذي لا يجزئ الا به فلا يعترض بالاية عليه بل في الاية
دليل ان ذلك الذكر لاسم الله تعالى في غير الصلوة لانه تعالى قال فصلى بعطف الصلوة على ذكر اسم بكلمة الفاء المفيدة للتعقيب فصح انه قبل الصلوة مثل
قوله تعالى اقم الصلوة لذكري فهذا الذكر لاسمه تعالى هو القصد اليه تعالى بالنية في ادائها له عز وجل وبوجه اخر نقول ان قوله تعالى وذكر اسم ربه فصلى مجمل
عن ذكر الله تعالى وهو غير مبين له فيقتصر عليه كما يقال قوله صلعم تحريمها التكبير يدل على ان التكبير ليس جزءا من الصلوة لانه اضاف التكبير الى الصلوة
والشيء لا يضاف الى نفسه فلا ينافي في شكلية الذكر عن الصلوة في قوله تعالى ذكر اسم ربه فصلى ان يكون المراد به تكبير الاحرام لانا نقول الاضافة انما يقتضي
مطلق المغايرة ولا ريب في مغايرة الشيء للجزء فلا يدل ذلك على مطلوب القائل بالشرطية كما لا يخفى واما ما ذكره الناصب من ان فعل النبي صلعم اختيار
الفرد الاكمل مردود بانه ان اراد ان غير ما اختاره يتوجه عقلا الى احتمالي فلا يجدي نفعا وان اراد انه فرد شرعي فغير مسلم وكيف علم شرعيته مع ما صح من
مواظبته صلعم على الصيغة الواحدة المذكورة الى ان فارق الدنيا هذا وقد استدلوا على ذلك ايضا بقياسه على الخطبة وهو قياس مع الفارق لانه لم يرو
عن النبي صلعم فيها لفظ بعينه في جميع خطبه لا امر به ولا منع من الكلام فيها والتلفظ بما شاء من الكلام المباح في الصلوة بخلافه **قال** الناصب
خفضه الله اقول مذهب الشافعي كما ذكرنا ان التكبير يتعين على القادر والتعلم على العاجز المتمكن منه وتعين ترجمة على من لم يطاوعه اللسان
لان الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها فاذا لم يطاوعه اللسان فاما ان يترك ما يدل على تكبير الله وتعظيمه في صدر الصلوة فيكون تاركا للفرضين
وعدم مطاوعة اللسان يتعين بالعربية فتعين الترجمة ويضا الحرج في مذهب ابي حنيفة جواز الترجمة كما في الفاتحة لان المراد ذكر ما يدل على عظمة الله
وفعل النبي صلعم لاختيار الفرد الاكمل ولا يدل على عدم جواز غيره فلا مخالفة للسنة انتهى **واقول** يتوجه عليه اولا ان ما ذكره في تقرير مذهب
الشافعي من انه اذا تعذر على المكلف تعلم العربية ولم يطاوعه لسانه فيها يتعين الترجمة ودفع الحرج مدفوع بما ذكره في المسئلة السابقة من
ان الحرج لا ضابط له ولو حمل الحرج على كل ما فيه مشقة فلا يجب شيء من العبادات لان تكليفها لا يخلو عن مشقة وثانيا ان ما ذكره لاصلاح مذهب ابي
حنيفة من ان فعل النبي صلعم لاختيار الفرد الاكمل يتوجه عليه مع ما ذكرنا في المسئلة المتصلة به سابقا انه لو تم هذا لامتنع الاستدلال بفعل
النبي صلعم في شيء من افعاله وهو ظاهر البطلان وفقه المقام ان رسول الله صلعم اذا امر في الدين بامر ونص فيها بلفظ ما لم يجز تعدي ذلك اللفظ الى غيره سواء
كان في معناه او لم يكن ما دام قادرا على ذلك اللفظ الا بنص اخر يبين ان له ذلك لانه قد حد في ذلك حدا فلا يحل تعديه قال الله تعالى ومن يعص الله
ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وقال تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وقال تعالى ومن يتعد حدود الله فقد ظلم
نفسه وقد روى ابن حزم في كتاب الحج من المحلى انه قد علم النبي صلعم البراء بن عازب يقول في دعاء امنت بكتابك الذي انزلت ونبيك الذي ارسلت
فذهب البراء يستذكر فقال وبرسولك الذي ارسلت فقال له ونبيك الذي ارسلت فلم يدعه عليه السلام يبدل لفظا امره به رسول الله صلعم ولو
جاز غير هذا لجاز في الاذان بان يقول العزيز الاجل الجليل لا رب الا الرحمن وابتان ابن عبد الله بن عبد الله بن عبد المطلب في ختن ابي بكر وعمر مبعوث
من الرحمن هلموا نحو الطهر هلموا نحو البقاء العزيز اجل الجليل لا رب الا الرحيم وابتان ابن عبد الله بن عبد المطلب من اذن هكذا فحقه
يستتاب فان تاب والا قتل لانه مستهزئ باياته عز وجل متعد لحدوده ولا فرق بين ما ذكرناه وبين ما امر به صلعم في الفاظ الصلوة والاذان
والاقامة والتلبية والنكاح والطلاق وسائر الشريعة وعلى المفرق الدليل والا فهو مبطل واما من اجاز مخالفة الالفاظ المحدودة من رسول الله
في الاذان والاقامة واجاز تنكيسها وقراءة القران في الصلوة بالاعجمية وهو فصيح بالقران فما عليه ان يقول بتنكيس الصلوة فيبدأ بها
بالتسليم ثم بالقعود والتشهد ثم بالسجود ثم بالركوع ثم بالقيام ثم بالتكبير ويقرأ في الجلوس ويتشهد في القيام وان يصوم الليل في رمضان

ويغطوا انها رو يبدل الفاظ القرآن بغيرها بما هو في معناها ويقدم الفاظه ويؤخر ما لم يفسد المعنى ويكتب المصحف كذلك ويقرء في الصلوة
كذلك ويبدل الشرايع ونحن نبرء الى الله من كل ذلك من ان نتعدى شيئا مما حد لنا رسوله ونحمد الله على الاقتداء بما جاء به النبي
هذا كثير اثم من العجب انهم يعكسون القضية ويقلبون الحقيقة فيقولون اذا قال الشاهد اخبرك واعلمك باني اعلم هذا عند هذا دينا
انها ليست شهادة ولا يحكم بها حتى يقول شهدت فانا مثل ان الفكر فيهم طويل قال المصنف رفع الله درجته السابعة ذهبت الامامية الى استحباب
التعوذ قبل القراءة في الركعة الاولى وقال مالك لا يستحب ولا يتعوذ في المكتوبة وخالف في ذلك قوله تعالى فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان
الرجيم وفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه كان يقول قبل القراءة اعوذ بالله من الشيطان الرجيم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول التعوذ
في صدر القراءة سنة عند الشافعي وغيره ومستحب عند مالك خارج الصلوة واما داخل الصلوة فان صح انه لا يستحب التعوذ عنده فلانه
لم يصح عنده تعوذ النبي فلم يدخله في الصلوة ما لم يثبت دخوله فيها واما الاستدلال بالنص فانه امر وارد ولا يتعين حمله على الوجوب بل
لم يقل به احد فمالك حمله على خارج الصلوة ولم يجعله من الصلوة لما ذكرنا فلا مخالفة للنص وفعل النبي فانه لم يثبت عنده انتهى
واقول ان المصنف لم يقل ان الامر حقيقة في الوجوب وكذا لم يقل انه يتعين حمله ههنا على الوجوب بل صرح بالاستحباب وتحقيق الاصوليين
في هذه المسئلة لا يخرج عن الوجوب والاستحباب كما لا يخفى على من استشم رايحة من الاصول وانكار ثبوت فعل الرسول صلى الله عليه وسلم فانه مع تكرره
مدة العمر في كل صلوة وشيوعه بين الامة مكابرة كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته الثامنة ذهبت الامامية الى وجوب قراءة فاتحة الكتاب
في الصلوة وقال ابو حنيفة يجزي اية واحدة او بعض اية من غيرها وقد خالف بذلك قوله صلى الله عليه وسلم المتواتر عند الجميع لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وقال
لا صلوة لمن لم يقرء فاتحة الكتاب انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان قراءة فاتحة الكتاب ركن من اركان الصلوة و
الفرض ان يقرأها في كل ركعة الا في ركعة المسبوق ولو قرأ ترجمتها بلغة من لغات العرب او العجم عامدا بطلت صلوته وان لم يحسن الفاتحة
وعند ابي حنيفة ان فرض القراءة اية والمكتفي بها مسيء لترك الواجب وقراءة الفاتحة عنده واجبة وكذا ضم سورة فقد تعوق فان ترك
الفاتحة موجب للاثم ولما لم يكن خبر الاحاد عنده من الدلايل القطعية وقوله صلى الله عليه وسلم لا صلوة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب من خبر الاحاد فلا يكون
قطعيا حكم بعدم الفرضية فلا مخالفة للنص انتهى واقول لا يخفى اختلال كلامه واختلال نظامه اما اولا فلان الظاهر ان القول بوجوب
قراءة الفاتحة المذكور في بعض كتب الحنفية كالوقاية والهداية ليس فتوى ابي حنيفة نفسه بل هو فتوى المتاخرين من اصحابه الهاربين عن
تشنيع الطوايف عليهم في ذلك ولهذا قال الامام فخر الدين الرازي في رسالته المعمولة لتفضيل مذهب الشافعي انه يجوز عند الحنفية الصلوة بغير الفاتحة
فتكذيب الناصب للمصنف ههنا تكذيب لامامه الرازي والجواب الجواب واما ثانيا فلان المصنف قد نسب ابا حنيفة الى مخالفة الحديثين المذكورين
وادعى تواترهما عند الجميع وهذا الناصب اغمض في مقام الرد عن الحديث الاول حيث لم يسعه منع تواتره ولو معنى واقتصر على رد الحديث
الثاني بانه من اخبار الاحاد واما ثالثا فلانا لو سلمنا ان الحديثين لا يقتضيان عنده الحكم بفرضية قراءة ام القرآن فما الذي اقتضى حكمه
باجزاء اية واحدة من ام القرآن او بعض اية من غيرها ولم لا يجوز بعض اية منها ايضا فان قيل انه استدل ابو حنيفة على ذلك بقوله تعالى فاقرؤا ما
تيسر من القرآن لكن الناصب جهله قلنا هذا ممنوع لانه لا يدفع اجزاء بعض اية من ام القرآن ويحتمل ان يراد الفاتحة وما تيسر معها ويحتمل انها نزلت
قبل الفاتحة لانها مكية وقال شارح الينابيع جوابا لهم كان قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر منسوخ وفي الحقيقة انها وردت في قيام الليل لا في قدر القراءة
في اوايل الاسلام وجب قيام الليل لما نصفه واقل منه او اكثر منه بقوله قم الليل الا قليلا نصفه او انقص منه قليلا او زد عليه فاتى به النبي
والذين معه سنة ثم نسخ بقوله في اخر السورة فاقرؤا ما تيسر من القرآن اي صلوا اطلاقا للجزء وارادة للكل ثم نسخ ذلك بقوله فتهجد به نافلة لك
او نسخ بالصلوات ليلة الاسراء وقد علم من ذلك ان هذا جواب اخر وهو ان اقرؤا بمعنى صلوا انتهى وقال ابن حزم ما تيسر من القرآن هو ام القرآن اذ
من جهل الحديث قد اخذ بالاية ايضا لان ام القرآن مما تيسر من القرآن ومن عمل بجميع الاثار لا يبقى وقد خالف الحديث ان اجاز صلوة ابطلها رسول الله
وهذا لا يجوز لا سيما انه قياس ابي حنيفة من اجاز قراءة اية طويلة او ثلث ايات قصار عدها وهذا قول ما حفظ عن احد قبله ولا على صحته دليل
وهو خلاف للقرآن ولجميع الاثار انتهى كلامه وقال فخر الدين الرازي في رسالته المذكورة سابقا انه يجوز ان يقول ان كلمة ما في قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر منه
اشارة الى المعهود السابق كقول القايل رايت ما رايت اي ذلك الذي رايت فكذا ههنا اي فاقرؤا ذلك الذي تيسر من القرآن والذي تيسر من القرآن
للخاصة والعامة هو سورة الفاتحة فانك لا ترى في الدنيا مسلما الا ويحفظ سورة الفاتحة اما ساير السور فقد يحفظونها وقد لا يحفظونها
فكان المراد ما ذكرنا ثم نقول سواء صح هذا المذهب او فسد فان احدا من خاقان ... قد كان الوزير مجوسيا في قلبه الا انه كان يظهر الاسلام
على سبيل النفاق فاتفق ان قال للملك يوما يجب علينا ان نستوفي تقرير مذهب ابي حنيفة وهو ان نامر الناس بقراءة سورة الفاتحة بالفارسية
وكان غرضه ان ينقل الناس من دين محمد صلى الله عليه وسلم الى دين المجوس والاكتفاء بتعظيم الله باللسان الفارسي فعرض الملك ذلك الكلام على فقهاء الوقت
فيهم شمس الايمة الحلواني من اصحاب ابي حنيفة فانكر ذلك اشد انكار وافتى بحل دم ذلك الوزير فثبت ان مذهبهم في هذه المسئلة مذهب مهجور ومتروك
ولهذا السبب ترك ابو زيد الدبوسي قول ابي حنيفة في هذه المسئلة ولم يقل به احد من اصحابه انتهى واقول لا يخفى على الفطن العارف بدقايق الكلام

ان الرازي

ان الرازى قد اشار اشارة دقيقة بل جليلة فى نقله هذه الحكاية الى ان ابا حنيفة قد كان منافقا قاصدا بهذا الفتوى نقل الناس من دين محمد صلى الله عليه وآله

الى دين المجوس كما نقدّ ذكره فى اوايل الفصل الاول من القسم الثالث من رسالته المذكورة ان ابا حنيفة كان من اولاد مرزبان بعض ملوك الفرس

ولا ريب ان ملوك الفرس كانوا مجوسيا بل الظاهر انه اخترع هذه الحكاية من عند نفسه لاجل هذه الاشارة والتعريض فتامل فيه تامل المنصف العارف

قال المصنف رفع الله درجته التاسعة ذهبت الامامية الى ان بسم الله الرحمن الرحيم اية من كل سورة وخالف فى ذلك ابو حنيفة ومالك حتى انهما كرها

قرائتها فى الصلوة وقد خالفا فى ذلك العلم الضرورى الحاصل بالتواتر انها اية وانه عدّه رسول الله الى قوله نستعين خمس ايات انتهى وقال

الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعى ان البسملة اية من كل سورة او هى اية فى صدر كل سورة والغرض ان كل بسملة فهى جزء من القران على

تكرارها للاحاديث الدالة على ذلك وعند ابى حنيفة ومالك انها مكتوبة للتيمن فى صدر كل سورة والاختلاف فى صحة الخبر وصاحب دعوى التواتر

فى هذا الحديث باطل انتهى واقول فيما ذكره غفلة عليه لظهور ان المصنف لم يدع تواتر ما ذكره من حديث العد وانما ادعى تواتر كون البسملة اية

من كل سورة فان قيل لو كان متواترا لكفر المخالف اجيب بان قوة الشبهة فى ذلك منعت من تكفير المخالف وتحقيق المرام مذكور فى حواشينا على

تفسير القاضى فليرجع اليه من اراده قال المصنف رفع الله درجته العاشرة ذهبت الامامية الى ان امين يبطل الصلوة وخالف فى ذلك الفقهاء الاربعة

وخالفوا بذلك قول النبى الشهور عن النبى ان هذه الصلوة لا يصلح فيها شئ من كلام الادميين وقول امين من كلامهم انتهى وقال

الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعى انه يسن ان يؤمن الامام والماموم والمنفرد فى السرية والجهرية تعقيب الفاتحة وصلا ومد بلا تشديد فان

شدد عامدا ابطلت صلوته وان يكون تامينه مع تامين الامام لا قبله ولا بعده فان فاته المعية عقب ولو تركه حتى اشتغل بغيره لم يعد وقال الامير

رب العالمين كان حسنا هذا مذهب الشافعى ووافقه ابو حنيفة فى استحباب التامين بعد ولا الضالين الا انه قال يقول المصلى سرا كالماموم

والدليل على استحبابه السنة المشهورة وهو ما روى البخارى والمسلم والنسائى فى صحاحهم عن ابى هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله اذا امن الامام فامنوا فانه

من وافق تامينه تامين الملائكة غفر له ما تقدم من ذنبه فهذا صحيح صريح فى استحبابه واما ما ذكره انه يبطل الصلوة لانه من كلام الادميين فنقول

ما ذا يريد من كلام الادميين ان اريد انه ليس ما المبتدء الادمى فهذا باطل لانه من طلبات هو والشرع وطلب الاجابة من الله تعالى وان اريد انه ليس

من القران فكثير من الاذكار والتسبيحات تورد فى الصلوة وليس من القران وان اريد انه كلام مخترع الادمى فلم يرد به خبر فقد ذكرنا السنة المشهورة

من الصحاح المعتبرة المذكورة الواردة فى فضيلة التامين والنبى امر به وذكر ثواب فضايله وانه موجب للغفران فلا يكون من جملة مبطلات

الصلوة كما زعمه انتهى واقول قد اجاب المصنف قدس سره فى كتاب المنتهى عن الاستدلال بحديث ابى هريرة بمنع صحة السند مستندا بما مر

من ان ابا هريرة اتفق له مع عمر بن الخطاب قضية شهد فيها عليه بانه عدو الله وعدو المسلمين وحكم عليه بالخيانة واوجب عليه عشرة الاف دينار

الزمه بها بعد ولايته البحرين واذا كانت هذه حاله فكيف يركن عليه ويوثق بروايته ونقل عن ابى حنيفة انه لم يعمل برواية ابى هريرة انتهى واقول وقد ذكر

تفصيل الواقعة ياقوت الحموى فى معجم البلدان وغيره فى غيره ونقل عدم عمل ابى حنيفة برواية ابى هريرة ابو المعالى الجوينى الشافعى الملقب بامام

الحرمين فى رسالته المعمولة لبيان احقية مذهب الشافعى فليطالع فيها واما ما ذكره الناصب من الترديد الثلاثى فمردود بان المراد من كلام

الادميين ما ليس بقران ولا دعاء ولا تسبيح ولا ذكر لقوله ان هذه الصلوة لا يصلح فيها شئ من كلام الناس انما هى التسبيح والتكبير وقراءة القران

وامين ليس بشئ منها اما عدم كونه قرانا فظاهر واما عدم كونه دعاء فلانه اسم للدعاء الذى هو استجب كما صرح به القاضى البيضاوى فى تفسيره وغيره

فى غيره والفرق بين الاسم والمسمى ثابت ولا يستلزم الاذن فى احد الامرين فيما غايره وايضا التامين يستدعى سبق الدعاء وهو لا يتحقق الا مع القصد فعلى

تقدير عدم القصد اليه يكون التامين لغوا وايضا لو كان النطق بها تامينا لما جاز الا لمن قصد الدعاء ولكن ذلك ليس شرطا بالاجماع اما عندنا

فللمنع مطلقا واما عندهم فللاستحباب مطلقا وايضا ذهب بعض الجمهور الى ان امين اسم من اسماء الله تعالى فكيف يتحقق الدعاء فيه قال

المصنف رفع الله درجته الحادى عشر ذهبت الامامية الى وجوب القراءة فى الركعتين الاخيرتين الحمد وحدها انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قد سبق

ان مذهب الشافعى وجوب قراءة الحمد فى كل ركعة ودليله السنة المشهورة وهو ما روى البخارى ومسلم والنسائى فى صحاحهم عن ابى قتادة ان النبى

كان يقرء فى الظهر فى الاوليين بام الكتاب وسورتين وفى الركعتين الاخريين بام الكتاب ويسمعنا الاية احيانا الحديث وايضا قوله لا صلوة لمن لم يقرء بفاتحة

الكتاب اما ان يراد قراءتها فى الصلوة فى ركعة من الركعات فهذا خلاف الاجماع لانه لم يقل احد باجزاء قراءتها فى ركعة فقط واما ان يراد قراءتها فى كل

الركعات فهو المطلوب واما ان يختص قراءتها بالاوليين فهذا تخصيص بلا مخصص فتعين وجوب قراءتها فى كل الركعات كما هو مذهب الشافعى فبطل ما ذهب

الشافعى فبطل مذهب من ذهب الى الاكتفاء بالتسبيح فهذا من مخترعاته لم يرد به خبر مع انه ناقض قوله حيث يجوز التسبيح ثم ذكر فى مخالفة ابى حنيفة بعض

النبى ان النبى كان يقرء فى الاخريين بالحمد فلزمه فى جواز التسبيح مخالفة النبى ومذهب ابى حنيفة انه يقرء فى الاخريين بالفاتحة فقط وهذا افضل

وان سبح او سكت جاز فهو يجوّز قراءة النبى فى الركعتين من السنة فاثبت خلاف ما قاله فعله انتهى واقول ان المصنف قدس سره لم يتكلم هيهنا على مذهب

الشافعى بشئ فلا وجه للتطويل بذكر مذهبه والاحتجاج عليه وقد ذكرنا فى الكتاب الاول فى ما ماذكره من ان تخصيص قراءة الفاتحة بالاوليين تخصيص

بلا مخصص مردود بان المخصص ذلك بروايات اهل البيت عليهم السلام لكن لا يخفى ان جعل مخالفة فعل النبى المعلوم من رواية ابى قتادة حجة على ابى حنيفة

منه
روى مؤلف
السكون فى ابطال
بجوز العمل فى الصلوة
ولا يكاد يخرج عن حد التطويل
اشتهر قال ان هذه الصلوة لا يصلح
فيها شئ من كلام الناس انما
هى التسبيح والتكبير
وقراءة القران
اوكما قال
منه
اى مثل ما نقل عن ابى الشيخ وابن المنذر والطبرانى

كما رواه الجمهور عن ابى الدرداء
بل روى عن ابى حنيفة فى رواية

دون مخالفة احد الامرين من الفاتحة والتسبيح لان جواز التسبيح في الاخيرتين بما علم من روايات اهل البيت عليهم السلام كما اشرنا اليه في تلك الروايات
مما لا يظهر حجة على ابي حنيفة واضرابهم بحسب اعتقادهم مع انه لا دلالة للرواية التي قبله على وجوب قراءة تمام الكتاب في الاخيرتين ايضا ولعل من فهم ذلك
منها انما فهم من قوله فيها معنا الاية احيانا فانه وان اشعر بانه لا يدل على قراءة تمام القران في جميع الاحيان فلا يدل على تعيين قراءة ام القران على
الاطلاق واما ما توهمه الناصب من مناقضة المص لنفسه من انه لم يصلوا مخالفة فعل النبي صلى الله عليه وآله في تجويز التسبيح فمدفوع بما مر من ان احاديث اهل البيت
عليهم السلام احاديث جدهم صلى الله عليه وآله فلا يلزم المخالفة بل يتضح بذلك ان فعل النبي صلى الله عليه وآله كان احد الامرين من الاتيان بالفاتحة والتسبيح واما ما ذكره
من ان ابا حنيفة يقرأ في الاخيرتين بالفاتحة فقط فان اراد انه يوجب القراءة في الاخيرتين فهو كذب كما يدل عليه تتمة كلام الناصب ايضا
وان اراد بانه يحكم بها استحبابا فمسلم لكنه لا يدفع المخالفة لان النبي صلى الله عليه وآله اتى باحد الامرين وجوبا ولم ينقل عن النبي صلى الله عليه وآله ما ذهب اليه ابو حنيفة من
جواز الاكتفاء بالسكوت فلو سكت الناصب عن ايراد هذه المموهات لكان خيرا له وكل عيب لنا خلو له **قال المص رفع الله درجته**
ذهبت الامامية الى وجوب القراءة بالعربية وقال ابو حنيفة يجوز ان يقرأ بالفارسية من اي موضع شاء من القران بالعربية وغيرها باي
لغة شاء وقد خالف بذلك قوله تعالى بلسان عربي مبين انا انزلناه قرانا عربيا فالقارئ بغيرها لا يكون قارئا بالقران انتهى **قال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي وجوب القراءة بالعربية ولا يجزي الترجمة كما ذكرنا في الفاتحة وعند ابي حنيفة يجزي الترجمة للعاجز لدفع
الحرج ولا مخالفة للقول تعالى بلسان عربي فانه لا ينازع في ان القارئ بالترجمة لا يقرأ القران ولكن يقرأ ما يعطي معنى القران وهو اقرب من ساير الاذكار
فلا استدلال عليه بما ذكر انتهى **واقول** تشنيع المص قدس سره على ابي حنيفة بما هو على اطلاقه من جواز الترجمة بحالة العجز وعن جواز الترجمة عند العجز
عن العربية موضع وفاق فهذا الناصب لما ضاق الخناق وعجز عن دفع الفساد احتال بادخال قيد العجز في مذهب ابي حنيفة ليتاتى له الاصلاح
وما زاد بهذا الا الفساد وقد قال في الينابيع شرح القدوري الركن عند ابي حنيفة القراءة او ترجمتها سواء احسن العربية ام لا ذكره في الوافي والهداية
عنده مطلقا لا عند صاحبيه الا عند العجز انتهى وقال ابو محمد بن حزم في كتاب المحلى من قرأ ام القران او شيئا من القران في صلوته مترجما بغير العربية او بالفاظ
عربية غير الالفاظ التي انزل الله تعالى عامدا لذلك او قدم كلمة او اخرها عامدا لذلك بطلت صلوته وهو فاسق لان الله تعالى قال قرانا عربيا غير ذي عوج
وغير العربي ليس عربيا فليس قرانا واحالة النظم العربي في القران تحريف لكلام الله تعالى وقد ذم الله عز وجل قوما فعلوا ذلك فقال يحرفون الكلم عن مواضعه
قال ابو حنيفة يجزيه صلوته واحتج من قلده بقول الله عز وجل وانه لفي زبر الاولين قال ابو محمد لا حجة له في هذا لان القران المنزل علينا على
لسان نبينا صلى الله عليه وآله لم ينزل على الاولين وانما في زبر الاولين ذكره والاقرار به فقط ولو انزل على غيره لما كان اية له ولا فضيلة له وهذا لا يقوله
مسلم ومن كان لا يحسن العربية فليذكر الله تعالى بلغته بقول الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ولا يحل له ان يقرأ ام القران ولا شيئا من القران مترجما
على انه الذي افترض عليه ان يقرأه لانه غير الذي افترض عليه كما ذكرنا فيكون مفتريا على الله تعالى انتهى **قال المص** رفع الله درجته ذهبت الامامية
الى وجوب الطمانينة في الركوع والانحناء بحيث يصل يداه الى ركبتيه وقال ابو حنيفة لا يجب الانحناء الى هذا الحد بل اقل ما يقع عليه اسم الانحناء
ولا يجب الطمانينة وقد خالف في ذلك فعل النبي صلى الله عليه وآله فانه ركع واطمان كما قلناه وقال صلوا كما رايتموني اصلي انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول
مذهب الشافعي ان اقل الركوع ان ينحني بحيث ينال الراحتان ركبتيه ويشترط ان يطمئن فيه بحيث ينفصل هويه عن ارتفاعه ولو لحظة والدليل
عليه السنة المشهورة وهو ما روى مسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم عن رسول الله صلى الله عليه وآله قال لا يجزي صلوة الرجل حتى يقيم ظهره في الركوع والسجود
ثم ان حقيقة الركوع لا يتحقق بدون وصول اليد الى الركبة فهذا حقيقة الركوع شرعا الا الانحناء مطلقا ومذهب ابي حنيفة ان المصلي يكبر للركوع خاضعا
ويعتمد بيديه على ركبتيه مفرجا اصابعه باسطا ظهره غير رافع ولا منكس راسه فيحصل الطمانينة وايصال اليدين الى الركبتين من السنن عنده لا
فلا مخالفة لفعل النبي صلى الله عليه وآله لان صلوته التي امرنا متابعتها كانت مشتملة على الفرايض والمندوبات انتهى **واقول** فيه توجه عليه ان نقل
اذا لم يعلم جهتها يحمل عند ابي حنيفة على الاباحة كما صرح في اصوله فمن جملة الحكم بالسنية والاستحباب ايضا بل يحمل على الوجوب كما ذكره ابن قدامة الحنبلي
في كتاب المغني حيث قال لنا قول النبي صلى الله عليه وآله للمسيء ثم اركع حتى تطمئن راكعا متفق عليه وروى ابو قتادة ان النبي صلى الله عليه وآله قال اسوء الناس سرقة الذي يسرق من صلوته
قال لا يتم ركوعها ولا سجودها وقال لا تجزي صلوة لا يقيم الرجل صلبه فيها في الركوع والسجود انتهى وقد روى ابن حزم باسناده الى رفاعة بن رافع
عن رسول الله صلى الله عليه وآله حديثا طويلا من جملته قوله لا يتم صلوة احدكم حتى يسبغ الوضوء كما امره الله تعالى فيغسل وجهه ويديه الى المرفقين ويمسح براسه و
رجليه الى الكعبين ثم يكبر الله ويحمده ويمجده ويقرأ من القران ما اذن الله له فيه وتيسر ثم يكبر ويركع فيضع كفيه على ركبتيه حتى يطمئن مفاصله و
يسترخي ثم يقول سمع الله لمن حمده ويستوي قائما حتى ياخذ كل عظم ماخذه ويقيم صلبه ثم يكبر فيسجد فيمكن جبهته من الارض حتى يطمئن مفاصله
ويسترخي ثم يكبر فيرفع راسه ويستوي قاعدا على مقعدته ويقيم صلبه فوصف الصلوة هكذا حتى فرغ ثم قال لا يتم صلوة احدكم حتى يفعل ذلك
قال ابن حزم التحميد المذكور هو ام القران وقد خالف ابو حنيفة اكثر هذا الحديث حيث جوز الصلوة بغير ام القران وبغير ان يقيم ظهره في ركوعه و
سجوده وبلا طمانينة ومن العظايم التي نعوذ بالله منها ان يقول رسول الله صلى الله عليه وآله لا يتم صلوة احدكم حتى يفعل كذا وكذا افعلوا كذا وكذا فيقول قايل
بعد ان بلغه هذه الاخبار ان الصلوة تتم بدون ذلك فقد اخطا من لم يبلغه الخبر او بلغه فتاول فيه فقاصد الخلاف لرسول الله صلى الله عليه وآله وكذلك

قال المصنف قدس سره في التذكرة يجب ان يقرأ بالعربية ولا يجزي ... لو اخل بحرف منها ... ام لا وبه قال الشافعي ... النبي صلى الله عليه وآله ... صلوا كما رايتموني اصلي ... ولو كان ... ابو حنيفة ... بالفارسية ... انتهى

الباطل

الباطل والمغالب بالسن وبتجويز رسول الله صلى الله عليه وآله الامور بطريق الصلوة وكلامه الابهام فيقول قائل من عند نفسه بعض هذه الامور هو كذلك وبعضها
ليس كذلك انتهى واما ما ذكره من ان صلوة النبي التي امر الامة باتباعها مشتملة على الفرايض والمندوبات فنقول في جوابه ان مراد المصنف بيان النبي
ما للطمانينة في الصلوة البيانية التي كانت مقصودة لبيان الواجبات دون المشتملة على الواجبات والسنن ولو سلم فنقول الاصل في كل ما اتى
من افعال الصلوة الواجبة ان يكون محكوما عليه بالوجوب الى ان يدل الدليل المنفصل على استحبابه فحكم ابو حنيفة باستحباب الطمانينة يكون
مخالفا للاصل بلا دليل انتهى قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى وجوب الذكر في الركوع والسجود وقال ابو حنيفة ومالك والشافعي
لا يجب فخالفا الكتاب عن الذكر في السجود وقد خالفوا في ذلك فعل النبي صلى الله عليه وآله وقوله فانه فعل ذلك قال لما نزل فسبح باسم ربك العظيم اجعلوها في ركوعكم
ولما نزل سبح اسم ربك الاعلى قال اجعلوها في سجودكم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه ليس بل يقول في الركوع سبحان
ربي العظيم ثلثا ولو زاد وبحمده فحسن وفي دليله السنة المشهورة ودليله ما روى مسلم والترمذي عن عقبة بن عامر قال لما نزلت فسبح باسم ربك العظيم
قال اجعلوها في ركوعكم فلما نزلت سبح اسم ربك الاعلى قال اجعلوها في سجودكم وروى مسلم والنسائي والترمذي عن حذيفة انه صلى الله عليه وآله كان يقول في
ركوعه سبحان ربي العظيم وفي سجوده سبحان ربي الاعلى الحديث هذا دليل على انه صلى الله عليه وآله كان يسبح بالتعظيم في الركوع وبذكر العلو في السجود واما عدم
وجوبهما في الركوع والسجود لورود غيرهما في ركوعه وسجوده ولو كان واجبا لم يعدل عنها فالعدول عنهما يدل على الاستحباب لان الواجب لا يجوز
العدول عنه وتركه ودليل ورود غيرهما في الركوع والسجود ما روى البخاري ومسلم والنسائي في صحاحهم عن عائشة انها قالت ان رسول الله صلى الله عليه وآله
يقول في ركوعه وسجوده سبوح قدوس رب الملائكة والروح وروى مسلم والنسائي عن ابي هريرة قال كان رسول الله صلى الله عليه وآله يقول في سجوده
اللهم اغفر لي ذنبي كله دقه وجله واوله وآخره وعلانيته وسره ولم يكن شيء منهما بالتسبيح ولا ذكر التعظيم فلا يكون التسبيح واجبا في الركوع والسجود ولان
ركن الصلوة هو السجود والركوع وهما وضع الجبهة والانحناء الخاص والذكر غير داخل في حقيقتهما فلا يجب شيء منهما وفعل النبي محمول على الندب كما
ذكرنا انتهى واقول قد مر في احتجاج الناصبة برواية صحاحهم السقيمة سيما رواية عائشة وابي هريرة المتصفين بالبغي والكذب عند الفريقين
ولا ادري ان ابا حنيفة كيف عمل هيهنا برواية ابي هريرة مع ما سبق النقل عن ابي المعالي الجويني من انه لم يعمل قط برواية ابي هريرة ولو اغمضنا
عن ذلك نقول لا يدل شيء من الحديثين اللذين استدل بهما على عدم الوجوب لانه على ترك الذكر الواجب والعدول الى الذكر المذكور في الحديثين
لجواز ان يكون الذكر المذكور فيهما زيادة على الواجب الذي امر به في الاحاديث الاخر فلا يدلان على عدم الوجوب واما ما ذكره من ان ركن الصلوة
هو السجود والركوع الخ ففيه ان واجب الصلوة لا ينحصر في ركوعه لو لم يكن شيء من افعال الصلوة ركنا يلزم ان لا يكون واجبا مطلقا وهذا ظاهر
على العوام فضلا عن فقهاء الاسلام واما ما ذكره من ان فعل النبي محمول على الندب فمردود بان الفعل الذي واظب به النبي محمول
على الوجوب كما تقرر في الاصول وقد نقلنا الاعتراف بذلك عن شارح الينابيع في مسئلة تكبيرة الافتتاح فتذكر قال المصنف رفع الله درجته
ذهبت الامامية الى انه يجب رفع الراس من الركوع والطمانينة في الانتصاب وقال ابو حنيفة لا يجب فيهما وقد خالف في ذلك فعل النبي فانه
فعله انتهى واقول لا يخفى ان الناصب اسقط هذا الفصل من البين ولعله سقط من نسخته وغاية امره لو ذكره وتعرض له ان يتعرض له
بمثل ما تعرض لغيره قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى وجوب وضع الجبهة على الارض في السجود وقال ابو حنيفة ان شاء وضع جبهته
وان شاء وضع انفه وقد خالف فيه قول النبي فانه امر ان يسجد على سبع يديه وركبتيه واطراف اصابع رجليه وجبهته انتهى وقال الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي انه يجب ان يضع المصلي من الجبهة ما يقع عليه الاسم للحديث ومذهب ابي حنيفة انه ان سجد على كور عمامته او فاضل ثوبه او شيء
يحمله وتستقر جبهته جاز فان لم يستقر كذا لو سجد على الزحام على ظهر من صلى صلوته لا من يصليها فعند ابي حنيفة يحصل السجود باستقرار
الراس على اي شيء يكون والمدار على الاستقرار ويحمل وضع الجبهة على الندب والكمال انتهى واقول لا يخفى ان ما قدمناه من حديث نافع بن
رافع نص في وجوب وضع الوجه وما رواه ابن حبان في صحيحه عن ابن عمر في حديث طويل للثقفي السائل واذا سجدت فمكن جبهتك من الارض
ولا تنقر نقرا وما في ابي داود قريبا منه نصوص صريحة على وجوب وضع الجبهة على الارض ولا يصدق الوجه بلا ملاقاة الجبهة ولا على مجرد الانف وكذا
لا يصدق الارض على كور العمامة ونحوه وحمل الامر بوضع الجبهة على الندب مخالف لما ذهب اليه المحققون من ارباب الاصول سيما وقد وقع في
حديث نافع الحكم بعدم تمام الصلوة بدون الوصف الذي هو مبينه كما مر ومن لطايف بعض من انه قال من جوز السجود على كور العمامة فليلف على عمامته
كورها اصبع ثم اصبعان الى ان يبلغ ذراعين او ثلاثة او اكثر فيخرج الى ما لا يقول به احد ثم يخطه من الاصبع الى الحية واحدة من عمامته ثم يطلب الفرق
لا سبيل اليه البتة ثم روى باسناده عن محمد بن سيرين انه كره السجود على كور العمامة وعن نافع عن ابن عمر انه كان يكره ان يسجد على كور
عمامته حتى يكشفها وعن ايوب عن ابن سيرين اصابتني شجة في جبهتي فعصبت عليها وسالت ابا عبيدة السلماني اسجد عليها قال انزع
العصابة انتهى قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى وجوب وضع اليدين والركبتين وابهامي القدمين في السجود على الارض
وقال ابو حنيفة والشافعي انه يستحب وقد خالفا بذلك فعل النبي وقد سبق وقال ايضا اذا سجد العبد سجد معه سبعة وجهه وكفاه وركبتاه
وقدماه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول المشهور من مذهب الشافعي انه لا يجب وضع اليدين والركبتين والقدمين ويستحب

وذهب النووي الى الوجوب لما رواه البخاري ومسلم والنسائي في صحاحهم عن ابن عباس قال قال رسول الله امرت ان اسجد على سبعة اعظم على الجبهة واليدين والركبتين واطراف القدمين الحديث ومن لا يقول بالوجوب يحمل الحديث على الندب او الكمال ويقول اصل السجود وضع الجبهة على الارض او ما يقوم مقامه من الانف حتى يستقر او اسم في الارض والحديث يدل على انه كان مامورا بهذا وليس كل شيء يكون الرسول مامورا به يكون الامة مامورين به لانه كان مامورا بالتهجد والامة كانوا غير مامورين به وصيغة امرت لا يدل بصريحه على الامر العام كما حقق في الاصول واصل السجود كما ذكرنا وضع الجبهة او ما يقوم مقامه على الارض فيعمل بالاصل ويحمل الحديث على الندب او الكمال ولا مخالفة للنص انتهى واقول حمل الامر والاوامر الواردة في الكتاب والسنة على الندب غير جائز الا ببرهان آخر من التصريح بمعنى الندب بان شئت فافعل وان شئت فلا تفعل ولا يفهم في اللغة العربية من صيغة افعل لا تفعل ان شئت وليت شعري ما الفرق بين قوله تعالى واتوهم من مال الله الذي آتاكم وقد قال الشافعيون انه فرض وبين الامر في هذا الحديث الذي حملوه على الندب وكذلك قوله تعالى مقام ابرهيم ومن دخله كان آمنا فانه مع كونه امرا في المعنى قال الحنفيون هذا فرض ولا يقام بمكة ... فالواجب ههنا هو ندب تحكما بلا حجة وبرهان قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين واما ما ذكره من ان صيغة امرت لا يدل بصريحه على الامر العام ففيه انه وان لم يدل على ذلك بصريحه لكن الاصل في مثله تعميم الوجوب ... التأسي والحمل على كونه من خصائص النبي خلاف الاصل وخلاف الاجماع ولهذا لم يعد ذلك احد في خصائص النبي مع اهتمام الفضلاء في احصائها وضبطها في كتب الفقه وغيرها واما ما ذكره من ان اصل السجود كما ذكرنا وضع الجبهة وما يقوم مقامها على الارض فقد سبق ما فيه من ان اصله مجرد وضع الجبهة وتعميمه ... وضع ما يقوم مقامه من موضوعات الناصب واسلافه قال المصنف رفع الله درجته ح ذهبت الامامية الى منع السجود على بعضه وقال ابو حنيفة يجوز ان يسجد على كفه وقد خالف في ذلك فعل النبي وقوله وهو لا يتم صلوة احدكم الى ان قال ثم يسجد ممكنا جبهته الى الارض حتى ترجع مفاصله انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي عدم جواز السجود على بعضه ووجوب وضع الجبهة على الارض والحديث حمله ابو حنيفة على الكمال لا على التمام يدل عليه كما ذكرنا فلا مخالفة للنص انتهى واقول لا يخفى ان الاتمام يدل على نقصان ما دونه ولا دلالة له على الكمال بمعنى الزائد على اصل الفرض المجزي تدبر قال المصنف رفع الله درجته ط ذهبت الامامية الى وجوب الطمأنينة في السجود والاعتدال منه والطمأنينة فيه وقال ابو حنيفة لا تجب الطمأنينة في السجود ولا يجب رفع الراس الا بقدر ما يدخل السيف بين جبهته والارض وفي رواية لا يجب الرفع مطلقا بل لو حفر تحت جبهته حفيرة وحط جبهته اليها اجزأه عن السجود الثاني وان لم يرفع راسه وقد خالف في ذلك فعل النبي وقوله في تعليم الصلوة ثم ارفع راسك حتى تطمئن جالسا انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي وجوب الطمأنينة في السجود والاعتدال عنه والطمأنينة فيه وبالغ في وجوبه حتى جعلها ركنا في الركوع والسجود والاعتدال وحمل ابو حنيفة الحديث على الندب او الكمال وعمل بالاصل في الركوع والسجود فلم مخالفة للنص انتهى واقول قد مر ان هذا الحمل تحكم لا يليق بالشرع والقول بكمال نقصان وفي الاصل الذي عمل به خطاء فيلزم مخالفة النص والاصل بلا دليل يعتد به كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته ى ذهبت الامامية الى استحباب الجلسة بعد الرفع من السجدة الثانية في الاولى والثالثة ومنع ابو حنيفة من استحبابها وقد خالف في ذلك فعل النبي وروى ابو قلابة قال جاءنا مالك بن الحويرث فصلى في مسجدنا فقال اني لاصلي بكم وما اريد الصلوة ولكني اريد ان اريكم كيف رأيت رسول الله يصلي قال وكان مالك اذا رفع راسه من السجدة الاخيرة في الركعة الاولى استوى قاعدا ثم قام واعتمد على الارض انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي استحباب جلسة الاستراحة وهي الجلسة بعد الرفع من السجدة الثانية في الاولى والثالثة وذهب ابو حنيفة الى عدم استحبابها لانها ليست من هيئات الصلوة والحديث غير ثابت عنده انتهى واقول قد مر ان عدم ثبات ابي حنيفة لا يعتبر عند الخصم لان عدم ثبات ما لا يحصى من الاحاديث يدل على عدم تتبعه في الحديث والفقه وكفى بذلك جهلا ونقصانا قال المصنف رفع الله درجته يا ذهبت الامامية الى وجوب التشهد الاول والصلوة على النبي خلافا للشافعي وابي حنيفة وقد خالفا في ذلك فعل النبي انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان التشهد الاول والقعود له مفترشا والتورك في الاخير لغير المسبوق والساهي مسنون وهو من الابعاض عنده ويلزم من تركه سجود السهو والدليل عليه ان تركه سهوا يجبر بالسجود وما يجبر فليس بواجب والدليل ان تركه يجبر بالسجود ما ذكره البخاري في صحيحه في باب من لم ير التشهد الاول واجبا لان النبي قام من الركعتين ولم يرجع عن عبد الله بن بحينة ان رسول الله صلى بهم الظهر فقام في الركعتين الاوليين لم يجلس فقام الناس معه حتى اذا قضى الصلوة وانتظر الناس تسليمه كبر وهو جالس فسجد سجدتين قبل ان يسلم ثم سلم وهذا دليل كونه سنة واذا كان التشهد الذي لا يعقبه السلام سنة فكلما يكون من اذكاره يكون سنة والصلوة على النبي من اذكاره فيكون سنة وما ذكر انهم خالفوا فعل النبي فانه حمله بفعل النبي انتهى واقول توجه على ما ذكره المصنف المنع وحاصله ان الترك الى بدل لا يدل على عدم الوجوب وانما الدال على عدم الوجوب هو السقوط لا الى بدل ويجوز ان يكون ابدال سجدة السهو تكاملا للبدل كما وجبر الجبرانات في الحج بخلاف السنن ان قيل قد قال الشافعي ان جبر الشيء لا يكون الا بما يكون عنه جنسه ... جبرانات الحج ... والصيام يكون ... من الحج وما يجب الخروج عنه من باب عتق الرقبة والصدقة او صيام شهرين ... لنقص ... رمضان ... لا يجوز الا بعد تمامه ... منهما الحديث واما ... المنهي عن ... ودالة على الوجوب منها ما روى عن ابن عباس ان النبي امر بالتشهدين في الاسر بالوجوب وعن ابن مسعود قال علمني رسول الله التشهد في وسط الصلوة واخرها فما ذكره

من المصّ جهل فعل النبي في ذلك فانما نشا من جهله ونسيانه لمذهب امامه الذي قد عرفت به قبيل ذلك من ان التشهد الاول سنة وليس المراد بالسنة الا ما فعله النبي لا على وجه الوجوب وانه قد ثبت بهذا فعل النبي ذلك فكيف يكون المصّ جاهلا به نعم النزاع في انه فعل ذلك واجبا او لا وقد بينا الوجوب بحمد الله تعالى قال المصّ رفع الله درجته ركب ذهبت الامامية الى وجوب التشهد الاخير والصلوة على النبي والجلوس فيه مطمئنا بقدره قال مالك ليس واجبا وقال ابو حنيفة يجب الجلوس دون التشهد فخالفا فعل النبي وقوله قال ابن مسعود علمني رسول الله التشهد وقال اذا قلت هذا فقد قضيت صلوتك انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان التشهد الاخير والصلوة على النبي والجلوس فيه واجب واما كان لما روى عن عبد الله بن مسعود انه قال كنا نقول قبل ان يفرض علينا التشهد مع رسول الله السلام على الله قبل عباده السلام على جبرئيل وميكائيل السلام على فلان فقال النبي لا تقولوا السلام على الله وان الله هو السلام ولكن قولوا التحيات لله آه رواه الدارقطني والبيهقي وقالا اسناده صحيح وقال العلماء الدلالة فيه من وجهين احدهما قوله قبل ان يفرض علينا على انه فرض والثاني الامر به ومذهب ابي حنيفة ان القعدة الاخيرة قدر التشهد فرض والتشهد عنده واجب لانه لم يثبت بالدلائل القطعية لثبوته بخبر الآحاد وان صح ما رواه عن مالك فلعدم صحة الحديث عنده فلا مخالفة للسنة انتهى واقول يتوجه عليه ان مذهب ابي حنيفة هو الذي نسب المصّ اليه مخالفة فعل النبي ووافقه في ذلك الرافعي الشافعي في العزيز بقوله القعود للتشهد الاخير والتشهد فيه واجبان خلافا لابي حنيفة حيث قال القعود بقدر التشهد واجب ولا يجب قراءة التشهد فيه ولمالك حيث قال لا يجب هذا ولا ذاك انتهى ولعل الناصب نظر في شرح الوقاية او غيره من كتب الحنفية فرأى المذكور فيه وجوب التشهد فزعم انه مذهب ابي حنيفة ولم يعلم ان كل ما هو مذكور في كتب الحنفية لا يلزم ان يكون مذهب ابي حنيفة بل ربما يكون المذكور فيها مما تقرر عليه فتوى من اقوال اصحابه واتباعه فرض القعود بقدر التشهد انما هو لاجل التشهد فمن المستبعد شرعا وعقلا ان يكون ما لا يتم التشهد الا فيه فرضا والتشهد لا يكون فرضا بل يكون واجبا او مستحبا واعجب من ذلك ما نقله ابن حزم عن بعض متقدميهم من انه قال الجلوس في الصلوة ليس فرضا ثم رده بان النبي امر بالتشهد في القعود في الصلوة فصار التشهد فرضا وصار القعود الذي لا يكون التشهد الا فيه فرضا اذ لا يجوز ان يكون غيرها لا يتم الفرض الا فيه وبه انتهى فتامل فيه واما قول الناصب وان صح ما رواه عن مالك آه فتشكيك بارد لان صحته قطعية وقد قطع به شارح الينابيع حيث قال ومذهب مالك ان التشهد مندوب انتهى واما قوله ههنا وكذا في كثير من الاحاديث الصحيحة عندهم الذي يستدل بها المصنف في المسائل الاتية ان هذا الحديث لم يثبت عند مالك وابي حنيفة ولم يصح عنده فمجرد تمويه وتدليس لانه ان لم يصح تلك الاحاديث مع حكم النقاد منهم بصحتها فتوجه القدح على صاحبهم وان صح فلا معنى للقول بعدم ثبوتها اذ يلزم قصور تتبع الفقيه الذي لم يطلع عليه وقصور نظره ان حكم بضعف ما ثبت صحته عند آخرين عن آخرهم ولم يبين وجه ضعفه فاحفظ هذا فانه الجواب عما سياتي من هذا القبيل والله الهادي الى سواء السبيل قال المصّ رفع الله درجته كج ذهبت الامامية الى ان الخروج من الصلوة يحصل اما باكمال الصلوة على النبي او التسليم لا غير وقال ابو حنيفة يخرج بالتسليم وبالكلام وبخروج الريح وما اقبح المذهب المؤدي الى الخروج من الصلوة بالريح لكن مثل الصلوة التي شرعها يصلح للخروج منها بمثل ما قاله فانه ذهب الى جواز ان يصلي الانسان في الدار المغصوبة على جلد كلب لابسا جلد كلب بيده قطعة من لحم كلب لانه يقبل الذكاة عنده ثم يتوضأ بنبيذ التمر المغصوب فيغسل رجليه اولا ثم ينتهي الى غسل الوجه عكس ما ورد به القرآن ثم يقوم وعليه نجاسة ثم يكبر بالفارسية ثم يقرأ بالفارسية مدهامتان لا غير ثم يطأطئ راسه بحيث لا غير ذاكر ولا يطمئن ثم يهوي الى السجود من غير رفع ثم يحفر يسير البنزل جبهته او انفه فيها من غير ذكر ولا طمأنينة ولا رفع منها ثم ينهض الى الثانية فيفعل مثل ذلك ثم يقعد من غير تشهد بقدره ثم يخرج ريحا فلا يحل لمسلم يؤمن بالله واليوم الآخر قبول هذه الصلوة وكونها مأمورا بها انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الخروج من الصلوة لا يصح الا بالتسليم واقله السلام عليكم او سلام عليكم وعليكم السلام للسنة المشهورة وهي ما روي في الصحاح انه قال مفتاحها التكبير وتحليلها التسليم فكما ان التكبير ركن من الاركان فكذا التسليم للحديث وفي مذهبنا ان كمال الصلوة على النبي يجزي في الخروج من الصلوة فكانه لا يجعل الخروج من الصلوة موقوفا بفعل متعمد او قول يدل على الخروج لان الصلوة على النبي من جملة التشهد فجعلها علامة للخروج او فعلا دالا على الخروج باطل ومذهب ابي حنيفة ان فرض الصلوة الخروج بصنع يدل على الخروج لان الخروج ليس من العبادات فباي صنع وفعل ما برىء ثم يصفه من باب الخبث والفكاهة باخراج الريح وهذا من الاستهزاء بعلماء الاسلام ويدخل في وعيد قوله عم من اهان عالما فقد اهانني ثم ان كل ما ذكره من صلوة الحنفية فقد ذكرنا وجه دليله والاستهزاء صفة الجهال انتهى واقول ليس الوصف بالحدث الا من مخترعات ابي حنيفة نفسه كما ذكره شيخ الاسلام التفتازاني في هذا المقام من حاشية شرح الوقاية حيث قال قال ابو حنيفة الخروج عن الصلوة بفعل المصلي فرض وذلك بان يبني على صلوته صلوة فرضا او نفلا او يضحك قهقهة او يحدث عمدا او يتكلم او يذهب او يسلم وقال ليس بفرض وعن بعضهم ان المعصية لا يكون فرضا فلا يكون صنع هذه الاشياء فرضا انتهى فلزم على قول الناصب ان يكون ابي حنيفة في ذلك من باب الخبث كما لا يخفى ثم اول من اظهر خبث فتوى ابي حنيفة في هذه المسئلة الشافعية فقد قال الانصاري الشافعي في شرح الينابيع قال ابو حنيفة اذا قعد في آخر الصلوة قدر التشهد ثم خرج منها بما ينافيها من سلام او كلام او حدث او قيام او فعل غير ذلك اجزأه انتهى وقد وقع في هذا عن ابي المعالي الجويني امام الشافعية في رسالته المعمولة لبيان احقية مذهب الشافعي ما تضحك منه الثكلى حيث قال بعد عد قبايح فتاوى ابي حنيفة في ابواب

الطهارة جئنا الى الصلوة فوافق الشافعي الاصل الذي عليه بناء الصلوة من الدعاء الى الخضوع والخشوع وقال المغني المراد من الصلوة الخضوع والخشوع واستكانة النفس محادثة القلب بالموعظة الحسنة والحكمة البالغة والفكر في معاني القرآن والابتهال الى الله سبحانه وابو حنيفة لا يلزم الاصل ويخالفه حتى طرح اركانا وشرايط حتى رجع حاصل الصلوة الى نقرات كنقرات الديك ولذا عرض قل صلوة على كل عامي جلف غبي كاع امتنع عن اتباعه فان من غمس في مستنقع نبيذ ولبس جلد كلب مدبوغ واحرم بالصلوة مبدلا بصيغة التكبير ترجمة تركيا او هنديا او يقتصر في قراءة القرآن على ترجمة قوله مدهامتان ثم يترك الركوع بنقر نقرتين لا تعود بينهما ولا يقرء التشهد ثم يحدث عمدا في آخر صلوته بدل التسليم ولو انفلت منه بان سبقه الحدث يعيد الوضوء في اثناء صلوته بعده فان لم يكن قاصدا في حدثه الاول لم يتخلل عن صلوته على الصحة والذي ينبغي ان يقطع به كل ذي دين ان مثل هذه الصلوة لم يبعث الله به نبيا ولا بعث محمد بن عبد الله المصطفى لدعاء الناس اليه وهي قطب الاسلام وعماد الدين وقد زعم ان هذا القدر اقل الواجب في الصلوة التي بعث بها النبي وما عداها ادب وسنن وحكي ان السلطان يمين الدولة وامين الملة ابي القاسم محمود بن سبكتكين كان على مذهب ابي حنيفة وكان مولعا بعلم الحديث وكانوا يسمعون الحديث من الشيوخ بين يديه وهو يسمع وكان يستفسر الاحاديث فوجد الاحاديث اكثرها موافقا لمذهب الشافعي فوقع الاتفاق على ان يصلوا بين يديه ركعتين على مذهب الشافعي وعلى مذهب ابي حنيفة لينظر فيه السلطان ويتفكر فيه ويختار ما هو احسن فصلى القفال المروزي من اصحاب الشافعي بطهارة مسبغة وشرايط معتبرة من طهارة وستر واستقبال القبلة واتى بالاركان والهيئات والسنن والآداب والفرايض على وجه الكمال والتمام وكان صلوة لا يجوز الشافعي دونها ثم صلى ركعتين على ما جوزه ابو حنيفة فلبس جلد كلب مدبوغ ولطخ ربعه بالنجاسة وتوضأ بنبيذ التمر وكان في صميم الصيف بالمفازة فاجتمع عليه الذباب والبعوض وكان وضوءه معكوسا منكسا ثم استقبل القبلة واحرم بالصلوة من غير نية واتى بالتكبير بالفارسية ثم قرأ آية بالفارسية دو برگ سبز ثم نقر نقرتين كنقرات الديك من غير فصل ومن غير ركوع ثم تشهد وضرط من غير سلام وقال ايها السلطان هذه صلوة ابي حنيفة فقال السلطان لو لم تكن هذه الصلوة لقتلتك لان مثل هذه الصلوة لا يجوزها ذو دين فانكر الحنفية ان يكون هذه صلوة ابي حنيفة فامر القفال باحضار كتب الفريقين وامر السلطان نصرانيا كاتبا يقرء المذهبين جميعا فوجدت الصلوة على مذهب ابي حنيفة على ما حكاه القفال فاعرض السلطان عن مذهب ابي حنيفة وتمسك بمذهب الشافعي ولو عرضت الصلوة التي جوزها ابو حنيفة على العامي لامتنع من قبولها انتهى كلامه وانما الجأنا بذكر هذه الحكاية المضحكة المستوقفة للمارة ليعلم اصحاب الناصب ان من كان مذهبه من السماجة لا يرجم الناس بالحجارة قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان تعمد الكلام مبطل للصلوة وان كان لمصلحتها كقوله لامامه قد سهوت خلافا لمالك فانه جوزه اذا كان يتعلق بمصلحة الصلوة وقد خالف في ذلك قول النبي صلوتنا هذه لا يصلح فيها كلام الآدميين انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان ترك الكلام من شروط الصلوة فيبطل بفهم كلمتين لان الكلام مع الآدميين مناف للصلوة وان صح ما روى عن مالك فمحمول على انه مبطل اذا لم يكن من مصالح الصلوة فما يكون من مصالح الصلوة مجوز للضرورة عنده انتهى واقول اظهار التشكيك بقوله ان صح يدل على جهله وتجاهله فان ما ذكره المصنف من مذهب مالك ههنا مذكور في اكثر كتب الشافعية وغيرها ومنها الينابيع شرح صحيح فقد قال فيها ان مذهب مالك على ما في العمدة والارشاد ولدى احمد في رواية عنه في المسنوع لا تبطل الصلوة ان تكلم المصلي في الصلوة لمصلحة الصلوة كقوله لامامه قعد حين قام في موضع القعود او بالعكس لما روي ان ذا اليدين وغيره تكلموا ولم يحكم بالبطلان واجيب بانه جاز ان يكون صدور ذلك على وجه النسيان او الجهل بالمسئلة والنسيان والجهل عذر هذا واما قوله فمحمول على انه مبطل فمدخول بان مثل هذا انما يقال اذا حمل المعترض كلام غيره على معنى آخر لكن المصنف انما فهم الحمل على هذا ثم اعترض عليه فلا يدفع الا بابطال الحمل المذكور كما لا يخفى واما قوله فما يكون من مصالح الصلوة مجوز للضرورة عنده فمردود بانه ليس الكلام في الضرورة يتضمن ورود ان الضرورات تبيح المحظورات عند الكل وانما الكلام في مجرد المصالح والروابط ولا ضرورة شرعا في مثل قوله لامامه قعد حين قام في موضع القعود وبالعكس اذ يصح صلوته شرعا اذا اتم من غير موافقة مع الامام في الباقي ومن غير حاجة الى التنبيه على خطائه فتأمل قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان من سبقه بول او غايط او ريح في صلوته بطلت وقال مالك وابو حنيفة والشافعي يبني على صلوته وقد خالفوا في ذلك المعقول حيث جمعوا بين الضدين وهما الحدث والصلوة ولو سبقه الحدث فخرج ليعيد الوضوء فقاء او احدث متعمدا قال الشافعي انه يبني ايضا وهذا اغرب من الاول انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان من سبقه حدث في صلوته عامدا او ساهيا بطلت صلوته هذا هو المذهب الجديد المفتى به وفي القديم يبني لما روي في الحديث انه صلى ركعتين من الظهر ثم قام فقال ذو اليدين اقصرت الصلوة ام نسيت يا رسول الله فقال صدق فقالوا بلى فاتم الصلوة وبنى هذا دليل الائمة في صحة البناء واما ما ذكر انهم خالفوا المعقول فهو المخالف للمعقول لان الذي يبني ما دام محدثا لا يتوهم انه مصل فلا جمع بين الحدث والصلوة انتهى واقول الحديث الذي استدلوا به على ما في الينابيع هو انه قال عليه السلام من قاء او رعف او امذى فلينصرف وليتوضأ وليبن على صلوته وهو مرسل كما في الينابيع ايضا واما ما ذكره الناصب من الحديث فهو من اختراعاته فانه قد اضاف على حديث ذي اليدين قوله فاتم الصلوة وبنى ويدل على كذبه واختراعه ما ذكره المصنف سابقا من حديث ذي اليدين في بحث عصمة النبي عن السهو واية عن الجمع بين الصحيحين فتذكر وبالجملة المستند الحق في ذلك بحديث ذي اليدين وانما استدلوا بما ذكر ضعيفة واحد

منها مرسل والثاني في طريقه إسمعيل بن عياش عن عبد الرحمن بن زياد والأول ضعيف والثاني في غاية السقوط صرح بذلك كله ابن حزم في كتاب المحلى ثم قال وأما الحنفيون فإنهم تناقضوا وقاسوا على ما ذكر في الأخبار المذكورة جميع الأحداث التي لم يذكر فيها ثم لم يقيسوا الاحتلام على ذلك وهذا تناقض وما جاء قط أثر صحيح ولا سقيم في البناء من الأحداث في حالة كالبول والرجيع والريح والمذي وأما النص على إبطال ما صلى فهو ما روينا من طريق عبد الله بن الربيع كما قال ثنا محمد بن إسحق بن السليم ثنا ابن الأعرابي ثنا أبو داود نا أحمد بن حنبل نا عبد الرزاق نا معمر عن همام بن منبه عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله لا يقبل الله صلوة أحدكم إذا أحدث حتى يتوضأ وروينا هذا من طرق فإذا صح أن الصلوة ممن أحدث لا يقبلها الله حتى يتوضأ وقد صح بلا خلاف وبالنص أن الصلوة لا تجزي إلا متصلة ولا يجوز أن يفرق بين أجزائها بما ليس صلوة فنحن نسئل من يرى البناء للمحدث فنقول أخبرونا عن المحدث الذي أمرتموه بالبناء من حدث فيخرج فيمشي فيأخذ الماء فيغسل حدثه ويستنجي فيتوضأ فيمشي إلى أن يأخذ في عمل الصلوة أهو عندكم في صلوة أم هو غير صلوة لا سبيل إلى قسم ثالث فإن قالوا هو في صلوة أكذبهم قول رسول الله صلى الله عليه وآله أن الله لا يقبل صلوة من أحدث حتى يتوضأ ومن المحال الباطل أن يعتد له بصلوة قد أيقنا أن الله تعالى لم يقبلها فصح أن عمل صلوته الذي كان قبل قد انقطع وأما الجزء فباطل بلا شك إلا أنه الآن في غير صلوة بلا شك إذ هو في حال لا يقبل الله منها صلوة وإن قالوا بل هو في غير صلوة قلنا صدقتم وإذا هو في غير صلوة فعليه أن يأتي بالصلوة متصلة لا يحول بين أجزائها وهو ذاكر بما ليس من الصلوة وبوقت الذي هو في صلوة وهذا برهان لا مخلص منه انتهى كلامه ويتضح منه ما ذكره المصنف من إلزام القوم بالجمع بين الحدث والصلوة وخروجهم عن المعقول فتأمل

قال المصنف رفع الله درجته كو ذهبت الإمامية إلى أن من قدر على القيام وعجز عن الركوع يجب أن يقوم في صلوته ولا يسقط عنه لعجزه عن الركوع وقال أبو حنيفة هو مخير بين أن يصلي قائما أو قاعدا وقد خالف بذلك قوله تعالى وقوموا لله قانتين وخالف الإجماع الدال على وجوب القيام على القادر وكيف يسقط عنه فعل لعجزه عن غيره انتهى

وقال الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي أن القادر على القيام في الصلوة ليس له أن يقعد وكذا في كل ركن من الأركان وأما ما ذهب إليه أبو حنيفة فلأنه يسمى عاجزا فإذا ظهر عجزه في الإتيان ببعض الأركان فهو مخير بين الإتيان ببعض آخر وبين الاقتصار بما هو قادر عليه كالقعود ولا مخالفة للنص لأن النص ورد في حق القادر مطلقا انتهى

وأقول إن أراد أن العاجز عن الركوع يسمى عاجزا على الإطلاق فبطلانه ظاهر وإن أراد أنه يسمى عاجزا عن الركوع وما لا يضاف إليه فهذا لا يستلزم سقوط ما عدا الركوع من الأعمال عنه كما ذكره المصنف

قال المصنف رفع الله درجته كز ذهبت الإمامية إلى استحباب سجدة الشكر وقال مالك مكروه وقال أبو حنيفة إنها ليست مشروعة وقد خالف في ذلك العقل والنقل أما العقل فلأن الاعتراف بنعمة الله تعالى وشكره علينا واجب وأبلغ أنواع الشكر وضع الجبهة على الأرض تذللا لله تعالى واستكانة وتضرعا إليه وأما النقل فقوله تعالى واشكروا لي وقال تعالى لئن شكرتم لأزيدنكم وأعظم مراتب الشكر السجود وكان رسول الله صلى الله عليه وآله إذا جاءه شيء يسره خر ساجدا وقال عبد الرحمن بن عوف سجد رسول الله صلى الله عليه وآله وأطال السجود قلنا له سجدت فأطلت السجود قال نعم أتاني جبرئيل عليه السلام فقال من صلى عليك مرة صلى الله تعالى عليه عشرا فخررت شكرا لله ولما أتي برأس أبي جهل سجد شكرا لله وروى عن أبي داود في صحيحه عن أبي بكرة أن النبي صلى الله عليه وآله إذا جاءه أمر سره أو يسر به خر ساجدا شاكرا لله وروى الحميدي في جمعه بين الصحيحين أن النبي صلى الله عليه وآله قال ما من عبد يسجد لله سجدة إلا رفعه الله بها درجة وحط بها خطيئته وروى أن النبي صلى الله عليه وآله زار فاطمة عليها السلام يوما فصنعت له عصيدة من تمر ثم قدمتها بين يديه فأكل هو وعلي وفاطمة والحسنان عليهم السلام فلما فرغ النبي صلى الله عليه وآله من الأكل سجد وأطال ثم بكى في سجوده ثم ضحك ثم جلس فقال له أمير المؤمنين عليه السلام يا رسول الله سجدت وبكيت وضحكت فقال عليه السلام إني لما رأيتكم مجتمعين سررت بذلك فسجدت لله تعالى شكرا فهبط جبرئيل عليه السلام وأنا ساجد فقال أتسر سررت باجتماع أهلك فقلت نعم فقال ألا أخبرك بما يجري عليهم أن فاطمة تظلم وتغصب حقها وهي أول من يلحقك وأمير المؤمنين يظلم ويؤخذ حقه ويضطهد ويقتل وولدك الحسن يقتل بعد أن يؤخذ حقه بالسم وولدك الحسين يظلم ويقتل ولا يدفنه إلا الغرباء فبكيت ثم قال من زار ولدك الحسين كتب له بكل خطوة سنة حسنة ورفع عنه مائة سيئة فضحكت فرحا بذلك والأخبار في ذلك متواترة وكذلك التعفير فيها مستحب عند الإمامية وخالف الفقهاء في ذلك وقد خالفوا فيه ما رواه مسلم في صحيحه عن أبي هريرة قال قال أبو جهل هل يعفر محمد وجهه بين أظهركم فقيل له نعم قال واللات والعزى لئن رأيته يفعل ذلك لأطأن على رقبته ولأعفرن وجهه بالتراب فرآه يفعل ذلك فأراد أبو جهل أن يفعل ما عزم عليه فحالت الملائكة بينه وبينه انتهى

قال الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي أن سجود الشكر سنة عند مفاجأة نعمة أو رؤية مبتلى بمعصية أو بلية ويستحب إظهارها إلا في الأخيرة ومن قال بعدم استحبابها فلعله لم يصح الحديث عنده وأما ما ذكر من مخالفة العقل والنقل فليس بوارد أما العقل فلأنه يحكم على تقدير صحة حكمه على وجوب الشكر لا على وجوب السجدة وأما النقل فكذلك وأما استحباب التعفير فالاستدلال بقول أبي جهل من استدلالاته الغريبة انتهى

وأقول إن ما ذكره من أن من قال بعدم استحبابه فلعله لم يصح الحديث عنده كلام صدر عنه على طريقة الاحتمال لا أصل له في الواقع لأن ما ذكره المصنف من الرواية عن أبي بكر وعن عبد الرحمن بن عوف مشهوران وقد استدل بهما صاحب الينابيع على مذهب الشافعي بقوله لنا رواية أبي بكر وعبد الرحمن بن عوف وقد روى ابن حزم في كتاب المحلى حديث أبي بكر وعدة أحاديث أخر وحكم بصحتها وهو من أصحاب الحديث لا طعن فيه عند القوم وأما ما ذكره بقوله إن العقل يحكم على تقدير صحة حكمه على وجوب الشكر لا على وجوب السجدة فمدخول بأنه إذا سلم حكمه

[illegible] ١٢

[illegible]

قال خباب بن الارت شكونا الى النبي صلعم حر الرمضاء في جباهنا فلم يشكنا اي لم يقبل شكايتنا منه قدس سره

حكم العقل على وجوب الشكر او استحبابه ثم كلام المص لان الشكر على ما صرح به القاضي البيضاوي مقابلة النعمة قولا وعملا واعتقادا ويلزم منه حكم العقل باستحباب عمل الجوارح الذي من ابلغ انواع الشكر كما ذكره المص ومن اقوى اجزائه كما يتبادر من كلام القاضي والسجدة اظهر الاعمال الخضوعا فيكون مستحبا عند العقل ولعل الناصب لم يعرف معنى الشكر ولم يشكر الله تعالى عمره والالما اتى بمثل هذا الايراد وبهذا يعلم دفع ما يرد في جانب النقل فتامل مع انه يعضد ذلك النقل ما استدل به صاحب الينابيع على وجوب السجود على الارض لا على عضوه وبحوله المتحرك بحركته حيث قال لنا قصة خباب وقوله عم الزق جبهتك بالارض انتهى ثم من غاية جهل الناصب قوله ان المص استدل بقول ابي جهل مع انه لا يبعد استدلال المص بذلك ههنا اذ الاحتجاج على تابع ابي جهل بقول ابي جهل الزم فافهم قال المص رفع الله درجته كح ذهبت الامامية الى انه لا يقطع الصلوة ما يمر بين يدي المصلي وقال احمد بن الحنبل يقطعها الكلب الاسود والمرأة والحمار اذا اجتازوا عليه وقد خالف في ذلك قول النبي صلعم المتواتر لا يقطع الصلوة شيء وادروا ما استطعتم فانما هو شيطان انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يقطع الصلوة عبور شيء بين يدي المصلي سواء كانت سترة او لا واما ظواهر الاحاديث الدالة على القطع فهو معارض بغيرها من الاحاديث الدالة على عدم القطع ومن ذهب الى القطع فقد اخذ بظواهر الاحاديث ولم يثبت عنده خلافها فلا مخالفة للنص انتهى واقول الاخذ بظواهر الاحاديث المذكورة انما وقع للمتعصب في التتبع والاجتهاد في تحصيل الاحاديث الاخر المعارضة لذلك مع تواترها معنى كما قال المص والقول بعدم الثبوت تمويه واوهن من بيت العنكبوت كما مر مرارا وقد اجيب عن الاحاديث الموهمة للقطع بان المراد بالقطع قطع الفضيلة لانه يقطع الخشوع والذكر للشغل بها مر والالتفات اليها لا قطع الصلوة وافسادها ويدل على صحة هذا ان ابن عباس رض احد رواة قطع الصلوة بذلك روى عنه انه حمله على الكراهة وايضا حديث ابن عباس معارض برواية اخرى عنه في البخاري ومسلم قال اقبلت راكبا على حمار اتان ورسول الله يصلي بالناس بمنى الى غير جدار فمررت بين يدي بعض الصف فنزلت وارسلت الاتان ترتع ودخلت في الصف فلم ينكر ذلك علي احد ولانه صلعم يصلي وعايشة معترضة بينه وبين القبلة فتامل قال المص رفع الله درجته كط ذهبت الامامية الى ان المرتد اذا فاته شيء من صوم او صلوة او زكوة او حج وحال اسلامه ولا وجب عليه قضاؤه قال ابو حنيفة لا يجب قضاء شيء من ذلك وقد خالف في ذلك المعقول والمنقول اما المعقول فلانه لو لم يجب القضاء لكان ذلك ذريعة وتوصلا الى ترك العبادات بالكلية لان المسلم اذا ترك العبادات طول عمره فاذا حضره الموت ارتد ثم يسلم فليسقط عنه جميع ما تقدم وذلك اعظم انواع الفساد واما المنقول فقوله عم من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها وهو عام ونفرض شخصا نام عن صلوة او نسيها قبل ردته ثم ارتد ثم عاد الى الاسلام ثم ذكرها فانه يقتضي هذا الحديث يجب عليه قضاؤها واذا وجب قضاؤها وجب قضاء جميع العبادات لعدم القائل بالفرق انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المرتد يجب عليه قضاء ما فات عنه من العبادات ايام ارتداده واما ما كان حال اسلامه قبل الارتداد فقضاؤه واجب من باب الاولى ولم يصح نسبة مذهب ابي حنيفة الى ان المرتد لم يقض بعد اسلامه ما فات عنه قبل الردة وان صح فربما استدل بظاهر ما روي عن رسول الله صلعم الاسلام يهدم ما كان قبله فاقتضى انهدام العصيان الحاصل من ترك عباداته قبل الردة لان الاسلام هادم لكل ما صدر قبله ولو كان مستندا بظاهر هذا الحديث لم يكن مخالفا للنص ولا مخالفة للمنقول حيث صح الخبر وكذا المعقول انتهى واقول الظاهر ان الناصب انما انكر نسبة مذهب ابي حنيفة الى ما نقله عنه المص لانه لم يجده في شرح الوقاية مع انه مذكور في اكثر الكتب المعتبرة ومنها الينابيع في فقه المذاهب الاربعة وشرح الملا الانصاري الشافعي ولنذكر ما فيهما من نقل مذهب الشافعي وابي حنيفة مع الرد على ابي حنيفة ولنقتصر على ذلك لانه اقوى في الالزام فنقول قال صاحب الينابيع ويجب القضاء على المرتد لانه التزم بالاسلام وعند ابي حنيفة ومالك واحمد في رواية لا يجب مطلقا لاحباط العمل لقوله تعالى ليحبطن عملك قلنا الاحباط بها مع الموت لقوله تعالى ومن يرتدد منكم انتهى وقال الانصاري ويجب قضاء الصلوة على المكلف المرتد لان المرتد التزم باسلامه احكام الشرع فلا يسقط عنه بالردة كحقوق الناس بخلاف الكافر الاصلي فانه لا يلزمه قضاء ايام الكفر لقوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف وفي المغني فيه ان ايجاب القضاء ينفره عن الاسلام والردة لا يلحق بالكفر في ذلك عند ابي حنيفة ومالك واحمد في رواية لا يجب القضاء على المرتد مطلقا سواء فاتت حال الارتداد او قبله لاحباط العمل بالردة لقوله تعالى لئن اشركت ليحبطن عملك فاذا حبط عمله علم انه لا يجب عليه فلا يجب القضاء وفي طبقة الحنفية لا يقضي المرتد الا اذا صلى فارتد فاسلم في الوقت وفي محرر الحنابلة واذا اسلم المرتد لزمه قضاء ما تركه قبل الردة من صلوة وزكوة وصوم ويتخرج ان لا يلزمه وفي قضاء ما فات في الردة روايتان وفي كافيهم لا يجب القضاء على الكافر اصليا كان او مرتدا وفي مستوعبهم لا يجب القضاء على الكافر الاصلي رواية واحدة وفي وجوبها على المرتد روايتان واما ما تركه من صلوة او صوم حال اسلامه ثم ارتد ثم اسلم فعليه قضاؤه رواية واحدة وحاصل الجواب عن استدلالهم بالاية ان الاحباط بالردة مسلم اذا كانت الردة مع الموت عليها لقوله تعالى ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فاولئك حبطت اعمالهم لان واو وهو كافر واو الحال فيكون الاحباط ليس بمجرد الردة بل بها وبالموت عليها انتهى ثم لا يخفى ان الناصب الجاهل كان ينكر ما نسبه المص ههنا الى ابي حنيفة من مذهب العليل وزعم انه في ذلك الانكار وجد الخلاص سبيلا وقد بينا بنقل كلام الينابيع سقوط ذلك الانكار ومشاركة اثنين اخرين معه من ائمة النار فهو في ذلك الانكار كالحمار الذي قيل في شانه شعر ذهب الحمار ليستفيد لنفسه قرنا فاب وماله اذنان قال المص رفع الله درجته ل ذهبت الامامية الى ان من لا يحسن القراءة وضاق عليه الوقت عن التعلم يكبر الله ويحمد الله تعالى ويسبحه بقدر القراءة وقال ابو حنيفة

يقوم مقاما غيره اكره وفيه مخالفة في ذلك للعقل والنقل اما العقل فان الذكر انسب بالقراءة من السكوت واما النقل فقوله عليه السلام اذا قام احدكم الى الصلوة فليتوضأ كما امره الله ثم ليكبر فان كان معه شيء من القرآن قرأ به وان لم يكن معه فليحمد الله وليكبره والامر يقتضي الوجوب انتهى

وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه ان عجز عن تعلم الفاتحة او ضاق الوقت يأتي بالذكر في الصلوة وذهب ابو حنيفة الى السكوت واستدل عليه بوجوب القراءة واذا تعذر الاتيان بالواجب لم يجز الاتيان بالبدل الا بنص من الشارع ولم يثبت النص فتعين السكوت وعلى هذا لم يلزمه مخالفة العقل ولا النقل اما العقل فلو فرضنا صحة حكمه فهو يدل على الاتيان بالاقرب ويعارضه توقيف البدل الى صحة الدليل من النص واما النقل فلم يصح الخبر عنده انتهى واقول قد مر الكلام في انكار ثبوت النص وانه لا وجه له فتوجه ومن العجب ان اباحنيفة قد اثبت بقياسه الباطل واستحسان عقله الناقص امورا مما حكم بوجوبها واستحبابها من الابدال والامثال ومنع ههنا لا يجوز الاتيان بالبدل قياسا على نظايره واي فرق بين ترجمة التكبير بدلا عنه وبين ترجمة الفاتحة بدلا عنه حتى جوز الترجمة في الاول ولم يجوزها في الثاني بل حكم بتعين السكوت فالسكوت عن صلاح ذلك اولى كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته الا ذهبت الامامية الى بطلان الوضوء بالماء المغصوب وخالف جميعهم في ذلك وقد خالفوا في ذلك العقل والنقل اما العقل فلقبح التصرف في مال الغير بغير اذنه عقلا والقبيح لا يقع مأمورا به والوضوء مأمور به فهذا ليس بوضوء معتبر في نظر الشرع فيبقى في عهدة التكليف واما النقل فالمتواتر من الشرع المطهر على تحريم التصرف في مال الغير بغير اذنه والحرام لا يقع عبادة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ما استدل به على بطلان الوضوء من العقل والنقل فباطل لان الدليل افاد قبح التصرف في مال الغير في العقلي وتحريم التصرف في مال الغير في النقلي وهذا تفسير الغصب ولا نزاع في ان الغصب حرام انما الكلام في صحة الوضوء وعدمها والدليل لا يفيد البطلان لامكان اشتمال الحلال والحرام اذا كان كل واحد منهما من جهة كما ذكرناه مرة في اصول الكلام ومرة في اصول الفقه كذا الوضوء بالماء المغصوب والصلوة في الدار المغصوبة فصحته من جهة اشتماله على ما يجب مراعاته في صحته وحرمته من جهة كون الماء مغصوبا وهو مثل هذا الوضوء معتبر في نظر الشرع من حيث اشتماله على موجبات الصحة وقد بسطنا الكلام في هذه المسألة فيما مضى انتهى واقول الدليل يفيد البطلان بضم مقدمة حقة مطوية في دليل المصنف وهو ان الماء المغصوب لا يرفع النجاسة الحكمية لاحتياجها الى النية واحتياجها الى القربة وهي لا تصح بالمغصوب وتحقيق القول في ذلك ما مرت الاشارة اليه سابقا في المباحث الاصولية ولنقرر الكلام فيه ههنا بعبارة اخرى ونقول ان الاصوليين وضعوا اصلا يفهم منه بطلان الوضوء بالماء المغصوب والصلوة في المكان المغصوب والثوب المغصوب وهو ان المنهي عنه اذا لم يكن جزء المأمور به ولا لازما له بل المأمور به جمع بينه وبين المأمور به باختياره من غير ضرورة تدعو اليه صح منه ذلك الفعل المأمور به وكان طائعا في ذلك الفعل عاصيا في المنهي عنه كعبد امره مولاه بخياطة ثوب ونهاه عن دخول الدار فدخل الدار وخاط الثوب فيها عد طائعا بخياطة الثوب عاصيا بدخول الدار اما اذا كان جزءا او لازما كالوامره بخياطة ثوب ونهاه ان يخيط بخيوط غصبها او ان يضم اليه وصلة سرقها فخاطه بتلك الخيوط او ضم تلك الوصلة لم يصح منه ذلك الفعل اذا عرفت ذلك عرفت ان الوضوء بالماء المغصوب من قبيل الثاني لان استعمال الماء جزء الصلوة اذ لا تحقق بدونه وان ابيت الجزئية فلا يسعك اباء الشرطية واللزوم اصلا فلا يصح الوضوء بالماء المغصوب قال المصنف رفع الله درجته لب ذهبت الامامية الى انه يجوز للجنب الاجتياز في المساجد عدا المسجدين وقال ابو حنيفة لا يجوز وقد خالف في ذلك نص القرآن وهو قوله تعالى ولا جنبا الا عابري سبيل انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول استثناء غير المسجدين من راي وليس عليه دليل فان العبور جائز مطلقا في كل المساجد واما ما ذكر ان اباحنيفة خالف النص فهو غير وارد لان الاية ليس نصا في المساجد بل اكثر المفسرين على ان معناه لا تقربوا الصلوة جنبا قبل الاغتسال او التيمم وقال بعضهم معناه لا تقربوا مواضع الصلوة جنبا الا عابري سبيل فان العبور لا بأس به وعلى هذا تخصيص المسجدين يحتاج الى سنة مشهورة ولم يثبت فلا يلزم ابا حنيفة مخالفة النص لاحتمال المعنى الاخر انتهى واقول ليس في كلام المصنف استثناء غير المسجدين كما توهمه الناصب اذ لا معنى لذلك كما لا يخفى بل فيه استثناء المسجدين بقوله عدا المسجدين ونحن نعترف بان هذا الاستثناء من راينا واستنباطه من الاية واحاديث اهل البيت عليهم السلام لكن انما ذكرناه لانه لو لم يذكره لكان كاذبا في الاخبار عن مذهب الامامية بذلك على جهة الاطلاق لا لانه اراد ان يجعله مناط الاثبات والنفي كما توهمه هذا الناصب المجبول على اعوجاج الفهم واما وجه استنباط التخصيص من الاية فهو ان الظاهر ان عموم الاستثناء انما هو في شمول الحكم المذكور لما عدا شيء من المساجد على صفة الاستقرار وجواز الدخول بطريق الاجتياز فيها في الجملة ولا يلزم من ذلك جواز الدخول في جميعها بطريق الاجتياز وجواز ان لا يجوز الدخول في بعضها اصلا ففي الاية اشارة الى التخصيص ايضا وهذا كما اذا قلت لا يحج الامير الا راكبا وما صليت في المسجد الا يوم الجمعة فان معنى الاول نفي الحج عن كل امير على هذه الصفة لان منهم من لا يحج اصلا ومعنى الثاني نفي الصلوة في شيء من المساجد في غير يوم الجمعة واثباتها في بعضها يوم الجمعة لا اثباتها في جميعها فيه لجواز ان لا يصلي في بعضها اصلا وكذا قولك ما جاءني الا عالمون وما جالست الا علماء واكرمت القوم الا جهالا الى غير ذلك كما لا يخفى على المتدرب والحاصل ان العموم المعتبر في الاستثناء ونظايره من صور التخصيص انما هو في المفهوم لا في المنطوق مع ان عموم المفهوم ايضا مختلف فيه بين الاصوليين والمخصص ان الاية ليست عامة كما فهمه الناصب موافقا لبعض ائمته

حتى يكون التخصيص خلاف الاصل ويحتاج الى دليل نعم يحتاج تعيين الخاص المفهوم من الاية بحاله الى دليل ويمكن ان يستدل عليه بان بعض المساجد الذي
فهم من الاية تخصيصه بعكس جواز الدخول فيه مطلقا ولكن ان يكون هو المسجد الحرام لزيادة شرفها عند الله تعالى وبعضده روايات اهل البيت عليهم السلام كما مرت الاشارة
اليه واما ما ذكره في توجيه مذهب ابي حنيفة من ان اكثر المفسرين على ان معنى الاية لا تقربوا الصلوة جنبا الخ ففيه اولا ان ما ارتكب فيه لاستقامة المعنى
من تقدير قوله قبل الاغتسال بعد قوله تعالى جنبا وتقدير قوله تعالى يجوز لكم الصلوة قبل الاغتسال بعد قوله تعالى الا عابري سبيل تكلف لا يليق بظاهر
القرآن الكريم وبالجملة حمل النهي في قوله تعالى ولا جنبا على النهي عن قربان الصلوة حال الجنابة كما هو مبنى هذا التفسير وان كان فيه محافظة على ظاهر قوله
لا تقربوا الصلوة لكن لا يتوجه عليه ان المسافر ايضا لا يجوز له ان يقرب الصلوة اذا لم يستطع الغسل والتيمم وان استطاع احدهما فيجوز له قربانها جنبا
فكيف يطلق حال السفر وتكلف التقديرات المذكورة لدفع هذا الاشكال كما ترى وثانيا ان عدم قربان الصلوة حالة الجنابة قبل الاغتسال ليس
مختصا بالمسافر بل يعم المسافر وغيره ممن لم يستطع استعمال الماء سواء كان لفقد الماء او لمرض او لغيره هذا واما من حمل النهي عن قربان مواضع الصلوة
وهي المساجد اما على حذف المضاف او اطلاق الصلوة على موضعها مجازا من قبيل اطلاق اسم الحال على المحل ففيه ايضا التكلف في تفسير ظاهر مع
ان مدلوله ايضا العلم بالنهي عن قربان الصلوة بطريق الاولوية وبالجملة لو سلم ان الاية ليست نصا في المعنى الاخير مع رجحانه جدا ومرجوحية المعنى
الاول كما عرفت فكان ينبغي له ان يفتي بالراجح دون المرجوح ولو سلم عدم رجحان احد المعنيين حتى يحصل التعارض ويقتضي التوقف في الحكم لا الحكم
باحدهما من غير مرجح ظاهر فظهر ان الرجل لم يكن له الرجوع الى القرآن والسنة بل لم يكن في وسعه الاستنباط منهما وكان مدار فتاويه على القياس
واستحسانات رأيه وانما تكلف الاحتجاج لبعض اقواله بما لا ينهض حجة عليها من الكتاب والسنة من جاء بعده من مقلديه المجتهدين ليدفعوا عنه شناعة
ما اشتهر من ابتنائه مذهبه على مجرد الرأي الفاسد وطرح القرآن والسنة حتى سمي هو واصحابه باهل الرأي فتدبر قال المصنف رفع الله درجته
ذهبت الامامية الى انه لا يجوز للمشركين دخول مسجد من المساجد لا باذن ولا بغيره وقال ابو حنيفة يجوز ان يدخلوا جميع المساجد بالاذن
وقال الشافعي يجوز ايضا الا في المسجد الحرام وقد خالفا في ذلك نص قوله تعالى انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا علل عدم
قربانهم باختصاص احوالهم وصفاتهم وذواتهم في النجاسة ولا خلاف في وجوب تجنب المساجد كلها عن النجاسات باجمعها والعجب ان ابا حنيفة منع
المؤمنين من دخول المسجد جنبا وقد سوغه الله تعالى في كتابه وجوز للمشركين الدخول وقد منع الله تعالى منه وهل هذا الا تحريم ما احل الله وتحليل ما
حرمه الله بنص القرآن انتهى وقال الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي ان جملة بلاد الاسلام بالنسبة الى الكفار ثلاثة اقسام الاول الحرم
ولا يجوز للكافر دخول الحرم بوجه من الوجوه سواء كان ذميا او معاهدا لانه اذا دخل الحرم فقد قرب المسجد الحرام والنص لا تقربوا المسجد الحرام واذا
جاء رسول من بلاد الكفر والامام في الحرم يخرج اليه الجميع كلامه او يبعث من يسمع كلامه ولا يدخل الكافر الحرم للنص وهو قوله تعالى ولا تقربوا المسجد الحرام بعد
عامهم هذا الثاني الحجاز ولا يجوز للكافر ان يقيم بها وان سافر للتجارة فلا بأس به ولا يقيم اكثر من ثلاثة ايام الثالث سائر بلاد الاسلام ويجوز
للكافر الاقامة به سواء كان ذميا او معاهدا ولكن لا يجوز ان يدخل مساجد المسلمين الا باذنهم هذا مذهب الشافعي واما نجاسة الكافر فليس بنجاسة
عينية بل هي نجاسة حكمية ويجب تنزيه المساجد عن النجاسة العينية فلا يفيد القياس عدم دخول الكفار سائر المساجد والعجب انه يمنع من القياس
ثم استدل بالقياس الفاسد واما الدخول بالاذن فوجه جوازه مصالح المسلمين لان الضرورة قد تدعو الى دخولهم المساجد للعمارة والقمامة وغيرها
من الضروريات انتهى واقول التقسيم الذي نقله عن الشافعي سقيم ليس عليه دليل منتج ولا عقيم واما ما ذكره من ان نجاسة الكافر ليس بنجاسة عينية
بل هي نجاسة حكمية الخ فغير مستقيم وحيث كان هذه المقدمة مبنى ما ذهب اليه الخصم ههنا وفي غيره من الفروع رأينا ان نفصل فيه الكلام ونحقق
المرام بعون الله العزيز العلام فنقول اختلفوا في ان المشركين انجاس بنجاسة عينية او حكمية فذهبت الامامية من الشيعة الى الاول وعن ابن عباس
وحكم بان اعيانهم نجسة كالكلاب والخنازير وخالفت الفقهاء الاربعة ومن تابعهم في ذلك واختلفوا في تأويل الاية على وجوه الاول انهم سموا انجاسا
لانهم لا يغتسلون من الجنابة ولا يجتنبون النجاسات فمنعوا من دخول المساجد لان الجنب والمتنجس لا يجوز لهما ان يدخلاها الثاني ان الحكم عليهم بالنجاسة
كناية عن خبث اعتقادهم الثالث ان المراد انهم بمنزلة الشيء النجس ولا يخفى ان كل ذلك عدول عن الظاهر بغير دليل فان صريح الاية شاهد باثبات
النجاسة العينية للمشركين على خلاف اصنامهم اذ المتبادر لغة وعرفا من النجاسة عند الاطلاق انما هو العينية ولهذا يقدم ازالتها على الحكمية مع
التعارض فيثبت للكافر نجاسة العين بظاهرها بل بصريحها لكن ليست نجاسة عينية محضة كنجاسة الكلب والخنزير والا لما طهر بالاسلام مع انه
يطهر به اجماعا بل عينية من جهة لتعديها مع الرطوبة وحكمية من جهة لارتفاعها بالاسلام كارتفاع حدث الجنابة بالغسل فهي اذن كنجاسة بدن
الميت المركبة من العينية والحكمية لتعديها مع الرطوبة وتوقف زوالها على النية كما ذكره السيد المرتضى رض في الانتصار وبما حررناه وحققناه
ظهر المسامحة في كلام كنز العرفان حيث نفى عنه النجاسة الحكمية ولعل مراده انه ليس بحكمية فقط واندفع ما قاله الكواشي في تفسيره من انهم لو كانوا
انجاس العين لما طهرهم الاسلام هذا ويدل على ارادة ما فهمناه من منطوق الاية قوله تعالى كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون فان هذه
الاية تدل على ان الرجس مستعل على من لم يؤمن واستعلاؤه عليه هو ان يحيط به ظاهرا وباطنا عينا وحكما وكذا يدل عليه ايضا ما رواه الجمهور
ومنهم البخاري عن ابي ثعلبة الخشني قال قلت يا رسول الله صلى الله عليه وآله انا بارض قوم اهل الكتاب افنأكل في آنيتهم قال لا تأكلوا فيها الا ان لا تجدوا غيرها فاغسلوها

وذلك لان الجنابة لا تبقى بعد الاغتسال فلا وجه لتقييد الجنابة بقوله قبل الاغتسال تامل منه

ثم كلوا فيها وقد اشار بعض شارحي البخاري الى ورود ما في معناه من طرق اخرى ايض وتقييد كل ذلك بما اذا لم توجد غيرها بالنجاسة نظرا الى ان الغالب منها شربها
يدفعه اطلاق اللفظ المعتضد بالاحتياط والحاصل ان ما ذهب اليه الفقهاء الاربعة مردود من وجوه اما اولا فلان بعض ما ولانه يقتضى الاضمار
في الاية بان يصير التقدير انما المشركون ذو نجاسة وهو على خلاف الاصل فلا يصار اليه بدون القرينة واما ثانيا فلاستلزام ما ذهبوا اليه
حمل النجاسة على خلاف ما يتبادر منه كما مر واما ثالثا فلكونه مخالفا لما سبق من حديث ابي ثعلبة ونحوه مما حكموا بصحته واما رابعا فلان ما
قالوا من ان نجاستهم بواسطة عدم تجنبهم من النجاسة مردود بان الله تعالى رتب الحكم بالنجاسة على اشراكهم وترتب الحكم على المشتق يدل على ان المشتق
منه علة لذلك الحكم فالاشراك علة للنجاسة لا غيره ويلزم من هذا ان لا يزول نجاستهم ما داموا مشركين لان المعلول لا ينفك عن العلة ان قلت ان
حمل النجاسة في الاية على العينية ينافي عموم قوله تعالى اليوم احل لكم الطيبات وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم الاية فان الجمع المعرف باللام يفيد العموم
فجميع الطيبات يكون حلالا وكذا ما عطف عليه وهو طعام اهل الكتاب قلنا لا نم عمومه لان المراد بالطيب على قولهم ما استطابته النفس وليس كل ما
استطابته النفس حلالا فلا يكون هو المراد فيكون الاية ايض مما دخله التخصيص لاختصاصها بالحلال فيكون من باب عطف الخاص على الخاص و
انما عطف الخاص الثاني على الخاص الاول ازالة لاحتمال الالتباس اذ كان مظنة ان يتوهم انه ليس من الطيبات فازال ذلك الوهم بعطفه عليه وايض
نحن قد استدللنا على وجوب التسمية عند ارسال آلة الصيد وعند الذبيحة وان من تركها لا يحل ذبيحته وكل من قال بذلك قال بتحريم ذبائح
اهل الكتاب وان قوله تعالى وطعام الذين اوتوا الكتاب مخصص فلو قلنا بوجوب التسمية عند ارسال آلة الصيد ولم نقل بتحريم ذبائح اهل الكتاب و
بتخصيص طعام الذين اوتوا الكتاب كان خرقا للاجماع هذا كله على تقدير تسليم العطف ولك ان تقول لا نم ان الواو في قوله وطعام الذين اوتوا
الكتاب عاطفة للطعام على الطيبات بل هي للاستيناف ولو اراد العطف لقال وطعام الذين اوتوا الكتاب واقتصر ولم يذكر قوله حل لكم لا يقال
يكفينا في الاستدلال على حليته طعام اهل الكتاب اخبار الله تعالى بانه حل لكم ولا يهمنا الاستدلال عليه بكونه عطفا على سابقه لانا نقول الخبر
كذلك لان الطعام ليس عاما اصوليا فجاز ان يكون المراد منه بعض الافراد كالحبوبات كما ذكره الخصم ان قلت انه مفرد مضاف فيعم قلت هذا خلاف
ما عليه المحققون من علماء الاصول ثم اعلم ان فخر الدين الرازي قد ذكر ان للاية توجيها رابعا يدل على ما ذهب اليه الفقهاء الاربعة مما تقدم ذكره و
حاصله ان النجس مصدر يحتاج حمله على المشركين الى تقدير ذو فالمراد انما المشركون ذو نجاسة وح لا يدل على النجاسة العينية كما في قولنا
هذا الثوب ذو نجاسة فان مفاده ~~النجاسة العينية كما في قولنا هذا الثوب ذو نجاسة فان مفادة~~ النجاسة العارضة واقول فيه نظر لانا
لا نسلم كونه مصدرا بل هو صفة مشبهة دالة على النجاسة العينية كما يقتضيه مقام الذم ولو سلم فلا نسلم ان مفاد قولنا هذا ذو نجاسة عروض
النجاسة له بل مفاده على ما ذكرنا من ان النجاسة حقيقة في العينية هو انه عينه نجس غاية الامر انه لما علم من خارج ان ذات الثوب واجزاؤه ليسا
من الاعيان النجسة ينصرف الذهن الى النجاسة العارضة ولهذا لو اطلق فيما لم يعلم عروض نجاسة وعينيته لم يفهم منه الا العينية نظير ذلك ان
سيد المحققين قدس سره الشريف صرح في حاشية شرح الرسالة بان كلمة في في قولنا المقدمة يجب ان يعلم في المنطق يقتضي جزئية المقدمة للمنطق
واورد عليه بان ذلك انما يلزم ان لو تعلق الجار والمجرور بقوله يعلم لا بقوله يجب فلو تعلق به كان مثل قولنا الطهارة واجبة في الصلوة مع
ان الطهارة ليست جزء منها واجيب بان المدار على المحافظة على الظاهر ولا شك ان قولنا يجب ان يعلم فيه يقتضي الجزئية بحسب الظاهر وقولهم يجب
الطهارة في الصلوة ان حمل على الظاهر من غير تقدير يلزم منه جزئية الطهارة للصلوة غاية الامر ان اشتهار كون الطهارة شرطا لتحقق الصلوة
خارجا عنه يمنع عن فهم الجزئية هذا وبما فصلنا ظهر سقوط ما توهمه الناصب من ان المص اعتقد ان نجاسة المشرك حكمية ومع ذلك قاسه
على النجاسة العينية وكذا ما توهمه من ان المص استدل بالقياس مع منعه منه وبالجملة ما ذكره وهم على وهم وهم على وهم واما ما ذكره في وجه
تجويز الدخول بالاذن فهو اوهن من نسج العنكبوت ولا ياذن بالطهارة سوى المغرور والمبهوت قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية
الى انه لا يحرم قضاء الفرائض في شيء من الاوقات وقال ابو حنيفة يحرم في الاوقات الخمسة وقد خالف في ذلك العقل والنقل اما العقل فلان بعض
هذه الاوقات صالح للاداء فيكون صالحا للقضاء واتمامه ولان المبادرة الى فعل الطاعة والمسارعة اليها وابراء الذمة واسقاط ما شغلها
امر مطلوب للشارع فان الانسان في معرض الحوادث وربما ادركه الموت قبل القضاء فيكون مؤاخذا واما النقل فعموم قوله تعالى اقم الصلوة
لدلوك الشمس الى غسق الليل وقول رسول الله صلى الله عليه وآله من نسي صلوة او نام عنها فليصلها اذا ذكرها وقال يا بني عبد مناف من ولي منكم من امر الناس
شيئا فلا يمنعن احدا طاف بهذا البيت وصلى اي وقت شاء من ليل او نهار انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يكره كراهة تحريم
وتبطل صلوة لا سبب لها سابق او مقارن عند طلوع الشمس حتى ترتفع قدر رمح وعند اصفرارها حتى يتم غروبها وعند الاستواء وهو نهاية
ارتفاع الشمس حتى تزول اي تنحط عن الارتفاع وبعد فريضة الصبح الى طلوع الشمس وفريضة العصر الى الغروب لا قبلهما والدليل على الكراهة السنة
المشهورة وهي ما روى البخاري ومسلم والنسائي في صحاحهم عن رسول الله باسنادهم انه قال لا يتحرى احدكم فيصلي عند طلوع الشمس ولا عند
غروبها وفي رواية اذا طلع حاجب الشمس فدعوا الصلوة حتى تبرز واذا غاب حاجب الشمس فدعوا الصلوة حتى تغيب ولا تحينوا بصلوتكم طلوع
الشمس ولا غروبها فانها تطلع بين قرني الشيطان وروى مسلم والنسائي والترمذي عن عقبة بن عامر ثلث ساعات كان رسول الله ينهانا

ان نصلي فيهن وان نقبر فيهن موتانا حين تطلع الشمس بازغة حتى ترتفع وحين يقوم قائم الظهيرة حتى تميل الشمس وحين تضيف الشمس للغروب حتى تغرب
وبمعنى الثاني ما رواه مسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم عن ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله ﷺ لا صلوة بعد الصبح حتى ترتفع الشمس ولا صلوة بعد العصر
حتى تغيب الشمس فظاهر هذه الاحاديث تدل على النهي عن الصلوة على كراهة التحريم بلا استثناء ثم ان المذهب انه لا يكره قضاء الفوائت من السنن والفرائض
والنوافل المتخذة وردا وصلوة الجنازة والكسوف وغيرها من الرواتب والصلوة الموقتة والدليل على عدم كراهة قضاء الفوائت ما روى البخاري و
مسلم والنسائي والترمذي عن كريب ان ابن عباس والمسور بن مخرمة وعبد الرحمن بن ازهر ارسلوه الى عائشة فقالوا اقرأ عليها السلام منا جميعا وسلها عن الركعتين بعد العصر قال
فدخلت على عائشة فبلغتها ما ارسلوني به فقالت سل ام سلمة فخرجت اليهم فردوني الى ام سلمة فقالت ام سلمة سمعت رسول الله ﷺ ينهى عنهما ثم رايته
يصليهما ثم دخل فارسلت اليه الجارية فقلت قومي الى جنبه فقولي له تقول ام سلمة يا رسول الله ﷺ سمعتك تنهى عن هاتين واراك تصليهما قال يا بنت ابي امية سألت
عن الركعتين اللتين بعد العصر فانه اتاني ناس من عبد القيس فشغلوني عن الركعتين اللتين بعد الظهر فهما هاتان انتهى الحديث فهذا يدل على جواز
قضاء الفوائت في وقت الكراهية لانه اذا جاز في النافلة ففي الفريضة اولى واذا جاز قضاء الفوائت في وقت يمكنه القضاء في غيره ففي الموقتة اولى وكذا في ذي
السبب فدل الحديث على جواز قضاء الصلوة المذكورة من الفوائت في الاوقات مما له سبب ثم ان المذهب استثناء وقت استواء الجمعة فقط للجمع وغيرها لما
روى في الصحاح عن ابي هريرة ان رسول الله ﷺ نهى عن الصلوة نصف النهار حتى تزول الشمس الا يوم الجمعة وعن ابي قتادة عن النبي ﷺ انه كره الصلوة نصف
النهار الا يوم الجمعة وقال ان جهنم تسجر الا يوم الجمعة ثم المذهب استثناء حرم مكة من المكان زاده الله شرفا فلا يكره صلوة ولا طواف فيه في وقت ما للحديث
المذكور هذا مذهب الشافعي ومذهب ابي حنيفة انه لا يجوز صلوة وسجدة تلاوة وصلوة جنازة عند طلوع الشمس وقيامها وغروبها الا عصر يومه
وكره النفل اذا خرج الامام لخطبة الجمعة وبعد الصبح الا سنته وصح الفوائت وصلوة الجنازة وسجدة التلاوة في هذين وبعد الصبح وبعد اداء العصر الى
اداء المغرب فما نقل من مذهب ابي حنيفة انه يحرم عنده قضاء الفوائت في الاوقات الخمسة فهو كذب وافتراء بل مذهبه عدم جواز سائر الصلوات في
الاوقات الثلثة وتصح في الوقتين اما عدم الجواز في الاوقات الثلثة فلحديث النهي وهو مطلق في الفرائض وغيرها ولم يصح عنده حديث ام سلمة
ولم يبلغه فلا حرج. اما ما ذكره من خالف العقل فاذا تعارض عقل الناقص وصريح نص الحديث فهل هو يرجح مقتضى عقله الناقص او الحديث ثم
انه خصص النهي بوقت الطلوع والغروب والاستواء وليس هذه الاوقات تسع شيئا من الصلوة وما ذكره من الموعظة ان الانسان في معرض
الحدثان فينبغي ان يذكرها في منبر جامع حلة انتهى واقول ما ذكره من ان مذهب الشافعي انه يكره ذلك كراهة تحريم غير مسلم كيف وقد اضطرب كلام
الشافعية على ما يفهم من شرح الينابيع فبعضهم كالرافعي في العزيز صحح كراهة التحريم وبعضهم كالماوردي صحح كراهة التنزيه وادعى عليه الاجماع وكلام
النووي وحده مختلف فيه ايضا فلهذا ترى المتعلم يجعل الشافعي مشاركا مع ابي حنيفة في القول المذكور ومن اين حكم هذا الجاهل المجبول على التحكم المجهول
تلك الحكم بان مذهب الشافعي انه يكره كراهة تحريم ثم من اين علم تفرد الحنفية من المذاهب بين الشافعية في قضاء الفوائت من السنن والفرائض وما قوله مذهب
ابي حنيفة انه لا يجوز صلوة وسجدة تلاوة وصلوة جنازة عند طلوع الشمس وغروبها اه فمسلم لكن ما ذكره ان المنتسب اليه تحريم قضاء الفوائت
في الاوقات الخمسة غير مسلم لان كلام المتن في كتاب المنتقى صريح في ان مذهب ابي حنيفة هو التحريم في الاوقات الثلثة حيث قال وقال اصحاب الراي لا يقضي
فوائت الفرائض في الاوقات الثلثة المنهي عنها الا الوقت الاخير يصليها قبل غروب الشمس انتهى فوقوع لفظ الاوقات الخمسة في كلامه منهما اما
من تحريف الناصب كما تقدم منه نظيره في القرآن والحديث ومن طغيان قلم الناسخ ولا منافاة لا التحريم في الاوقات الخمسة التحريم في هذه الجملة كما يشعر
قوله فلان بعض هذه الاوقات صالح للاداء اه ثم لا يخفى ان القول بان ابا حنيفة حكم بتحريم القضاء في الاوقات الثلثة دون الخمسة لا يحسم مادة
ايراد الخصم عليه فلاحظ الناصب كثيرة فائدة لكنه يصحح كون التحريف من قبله فقد نقل الموهم بزيادة شهادة اخرى ثم اجاب عن الحديث الذي عمل
به ابو حنيفة بانه مخصوص بالقضاء في الوقتين الاخريين بعصر يومه كما اعترف به ابو حنيفة وقد اجاب المصنف بهذا في المنتهى وانت خبير بان ابا حنيفة اذا قال
لو قلت بالتحريم في الاوقات الخمسة وانما قلت بنفي الاداء في الثلثة فللخصم ان يرجع ويقول في تخصيص الاخيرين بعصر يومه تحريم الثلثة وانه يدل على جواز التخصيص
المذكور فلا يفيد الناصب هذا ايضا انما يجوزنا عليه مثل هذا الوهم لانه قد كثر عند امثال هذه الاوهام والاغراض الفاسدة واذا تحققت ما قررناه علمت ان
جواب الحنفي مع ما ذكره منها من الادلة العقلية والنقلية العارضة لما ورد على العاقل ما قدح على مذهب ابي حنيفة واسقط اوليائه عن صلاحية
الاحتجاج بها واما ما ذكره الناصب من انه لم يصح عنده حديث ام سلمة ولم يبلغه فلا حرج فغير مسلم بل توجه عليه حرج عظيم حيث عدل عن النبي صلى الله عليه وسلم ثم رد
ورسوله الكريم في ادعى الاجتهاد مع قصوره عن الرجوع الى حقائق الكتاب والسنة لكونه نبطيا لحانا غير عارف ببعض اللغة وقواعد الاعراب كما ينبغي
من تحلوا الحجة الى يجعلوها شرطا للاجتهاد والاستنباط من الكلام والسنة بل كان رجلا مسكينا عاميا متحيرا في العلل القياسية وتشريع ما لا اصل
له اصلا ووضع الحيل لاسقاط الامر عليه من غير ان يعرف ما يقيم برهانا ولهذا احدث في الشريعة النبوية ما احدث من الرخص الوسيعة و
الفتاوى الشنيعة ما ادى الى هدم الشريعة وانهدام الكتاب والاحاديث عليها بالوقيعة ولولا ان تدارك الله ذلك بغيره من العلماء الاذكياء وحسبك
في هذا ما قاله الغزالي في المسلك الاخير من كتاب المنخول في الاصول ان ابا حنيفة قلب الشريعة ظهرا لبطن وشوش مسلكها وغير نظامها وبين ذلك بمقالة
مفسرة وذكر امورا من انه الى الناس لما عليه الاحاديث لم يكن له رجوع الى الكتاب والسنة لو كبره استعذ الله وما يروى في كتب الحنفية من الكلمات

المشابهة بكلام الاعلام والشبيه بشيه مواجها جات ولى الاحلام اعماهى فما تكلفتها وعلقها الرواية وحفظ نجاجه مقلدة اشتهاره الفاصد
بانفعاله اثاره الاختطاف من فيائق الملوك الطالبين التوضيع في السلوك فاعتذار الناصب بما لا يحصى من الفتاوى الباطلة المنسوبة في هذا الكتاب
بانه لم يصح عنده الحديث ولم يبلغ اليه خروج عن الصواب بل فراره عن المطارحة اللبزاء اما ما زعمه من انه لم اراد بمخالفة ابى حنيفة للعقل مخالفته
للحسن العقلى الشارع فيه فهو من الترهات فى صف طبنه مطية الكذب بل مراده القياس العقلى المنطقى الذى اجمعوا على اعتباره عند تحقق شرايطه و
معقد اشكاله فيشهد له كلامه لتبادره الكلام من مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد الايجى وتحرير ابن همام الحنفى وغيرها حيث مثلوا الدليل فى الشرع
بنحو قولهم كل وضوء عبادة وكل عبادة بنية ينتج كل وضوء بنية وبقولهم كل غايب مجهول الصفة وكل ما يصح بيعه الى غير ذلك فكذا المص هيهنا
استدل بقياس قرانى من الشكل الاول مهوان بعض الاوقات الخمسة صالحة للاداء اجماعا وكل ما يصلح للاداء صالح للقضاء اما وانه
ام ينتج بعض هذه الاوقات صالحة للقضاء وكذا الكلام فى الدليل العقلى الثانى فان حاصله عند عرضه على الميزان ان قضاء فوايت الفرايض
فعل طاعة وكل فعل طاعة مما اوجب الشارع المبادرة والمسارعة اليها وانما سماهما المص دليلا عقليا لابرازه فى صورة الادلة العقلية
ولان بعض مقدماتها القريبة مما ادركه العقل العملى وليس نقليا صرفا كما لا يخفى ويمكن ارجاع الدليل الثانى الى مسلك الاحتياط فانه
طريق امن من طرق الاصول قد تلقاه العقول بالقبول حتى قيل منه ما ضل عن الصراط من سلك سبيل الاحتياط واما ما ذكره من ان
ما ذكره المص فى مقام حكمة كون الشارع طالبا للمسارعة الى فعل الطاعة موعظة ينبغى ان يذكرها فى منبر جامع مع حاله فجوابه انه نودى بها فى منبر
جامع صفهان بالاعلان والجهر حين فرار الناصب عنها الى ما وراء النهر فهم هو النداء من سنة شهور ومات هناك غيظا من الدهر وكفى الله
عن شيعة الحق شره وبشر بذلك كل مؤمن وسره والحمد لله **قال** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان القنوت مستحب فى كل صلوة بعد القراءة
قبل الركوع وقال ابو حنيفة انه بدعة وقال الشافعى محله بعد الركوع وقد خالفا ما رواه الحميدى فى الجمع بين الصحيحين ان النبى قنت فى صلوة
الغداة بعد القراءة قبل الركوع انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعى انه يسن ان يقنت فى الركعة الاخيرة من الصبح والوتر فى
النصف الاخير من رمضان وان يجهر به وان يرفع اليدين كما فى الدعاء خارج الصلوة ومحله الاعتدال بعد الركوع ودليل القنوت بعد
الركوع ما روى البخارى ومسلم والنسائى عن ابى هريرة ان رسول الله صلعم كان اذا اراد ان يدعو لاحد قنت بعد الركوع وروى البخارى ومسلم
قال عاصم الاحول سالت انس بن مالك عن القنوت فى الصلوة كان قبل الركوع او بعده قال قبله انما قنت رسول الله صلعم بعد الركوع شهرا
انه كان بعث اناسا يقال لهم القراء سبعون رجلا فاصيبوا فقنت رسول الله صلعم بعد الركوع شهرا يدعو على قاتليهم وروى مسلم عن ابن
عباس قال قنت رسول الله صلعم شهرا متتابعا فى الظهر والعصر والمغرب والعشا وصلوة الصبح اذا قال سمع الله لمن حمده من الركعة الاخيرة يدعو على
احياء من بنى سليم على رعل وذكوان وعصية ويؤمن من خلفه وهذه الاحاديث كلها تدل على ان القنوت سنة بعد الركوع ولا يعارضه ما نقل
عن الجمع بين الصحيحين مع نقله لان هذه الاحاديث اثبت واوجح للاشتمال على السؤال فى حديث انس بن مالك مع تعقيبه بزيادة السبب وهو من
جهات الرجحان كما ثبت فى الاصول والعجب انه يستدل على مذهبه باحاديث اهل السنة ويجعله مذهبا له ولا يتوغب الاخبار وان عجز فلم لا
يقلد الائمة فلم مذهب الشافعى ومذهب ابى حنيفة انه يجب قنوت الوتر ابدا فى رمضان وغيره دون غيره من الصلوة فما ذكر ان القنوت عند ابى حنيفة
بدعة فهو باطل وليس من مذهبه انتهى **اقول** ان الناصب قد خان فى نقل حديث ابى هريرة فان لفظه على ما فى البخارى والمشكوة هكذا ان رسول الله صلعم كان اذا اراد
ان يدعو على احد او يدعو لاحد قنت بعد الركوع الخ ولا يخفى ان تقييد البعدية بوقت ارادة الدعاء لاحد او عليه صريح فى انه صلعم فى غالب الاوقات و
موغير ذلك الوقت كان يقنت قبل الركوع وكذا الكلام فيما رواه عن ابن عباس مما رواه عن مسلم وقد كان من مرويات ابى داود دون مسلم كما يعلم من المشكوة
وبالجملة يجوز ان يكون وقوع فعل القنوت عن النبى صلعم بعد الركوع فى بعض الاوقات لخصوصية الدعاء لاحد وعليه كما يدل عليه صريح ما رواه البخارى عن عاصم
عن انس حيث قال انس فى جوابه اولا انه صلعم كان يقنت قبله ثم قال انما قنت بعد الركوع شهرا والقول بانه لم يكن يقنت فى ما عدا اوقات الدعاء لاحد او عليه
مما لا تصريح به فى هذه الحديث فلا اجماع كما لا يحتاج هنا الى الترجيح فقول الناصب الاحاديث التبعيض مشتملة على التعارض لتضمن كل منها ان النبى صلعم فعل القنوت فى بعض
الاوقات قبل الركوع وفى بعضها بعده بل لا تعارض من هذا الوجه بينها لدلالتها على ان فعل القنوت بعد الركوع كان فى نادر من الاوقات وقبله فى غالبها
كما عرفت فبقى حديث الحميدى مرجحا لاطلاق القبلية الواقعة فى المصنف وفيه مضمون حديث الحميدى موافق لعمل انس وقد تقرر فى الاصول اعتبار الترجيح
بموافقة عمل اهل المدينة واعلمهم انس وكفى به حجة وانه الفاصل بذلك لكثرة القايل بالبعدية هو الشافعى والقايل بالقبلية على سبيل القطع ابو حنيفة
وعلى طريق الجواز احمد كما صرح به الاصفهانى فى شرح الينابيع وقد نقل الكرخى فى المنتهى ان القايل بالقبلية ابى بن مسعود والبراء وابن عباس وانس وعمر بن
عبد العزيز وعبيدة وعبد الرحمن بن ابى ليلى ومالك وابو حنيفة وكون ذلك مذهبا لاهل البيت عليهم السلام ظاهر من تتبع كتب الامامية واما ما ذكره ثانيا
فى سبيل الترجيح من ان بعض الاحاديث المشتملة على البعدية مع تعقيبه بزيادة السبب ففيه انه لم يقل احد ان الحديث المشتمل على السبب يقدم على ما لا يشتمل
عليه اصلا فالمذكور فى شرح اصول ابن الحاجب للعضد الايجى وغيره انه اذا تعارض عامان احدهما وارد على سبب خاص والاخر ليس كذلك ففى ذلك السبب يقدم
العام الوارد عليه لقوته لانه نص فيه وفى غير ذلك السبب يقدم العام الاخر للخلاف فى تناول العام الوارد على سبب لغيره على ان القنوت الذى ذكر سبب

فعلها بعد الركوع في الاحاديث المذكورة للبرء اصولي فيكون ماذكره الناصب اجنبيا خارجا عن البحث من هذه الجهة ايضا واما ما تعجب الناصب
من استدلال المص باحاديث اهل السنة فقد مر مرارا انه انما اتى بذلك لالزام الخصم الاظهر من الاحاديث المروية بطريق اهل البيت عليهم السلام
اضعاف ما في صحاح اهل السنة واما ما ذكره من انه لم يستوعب الاخبار ففيه انه استوعبها لكن لم يذكرها ههنا لانه لم يرها دليلا على ما ذهب اليه
الخصم مخالفا لما ذهب اليه الامامية كما بيناه واما ما ذكره من ان ابا حنيفة قائل بوجوب قنوت الوتر ابدا فما ذكره المص من ان القنوت عند ابي حنيفة بدعة
باطل ايضا فباطل لان كلام المص ههنا في قنوت الصلوة الواجبة والوتر عنده سنة فبالنظر اليها اطلق كون القنوت عند ابي حنيفة بدعة ومكروها و
الدليل على ذلك انه جعل رواية الحميدي المشتمل على ذكر القنوت في صلوة الغداة قبل الركوع حجة على كل من الحنفي والشافعي فان فعله في القنوت في صلوة
الغداة حجة على ابي حنيفة وفعله قبل الركوع حجة على الشافعي و هذا الناصب لم يتعرض لما هو مناط ايراد المص على ابي حنيفة لعجزه عن النقض عنه و
طار الى ناحية اخرى لم يقصدها المص كما عرفت هذا والذي ظهر لي من مطالعة شرح الينابيع للانصاري الشافعي ان حجة القوم على ما ذهبوا اليه في هذا
المقام ليس الاحاديث المذكورة في الحقيقة بل معتمدهم فيما ذهبوا اليه مخالفة الشيعة حيث قال وحكى ابو الفضل بن عيدان عن ابي علي بن ابي هريرة
ان المستحب ترك الشيعة القنوت في صلوة الصبح اذ صار شعار قوم من الشيعة لان الاشتغال به تعرض للتهمة انتهى ويؤيد ايضا تشنيع المص عليهم في هذا
المقام ماذكره ابن حزم الاندلسي من اهل سنتهم وجماعتهم حيث قال بعد نقل الاقوال في القنوت ما قول ابي حنيفة فما وجدنا عن احد من الصحابة
نهى عن القنوت في شيء سوى الوتر وكذلك قول مالك في تخصيص الصبح خاصة بالقنوت ما وجدناه عن احد من الصحابة وكذلك تفريق
الشافعي بين القنوت في الصبح والقنوت في سائر الصلوات وهذا مما خالفوا فيه كل شيء روي في هذا الباب عن الصحابة رضا انتهى قال المص رفع الله
درجته الرابع ذهبت الامامية الى ان الوتر مستحب وليس واجبا وقال ابو حنيفة انه فرض قال حماد بن زيد قلت لابي حنيفة كم الصلوات قال خمس قلت
فالوتر قال فرض قلت لا ادري تغلط في الجملة او في التفصيل وقد خالف في ذلك التواتر المعلوم من دين النبي ص ان الصلوات خمس وجاء اعرابي الى النبي
فساله عن الاسلام فقال خمس صلوات في اليوم والليلة فقال هل علي غيرها قال لا الا ان تطوع ثم ساله عن الصدقة فقال الزكوة فقال هل علي
غيرها قال لا الا ان تطوع ثم ساله عن الصوم فقال شهر رمضان فقال هل علي غيره قال لا الا ان تطوع فادبر الرجل وهو يقول والله لا ازيد
على هذا ولا انقص منه فقال النبي ص افلح ان صدق انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الوتر سنة مؤكدة ليست بواجبة
اما انها سنة مؤكدة فللاحاديث الكثيرة الصحيحة الواردة في الوتر منها ما روى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم عن ابن عمر انه قال
قال رسول الله ص صلوة الليل مثنى مثنى فاذا خشي احدكم الصبح صلى ركعة واحدة توتر له ما قد صلى وقال الوتر ركعة من اخر الليل وروى البخاري و
مسلم والنسائي عن ابن عمر قال قال رسول الله اجعلوا اخر صلوتكم بالليل وترا وعنه عن النبي ص انه قال بادروا الصبح بالوتر وروى البخاري
ومسلم والنسائي عن عايشة انها قالت كل الليل اوتر رسول الله ص من اول الليل واوسطه واخره وهذه الاحاديث دلت على كون الوتر سنة مؤكدة
واما عدم وجوبه فلما روى الترمذي عن خارجة بن حذافة قال خرج علينا رسول الله ص فقال ان الله تعالى امدكم بصلوة هي خير لكم من حمر النعم الوتر
جعل الله فيما بين صلوة العشاء الى ان يطلع الفجر وقال من نام عن وتره فليصل اذا اصبح وهذا يدل على عدم وجوبه لانه اذن في تركه بالليل والوتر
انما يكون بالليل وللاجماع على ان الفرايض المكتوبة خمس ومذهب ابي حنيفة ان الوتر ثلث ركعات وجبت فالوتر واجب عنده والدليل على وجوبه
عنده ما روى مسلم والنسائي في صحيحيهما عن ابي ايوب قال قال رسول الله ص الوتر حق على كل مسلم فمن احب ان يوتر بخمس فليفعل ومن احب ان يوتر
بثلث فليفعل ومن احب ان يوتر بواحدة فليفعل وروى مسلم والنسائي والترمذي عن ابي ايوب انه قال قال رسول الله ان الله تعالى يحب الوتر
فاوتروا يا اهل القران ويقتضي الامر الوجوب ولما كان الدليل خبر الاحاد كان واجبا لا فرضا والجواب عن الاجماع ان الاجماع على انحصار الفرايض
في الخمس وهذا واجب لا فرض واما ما نقل عن حماد فهو باطل وافتراء لان ابا حنيفة لم يقل بان الوتر فرض ولو فرضنا انه قال فنكوته يدل على انه
فان المراد ان المجمع عليه من الفرايض خمس وجاحده كافر بخلاف الوتر واما ما ذكر من الحديث فلا دلالة له على انحصار الفرايض لان الحج والصوم لم
يذكر فيه انتهى واقول يتوجه عليه اولا انه لا طائل في اظهار موافقة الشافعي للامامية واطالة الكلام بذكر الاحاديث التي تمسك بها الشافعي
نعم لو كان تلك الاحاديث صحيحة عند الامامية لكان لها جدوى في تعاضد الادلة وليس فليس وثانيا ان الحديث الاول مما استدل به ابو حنيفة
قد رده المص قدس سره في كتاب المنتهى بانه لا يدل على الوجوب اذ الحق نقيض الباطل وذلك لا يستلزم الوجوب وبعبارة اخرى الحق اعم من الوجوب ولا
دلالة للعام على الخاص ومع هذا يعارضه ما روى صاحب الينابيع من قول النبي ص الوتر حق مسنون انتهى وايضا فلو كان واجبا لما تطرقت اليه الزيادة
والنقصان كغيره من الواجبات وهذا الحديث يدل على الزيادة والنقصان فلا يكون واجبا بل يدفع ما ذهب اليه ابو حنيفة من تعيين الركعات
الثلث واقول في دفع الاستدلال بالحديث الثاني ان قوله ص يحب الوتر دليل على ان الامر للاستحباب دون الوجوب سيما اذا لوحظ مع الاحاديث
الصريحة في الاستحباب فافهم وثالثا ان جوابه عن استدلال المص بالاجماع من اعجب العجاب لان هذا الناصب قد استدل به بعينه قبيل ذلك
عند تقرير مذهب الشافعي فكيف يدفعه عند استدلال المص به وهل هذا الا مثل ما قيل فيه شعر لا تنه عن خلق وتاتي مثله عار عليك
اذا فعلت عظيم على ان هذا الاجماع قد انعقد قبل ابي حنيفة والفرق بين الفرض والواجب اصطلاح حادث من ابي حنيفة واصحابه فكيف يحجه

ان يقال ان الاجماع وقع على انحصار الفرائض في الواجبات ورابعًا ان ما ذكره من ان ابا حنيفة لم يقل بان الوتر فرض مردود بان المص انما قال في عنوان المسئلة ان ابا حنيفة قال انه فرض جريا منه على المقرر المشهور بين جمهور العلماء من عدم الفرق بين الفرض والواجب على ما جرى بينه وبين حماد في هذه المسئلة ولان هذا الفرق كما اشرنا اليه مما تكلفه بعض مقلديه لاصلاح مثل هذه الكلمات السخيفة ولا اثر له في المعنى كما حققه المص رفع الله درجته في نهاية الوصول والفاضل التفتازاني في التلويح وغيرهما في غيرهما وخامسًا ان ما ذكره من ان سكوته يدل على القول مدفوع بانه لا دلالة للقصة المذكورة على سكوت ابي حنيفة وانما تدل على اعراض حماد عنه في المرتبة الثانية والاعراض عليه بانه لا ادري تغلظ في الجملة او في التفصيل فمن اين فهم من ابي حنيفة سكوته الدال على الجواب ولو سكت الناصب عن مثل هذا لكان خيرا له كما لا يخفى وسادسا ان ما ذكره من ان حديث الاعرابي لا دلالة له على انحصار اه مدخول بان دلالته على ما هو مقصود المص من انحصار الصلوات المفروضة في الخمس صريحة لا ينافي انكاره عمن له ادنى معرفة بمعاني الالفاظ وعدم ذكر الصوم والحج في الحديث المذكور لا يقدح في دلالة كلامه على حصر الصلوة في الخمس فان النبي لم يحصر فيه جميع العبادات في الصلوة والزكوة حتى يستدل من بطلان حصر الجميع فيهما مع بطلانه على انه ص تكلم ههنا بالمجاز ولم يرد في شيء من المقامين بما اتى به من اداة الحصر معانيها الحقيقية بل حصر ص ما ساله الاعرابي من الصلوات الواجبة في الخمس وما ساله من الصدقة الواجبة في الزكوة ولا يلزم من ذلك حصره ص جميع العبادات فيهما كما اشتبه على الناصب الغبي ولعل الاعرابي لم يسئل عن الصوم والحج والجهاد لعلمه بها قبل ذلك فكم له نظير في سؤال الناس عنه ص كما لا يخفى على المتتبع **قال** المص رفع الله درجته **ذهبت** الامامية الى ان صلوة الضحى بدعة وقال جميع الفقهاء الاربعة انها مستحبة وقد خالفوا في ذلك سنة رسول الله ص روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين عن مورق العجلي قال قلت لابن عمر تصلي الضحى قال لا قلت فعمر قال لا قلت فابو بكر قال لا قلت فالنبي ص قال لا اخاله وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند عا[ئشة] قالت ان النبي ص ما صلى صلوة الضحى وفيه عن عبد الله بن عمر انه قال في صلوة الضحى انها بدعة وروى احمد بن حنبل في مسنده ان ابا بشر الانصاري ابا سعيد بن نافع رأى رجلا يصلي صلوة الضحى فعاب ذلك عليه ونهاه عنها انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان صلوة الضحى سنة مؤكدة واقل الضحى ركعتان واكثرها اثنتا عشرة وافضلها ثمان ركعات يسلم عن كل ركعتين ووقتها من ارتفاع الشمس الى الاستواء ووقتها المختار ربع النهار اما الدليل على كونها سنة مؤكدة فالسنة المشهورة وهي ما روى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم عن ام هاني بنت ابي طالب رض قالت ان النبي ص دخل بيتها يوم فتح مكة فاغتسل وصلى ثمان ركعات فلم ار صلوة قط اخف منها غير انه يتم الركوع والسجود وذلك ضحى وروى مسلم والبيهقي عن معاذة قالت سألت عائشة كم كان رسول الله ص يصلي صلوة الضحى قالت اربع ركعات ويزيد ما يشاء وروى البخاري ومسلم والنسائي في صحاحهم عن ابي ذر قال قال رسول الله ص يصبح على كل سلامى من احدكم صدقة وذكر الحديث الى ان قال ويجزي من ذلك ركعتان يركعهما من الضحى وروى الترمذي والبيهقي عن ابي ذر وابي الدرداء قالا قال رسول الله ص من صلى الضحى ثنتي عشرة ركعة بنى الله له قصرا من ذهب في الجنة هذه الاحاديث المذكورة في الصحاح المعتبرة قد دلت على كون صلوة الضحى سنة مؤكدة ولا يعارضها ما ذكر من حديث ابن عمر لانه يحتمل انه لم ير صلوة الضحى صلاها رسول الله ص ولا ابو بكر ولا عمر ولم يثبت عنده دليل وعدم رؤية ابن عمر لا يدل على عدم سنيتها وكذا ما روى عن مسند احمد بن حنبل فانه لا يعارض ما في الصحاح انتهى **واقول** لا دلالة لحديث ام هاني على ما اصطلحوا عليه من صلوة الضحى لجواز ان تكون تلك الصلوة شكرا منه سبحا[نه] على فتح مكة كما يشعر به سوق الحديث على الوجه الذي ذكره ابن قدامة الحنبلي في كتاب المغني ويكون ذلك من جملة خصايصه ص عند ظهور ما يوجب السرور كما حمل الناصب تبعا لهم في مسئلة وجوب وضع اليدين والركبتين وابهامي القدمين في السجود على الارض غاية الامر ان ذلك قد اتفق في وقت الضحى فوهم الراوي ان ذلك كان صلوة مختصة بوقت الضحى كما اصطلح القوم عليه مع ان الظاهر ان الضمير المذكور في قوله وذلك ضحى راجع الى دخول النبي لا الى الصلوة ولو سلم فجاز ان يكون المراد ان تلك الصلوة كان واقعا في وقت الضحى وهو اعم من ان يكون صلوة الضحى مختصة بالضحى على ان الحالة على الوجه الذي رواه ابن قدامة لا يدل على ان ذلك كان في وقت الضحى فضلا عن كونه ما اصطلحوا عليه من صلوة الضحى مع ضعفه بدلالته على ان ام هاني منفردة بروايته ذلك حيث قال قال عبد الرحمن بن ابي ليلى ما حدثني احد انه رأى رسول الله ص يصلي الضحى الا ام هاني فانها حدثت ان النبي ص دخل بيتها يوم فتح مكة فصلى ثماني ركعات ما رأيته قط صلى صلوة اخف منها غير انه يتم الركوع والسجود انتهى واما ما ذكره الناصب من حديث عائشة فمعارض بما رواه المص عنها وفي معناه ما رواه ابن قدامة في مغنيه وقال انه متفق عليه وهو قولها ما رأيت رسول الله ص يصلي الضحى قط انتهى وقال الشيخ المحدث اللغوي مجد الدين الفيروزآبادي الشافعي في اواخر كتابه الموسوم بسفر السعادة انه لم يصح في صلوة الضحى حديث وقال النووي في شرح الصحيح بعد ذكر الروايات المتناقضة وتكلف تأويلها وكيف كان فجمهور العلماء على استحباب الضحى وانما نقل التوقف فيها عن ابن مسعود وابن عمر انتهى فتدبر واما ما ذكره من انه يحتمل ان ابن عمر لم ير صلوة الضحى صلاها رسول الله ص ولا ابو بكر ولا عمر ففيه انه يستبعد عدم رؤيته ذلك عن كل واحد من النبي وابي بكر وعمر سيما عن ابيه عمر ولهذا تكلف شراح الحديث في تاويل كلام ابن عمر بان مراده ان المواظبة عليها بدعة لان النبي ص لم يواظب عليها كما يرشد اليه النظر في شرح المشكوة للطيبي واما قوله ولم يثبت عنده دليل فدليل على انه كما ترى **قال** المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه لا يجوز ان يأتم قايم بقاعد وجوزه الشافعي وقال احمد اذا صلى الامام قاعدا صلوا خلفه

قعوداً مع القدرة على القيام وقد خالف المنافي بذلك المعقول والمنقول اما المعقول فلان القاعد انقص وتحمل بركة الارواح اما المنقول فهو قول النبي لا يؤمن
احد بعدي قاعداً بقيام ومن العجب ان احمد اسقط فرض القيام وهو ركن واوجب المتابعة في القعود مع القدرة على القيام وكيف يترك فرض لاجل
نفل انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يصح اقتداء القائم بالقاعد المعذور ودليله ما روى البخاري ومسلم والنسائي
والبيهقي في صحاحهم عن عائشة انها قالت لما ثقل رسول الله صلعم جاءه بلال يؤذنه بالصلوة فقال مروا ابا بكر ان يصلي بالناس فصلى ابو بكر تلك
الايام ثم ان النبي وجد في نفسه خفة فقام يهادى بين رجلين ورجلاه تخطان في الارض حتى دخل المسجد فلما سمع ابو بكر حسه ذهب يتاخر
فاومأ اليه رسول الله صلعم ان لا يتأخر فجاء حتى جلس على يسار ابي بكر وفي رواية ابو بكر يسمع الناس التكبير وروى البخاري في صحيحه ان رسول الله صلعم سقط
من الفرس فخدش رجله في البيت فدخل الاصحاب يعودونه فدخل وقت الصلوة فصلى رسول الله صلعم قاعداً وصلى الناس خلفه قياماً هذا يجوز
اقتداء القائم بالقاعد حمله الشافعي على القاعد المعذور لان النبي كان معذوراً في الخدش واما مذهب احمد بن حنبل فانه اخذ بظاهر ما روى
البخاري ومسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم عن ابي هريرة انه قال قال رسول الله صلعم انما جعل الامام ليؤتم به فلا تختلفوا فيه فاذا ركع فاركعوا
واذا قال سمع الله لمن حمده فقولوا ربنا لك الحمد واذا سجد فاسجدوا واذا صلى جالساً فصلوا جلوساً اجمعين وظاهر هذا الحديث يدل على جواز
اقتداء الجالس القادر على الجالس المعذور كان اولا وعند الشافعي انه منسوخ والغرض ان احمد بن حنبل اخذ بظاهر الخبر فانما اتفقه المنقول واما ما ذكر
انهم خالفوا المعقول لان القاعد نقص فما ذا يريد من هذا النقصان ان اراد ان القائم اطول منه في الحس فينبغي ان لا يكون اقتداء الطويل بالقصير
صحيحاً بحسب عقله وان اراد نقصان صلوته فالمعذور اذا ترك القيام فلا نقصان في صلوته لان الصلوة قاعداً كامل في حقه واما ما ذكر من
الحديث فلا اسناد له ولا صحة له وما شنع على احمد فقد ذكرنا انه عمل بظاهر الحديث فالتشنيع يرجع الى النبي من احمد نعوذ بالله انتهى **واقول** قد مر
القدح الاجمالي على روايات عائشة في بحث الامامة العامة خصوصاً ما دونه من هذا الحديث الواقع في باب الامامة الخاصة مع ان الناصب ظن فيه
بزيادة قوله تلك الايام ليشعر بان امامة ابي بكر بالصلوة كانت مستمرة في ايام يعلم بذلك النبي واصحابه طول تلك الايام وعلى تقدير تسليم صحتها
وبراءتها من كل عيب فهي مخصوصة بما رواه المصنف من قوله لا يؤمن احد بعدي قاعداً بقيام وكذا الكلام في الروايتين الاخيرتين مع ان ما تمسك
به احمد غير متصل كما صرح به شارح الينابيع واما ما ذكره من الترديد فيتيح لظهور ان المراد هو الشق الثاني وما ذكر فيه من ان الصلوة قاعداً كامل
في حق من قعد مرتما الى العذر اول البحث وعين المتنازع فيه ومصادرة على المطلوب كما لا يخفى واما ما ذكره من ان ما ذكره المصنف من الحديث لا اسناد له
ولا صحة فمدفوع برواية الدار قطني والبيهقي له في كتابيهما واعتضاده واستدلال مالك به وعمل اهل المدينة بمقتضاه وموافقته لروايات اهل
البيت عليهم السلام واما قوله يرجع التشنيع الى النبي من احمد فالشناعة فيه ظاهرة لان كلام الله تعالى ورسوله مشتمل على ظاهر ومجمل ومبين
ومتشابه واول وعام وخاص ومطلق ومقيد بعضها يفسر بعضاً وكل ذلك لمصالح وحكم مذكورة في الاصول ثم الظاهر قد يعدل عنه لقيام امر
دال على ارادة خلافه كمعناه المجازي وبعض جزئياته والعام يحمل على الخاص والمطلق على المقيد وكذا الكلام في المتشابه والمجمل ولا يلزم من ذلك عثرة
على الله تعالى ولا على رسوله ولا على من اطلع على حقيقة الحال وحمل عليها الظاهر والمجمل والعام والخاص من العقلاء وبالجملة الاعتراض بمجرد وجود
الظاهر ونحوه في كلام الله تعالى مما نقل عن الملاحدة ولا يبعد عنه بمثل ما ذكرنا ولا يبعد موافقة الناصب في ذلك معهم لان التسنن الذي انتحله القوم
ضرب من الالحاد كما يدل عليه تأويلاتهم الباطلة المذكورة في هذا الكتاب **قال المصنف** رفع الله درجته **ذهبت** الامامية الى انه لا يجوز امامة الفاسق
ولا المخالف في الاعتقاد ولا المبتدع سواء كفر ببدعته اولا وقال الشافعي اكره امامة المظهر للبدع وان صلى خلفه جاز وقسم اصحابه المختلفين في المذاهب
اقساماً ثلثة قسم لا يكفرون ولا يفسقون وهم المختلفون في الفروع كاصحاب ابي حنيفة ومالك فهؤلاء لا يكرهون الايتمام بهم وقسم يكفرون وهم
المعتزلة فلا يجوز الايتمام بهم وقسم يفسقون ولا يكفرون وهم الذين يسبون السلف والخطابية وحكم هؤلاء حكم من يفسق بالزنا وشرب الخمر واللواط
وغير ذلك فهؤلاء لا يجوز الايتمام بهم على كراهية سواء ادمن عليها ولم يتب اولا وبهذا قال الفقهاء الا مالكا وقد خالفوا في ذلك القرآن العزيز
حيث قال الله تعالى ولا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار واي ركون اعظم من الايتمام في الصلوة التي هي عمود الدين وقال الله تعالى ان جاءكم فاسق
بنبأ فتبينوا اوجب التثبت عند اخباره ومن جملته الطهارة التي هي شرط الصلوة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي
انه يكره امامة الفاسق واما وجه الكراهة فظاهر واما وجه الصحة فلما ورد في الصحاح عن رسول الله صلعم قال وان يرى الصلوة خلف كل بر وفاجر
واما ما ذكر انهم خالفوا القرآن حيث ركنوا الى الفاسق وهو الظالم بالايتمام به فالجواب ان المراد بالظلم الكفر والا فاتيان بظالم ثم ان المراد بالركون
التودد والمحبة والميل وليس في الايتمام هذا والاستدلال بكون الفاسق يجب التثبت في اخباره ولا يوجب ترك الايتمام به انتهى **واقول** ان الرواية
التي استدل بها على الصحة فاسد لما ذكره الشيخ مجد الدين الفيروزابادي الشافعي في كتابه الموسوم بسفر السعادة من ان جواز الصلوة خلف كل بر
وفاجر لم يصح فيه شيء يثبت ونقل انه سئل احمد فقال ما سمعنا بهذا انتهى ثم اقول لو اغمضنا عن عدم صحة الرواية نقول يمكن ان يكون
المراد جواز ان يكون الفاسق مأموماً لا امامه وان يكون الوجه صلى ... وهذا القول انه لما سمع بعضهم ما روي سابقاً من ان مرور الكلب الاسود
والحمار وبين يدي المصلي يقطع صلوته تبرع بالسؤال انه اذا مر احد بين يديه جاز له منعه وزجره فتوهم ان حكم الفاجر في ذلك حكم الكلب والحمار

روى في
جامع الاصول
عن ابن عمر قال رسول
الله ... اذا كان ... يصلي
فلا يدع احداً يمر بين يديه
... معه القرين ...
... شيطان

فسئل عن حكمه فاجيب بذلك فتامل فانه توجيه حسن واما ما ذكره من انكار تكفير اصحاب الشافعي للمعتزلة فانكار بارد ومن طالع كتب التواريخ والسير علم

ان الشافعية كفروا الحنفية في زمن السلطان طغرل والحنفية كفروا الشافعية بل الاشعري الذي هو شيخ اصولهم على منابر الري والشام فما ظنك

بتكفيرهم للمعتزلة وقد صرح الامام الزاهد الحنفي في تفسير قوله تعالى ولو لا ان تصيبهم مصيبة الاية ان اصحابنا كفروا الاشعري في هذا المقام واما اما

من ان المراد بالظلم في الاية الكفر والا فاياما المظلم فالظلم فيه نكر وذلك لانه يشكل بحال الخلفاء الثلثة اذ يصدق عليهم انهم ممن وقع عنهم الظلم بمعنى الكفر

في الزمان الماضي وان منع الشرع عن اطلاق لفظ الظالم بهذا المعنى على امثالهم تعظيما لهم فيلزم من الناد م للناصب واصحابه المحبين لهم والظاهر ان

الناصب لا يرضى بذلك وان كان لا رضا له في الواقع فلا بد له من القول بان المراد بالذين ظلموا من كان ظلمهم حادثا عند الركون الى ذلك فان صيغة الفعل

يدل على الحدوث كما حقق في موضعه ولهذا لم يقل سبحانه وتعالى ولا تركنوا الى الظالمين مع كونه اخصر فان اسم الفاعل يدل على الثبوت كما حقق

في محله ايضا ويشير الى ما ذكرنا ما ذكره الفاضل النيشابوري في تفسيره حيث قال قال اهل التحقيق الركون الميل اليسير وقوله الذين ظلموا اي

الذين حدث منهم الظلم فلم يقل ولا تميلوا الى الظالمين ليدل على ان قليلا من الميل الى من حدث منه شيء من الظلم يوجب هذا العقاب واذا كان

هذا حال من ركن الى من ظلم فكيف يكون حال الظالم في نفسه انتهى فيتعين ان يكون المراد بالظلم الحادث المانع عن الركون اما الارتداد ولم يقل به احد

او الاعم منه ومن اي ذنب كان وبه يثبت مطلوب المصنف كما لا يخفى واما ما ذكره من ان المراد بالركون التودد والمحبة والميل فغير جامع واخلالا لانه كما ذكره

امام الناصب فخر الدين الرازي في تفسيره هو السكون الى الشيء والميل اليه بالمحبة و نقيضه النفور عنه واذا كان نقيض الركون هو النفور فيرجع

معنى قوله تعالى ولا تركنوا الى الذين ظلموا الى ايجاب النفور عن الظالم والايتمام به خلاف النفرة عنه بل سكون اليه وتحسين له وتزيين لحاله

عند الاخرين وقد سنح لي في اثناء هذا التعليق عند امرار النظر في كتاب مشكوة الحديث لبعض الجمهور ما يدل على تجويزهم للايتمام باهل الفجور وهو انه

ذكر في الفصل الثالث من باب المساجد ومواضع الصلوة رواية عن ابي داود باسناده الى السايب بن خلاد وهو رجل من اصحاب النبي ص ان رجلا

ام قوما فبصق في القبلة ورسول الله ص ينظر فقال رسول الله ص لقومه حين فرغ لا يصلي لكم فاراد بعد ذلك ان يصلي لهم فمنعوه واخبروه بقول رسول الله ص

فذكر ذلك لرسول الله ص فقال نعم وحسبت انه قال لي انك قد اذيت الله ورسوله انتهى وقال الشارح الطيبي كان اصل الكلام لا يصل لكم فعدل الى

النفي ليؤذن بانه لا يصلح للامامة فان بينه وبينها منافاة وايضا في الاعراض عنه غضب شديد عليه حيث لم يجعله محلا للخطاب وذلك لسوء ادبه

بين يدي تبر انتهى قول اذا كان المخل بالاداب المستحبة غير صالح للامامة اصلا حتى كان النوبة عن ذلك ايضا لم يكن مقبولة عند النبي ص ولهذا اعرض عنه رسالتنا

ولم يامره بان يتوب ويؤم القوم فكيف يكون حال الفاجر المخل بالواجبات المرتكب للمحرمات واما ما ذكره من ان الاستدلال يكون الفاسق يجب

التثبت في اخباره لا يوجب ترك الايتمام فهو دليل على عدم تدبره لمعنى كلام المصنف فان المصنف قد دفع هذا الذي ذكره الناصب بقوله ومن جملة اخبار الفاسق

الذي يؤم الناس اخباره عن طهارته التي هي شرط الصلوة فافهم قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الطريق ليس حايلا بين الامام

والماموم وان الجدار حايل يمنع من الايتمام الا للمرأة وقال ابو حنيفة الطريق حايل يمنع من الايتمام الا مع اتصال الصفوف وكذا الماء حايل والجدار

ليس بحايل فيجوز ان ياتم الانسان وهو في داره بامام في المسجد بينهما جدار المسجد والدار وهذا من اغرب الاشياء واعجبها وتكذيب الحس انتهى وقال

الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الطريق ليس بحايل حيث يعد الحايل والحايل ما يمنع الاستطراق والمشاهدة والاستطراق فالجدار

حايل واما ما نقل عن ابي حنيفة فهو راجع الى تعريف الحايل فان فسر الحايل بما يمنع من العلم بانتقالات الامام فربما يكون الطريق حايلا والجدار غير

حايل ولا غرابة في هذا انتهى واقول وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة في حيلولة الطريق ما ذكره ابن قدامة الحنبلي في المغني وهو ان الطريق ليست محلا

للصلوة فاشبه ما يمنع الاتصال والجواب عنه بمنع عدم كون الطريق محلا للصلوة وهذا الوجه ان كان قياسا واهيا سخيفا لكنه لا يبلغ في السخف مبلغ

ما ذكره الناصب في توجيه مذهبه بحيث انه هذا محض وينبغي لمثل من يتقي الله تعالى ولا يستحي عن الناس ثانيا ولا ما يالي بهذه الفضيحة ومن بلغ الى هذه

المرتبة من المكابرة فقد كفى خصمه مؤونته واغنى ظهور فساد كلامه عن تكلف نقضه والزامه فليحمد الله على سلامتنا من عظيم ما ابتلوا به من المجاهرة

بالباطل المستعقب للملام ومعاندة الحق واغث ما يكون من الكلام قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى تحريم القصر في الصلوة في

سفر المعصية وقال الشافعي يجوزه وهو مخالف للمعقول والمنقول ومن قواعد الشريعة فان القصر رخصة والرخص لا تناط بالمعاصي انتهى وقال الناصب

خفضه الله اقول العجب من عدم استحياء هذا الرجل فانه مع ادعائه العلم والامانة لا يبالي بالكذب والافتراء وهذا مذهب الشافعي اشهر من الشمس

في رابعة النهار وليس بلدة من بلاد الاسلام الا وفيه نسخ متعددة من فقه مذهب الشافعي ومكتوب في الكل ان من شرايط القصر ان لا يكون السفر معصية

فلو هرب العبد من السيد والزوجة من الزوج والغريم الموسر والولد بلا اذن الوالد حيث شرط الاذن او سافر ليزني او يقطع الطريق او يسرق او يظلم

او يقتل بريئا لم يقصر ثم ان هذا الرجل يفتري ويشنع وكان ينبغي له ان يترك الانتساب بالائمة وهم اهل الحق والصواب ان ينسب نفسه بسبيله الكذا

انتهى واقول نعم المخالف للامامية في هذه المسئلة هو ابو حنيفة دون الشافعي ومالك فانه لا قصر عندهما الا في سفر مباح فقط لكن قد بدل

في عبارة المصنف احدهما بالاخر كما يدل عليه كلام المصنف فيما سياتي في المسئلة المعنونة بقوله العاصي بسفره الخ وهذا التبديل اما ان وقع من الناصب عمدا

لعجزه عن الجواب عنه كما وقع منه نظير ذلك فيما مر مرارا او من قلم الناسخ سهوا وهذا ظ وليس نظر المصنف قدس سره مقصورا في هذا الباب على نقل ما

خالف فيه الشافعي فقط حتى يحتاج الى الكذب عليه بل نعرض فيما خالف فيه الفقهاء الاربعة كلا او بعضا سواء كان الشافعي او ابو حنيفة او غيرهما كما لا يخفى فلا يفيد نفيه عن الشافعي مع ثبوته للحنفي كما عرفت ومن اللطايف ان ابن حزم وافق ابا حنيفة في هذه المسئلة وشنع على الشافعي ومالك فقال قد صح ان صلوة السفر قد فرضها الله تعالى ركعتين ثم بلغها في الحضر بعد الهجرة اربعا واقر صلوة السفر على ركعتين وصح ان صلوة السفر بقوله تعالى فاذ قد صح هذا فهي ركعتان لا يجوز ان يتعدى ذلك ومن تعداه فلم يصل كما امر فالصلوة له اذ كان عالما بذلك فلم يخص تعالى سفرا من سفر فلا يجوز لاحد تخصيص ذلك ولا يجوز رد صدقة الله تعالى ورسوله بقبولها فيكون من لا يفعل ذلك عاصيا واحتج من خص بعض الاسفار بذلك بان سفر المعصية محرم فلا حكم لفعلنا اما محرم فنعم هو محرم ولكنه سفر فله حكم السفر وانتم تقولون بانه محرم ثم تجعلون فيه التيمم عند عدم الماء وتجيزون الصلوة فيه وترونها فرضا فاي فرق بين ما اجزتم من الصلوة والتيمم وبين ما منعتم من تاديتها ركعتين كما فرضها الله تعالى في السفر ولا سبيل الى فرق وكذلك الزنا محرم وفيه من الغسل كالذي في الحلال لانه اجناب ومجاورة ختان بختان فوجب فيه حكم سوى الاجناب في مجاورة الختان انتهى فعلى اولياء الناصب الجواب عنه **قال المصنف** رفع الله درجته ح ذهبت الامامية الى وجوب القصر في سفر الطاعة وقال الشافعي هو بالخيار بين القصر والاتمام وقد خالف قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر اوجب الايام الاخر فيحرم صوم الاصل وكل من اوجب القصر في الصوم اوجبه في الصلوة وقال عمران بن حصين حججت مع النبي ص فكان يصلي ركعتين حتى ذهب وكذلك مع ابي بكر وعمر حتى ذهبا وقال ابن عباس فرض الله تعالى الصلوة على لسان نبيكم في السفر ركعتين وعن عايشة قالت فرضت الصلوة ركعتين ركعتين فاقرت صلوة السفر وزيد في صلوة الحضر وقال عمر صلوة الصبح ركعتان وصلوة الجمعة ركعتان وصلوة الفطر ركعتان وصلوة السفر ركعتان تمام غير قصر على لسان نبيكم انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجوز القصر عند وجود السبب والمحل والشرط ولا يجب اما الجواز فللنص والاجماع واما عدم الوجوب فلدلالة النص على انه رخصة وكل ما يكون رخصة لا يكون واجبا لان العزيمة تقتضي الوجوب والرخصة تقتضي الجواز اما انه رخصة فلقوله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا ان الكافرين كانوا لكم عدوا مبينا فهذه الاية تدل بصريحها على كون القصر رخصة كما لا يخفى ويدل على كونه رخصة ما روى مسلم والنسائي والبيهقي عن يعلى بن امية قال قلت لعمر بن الخطاب انما قال الله تعالى ان تقصروا من الصلوة ان خفتم فقد امن الناس فقال عمر عجبت مما عجبت منه فسالت رسول الله ص فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته وهذا صريح في انه رخصة وان صلوة السفر لم يفرض ركعتين واما ما ذكر من فعل النبي ص في السفر وابو بكر وعمر فانه يدل على انه افضل ولا يدل على فرضية القصر واما قول عايشة وابن عباس وعمر فهو قول الصحابي ويعارضه ما روى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي عن حفص بن عاصم قال صحبت ابن عمر في طريق مكة فصلى لنا الظهر ركعتين ثم جاء رحله وجلس فراى ناسا قياما فقال ما يصنع هؤلاء قلت يسبحون قال لو كنت مسبحا لاتممت الصلوة وهذا يدل على ان القصر رخصة وان الاتمام جائز وانه لم يفرض الصلوة السفر مقصورة كما في قول الاصحاب واذا تعارض قولي الصحابي حصل الترجيح بدلالة النص والنص منهما مرجح فيرجح القول بكون القصر غير واجب في السفر وهو المطلوب انتهى **واقول** ان النص مع ما سنتكلم عليه انما ينافي دعوى الاجماع مع مخالفة ابي حنيفة والشيعة وغيرهم وبالجملة كل ما ذكره ههنا لاصلاح مذهب امامه في القصر فاما ما استدل به على عدم الوجوب بدلالة النص الذي ذكره على ان القصر رخصة فمقصود ظ لان التعبير فيه عن الوجوب بنفي الجناح لتطييب الخواطر بالقصر في الاطمينان بدفع توهم النقصان وفيه ان هذا الاستدلال لو تم انما هو في صلوة الخوف لانها المقيدة بهذه الاية واما قصر صلوة السفر في حالة الامن فانما هو ثابت بالاية التي استدل بها المصنف اعني قوله تعالى ومن كان منكم مريضا او على سفر الاية فان في هذه الاية انما ذكر وجوبا والتقدير فالواجب المكتوب عدة من ايام اخر وبقوله تعالى مقصرين لا تخافون وبالسنن التي ذكرها المصنف وبقوله ايضا ليس من البر الصيام في السفر والاية التي استدل بها امام الناصب ان لم يدل على الوجوب فلا يدل على عدم الوجوب فلا يمنع الاستدلال على الوجوب بغيرها من الايات والاحاديث واما استدلاله بحديث مسلم واخويه بما حاصله ان الصدقة لا يجب قبولها فهي لا يجب قبولها اه فمع عدم كونه مما اتفق عليه صحاح المسلمين ومع عدم صلاحيته للمعارضة مدفوع بان الصدقة التي لا يتصور فيها تمليك وانما هي محض اسقاط لا يحتمل الرد وان كانت ممن لا يجب طاعته كولي القصاص اذا عفى فوجوب قبولها ممن يجب طاعته اولى على ان الامر في قوله فاقبلوها دال على حقيقة وهي الوجوب وفي هذا القدر كفاية في هدم ما ذهب الشافعي اليه وفي القدح على ما استدل به عليه فكان الاولى ان نضرب صفحا عن التعرض للتعارض التي توهمه الناصب بين اقوال الصحابة في ذلك فان تلك الاقوال مما لا يتوقف عليه الاستدلال وانما ذكر للتاييد والاستظهار لكن لما خان الناصب في نقل الرواية التي توهمها معارضة فلنتعرض لها ولبيان عدم صلاحيتها للتعارض فنقول الرواية التي ذكرها بتمامها دالة على كون القصر عزيمة وهي قول ابن عمر صحبت رسول الله ص فكان لا يزيد في السفر على الركعتين وابا بكر وعمر وعثمان كذلك انتهى وجه الدلالة ان مواظبة النبي ص واصحابه الثلثة على الركعتين في السفر صريح في العزيمة وعدم التخيير كما لا يخفى ح فالمراد بقول ابن عمر سابقا لو كنت مسبحا لاتممت الصلوة انه لو جاز التنفل في السفر بحكم الشارع باتمام الصلوة فاتممت الصلوة ليتلائم اول كلامه واخره ويسلم عن المخالفة التي لا يليق بكلام احاد اهل الاحلام **قال المصنف** رفع الله درجته مح ذهبت الامامية الى وجوب القصر في الصوم على المسافر طاعة وقال الفقهاء الاربعة ان شاء صام وان شاء افطر وقد خالفوا في ذلك النص قال الله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر

انما مسئلة مع ان الآية في قصر الصلوة دون الصوم لانه يجب اجماعا على قصر الصوم ان يكتفي بما ذكره المصنف من كل من اوجب القصر في الصوم اوجب القصر في الصلوة تامل منه

فعدة من ايام اخر واوجب عدة ايام اخر وهو ينافي جواز الصوم اجماعا وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين ان النبي صلى الله عليه وسلم خرج عن المدينة ومعه عشرة الاف وذلك على راس ثمان سنين ونصف من مقدمه المدينة فسار ومن معه من المسلمين الى مكة يصوم ويصومون حتى بلغ الكديد وهو ما بين عسفان وقديد فافطر وافطروا قال الزهري وانما يؤخذ من امر رسول الله صلى الله عليه وسلم الاخر فالاخر وفيه عن ابن عباس قال خرج النبي صلى الله عليه وسلم في رمضان الى حنين والناس مختلفون فصائم ومفطر فلما استوى على راحلته دعا باناء من لبن او ماء فوضعه على راحلته حتى راه الناس ثم شرب فشرب الناس معه في رمضان وفيه عن جابر بن عبد الله ان النبي خرج عام الفتح الى مكة في رمضان فصام حتى بلغ كراع الغميم فصام الناس ثم دعا بقدح من ماء فرفعه ثم نظر الناس ثم شرب فقيل له بعد ذلك ان بعض الناس قد صام فقال اولئك العصاة وهذا نص في تحريم الصوم وقال صلى الله عليه وسلم ليس من البر الصيام في السفر وقال صلى الله عليه وسلم الصائم في السفر كالمفطر في الحضر انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي جواز الصوم في السفر وهو افضل لمن اطاقه بخلاف الصلوة فان الافضل فيها القصر اما جواز القصر فللنص والاجماع واما عدم وجوب الفطر فلما روى البخاري ومسلم والنسائي في صحاحهم عن عائشة انها قالت ان حمزة بن عمرو الاسلمي قال للنبي اصوم في السفر وكان كثير الصيام فقال ان شئت فصم وان شئت فافطر وروى مسلم والنسائي والترمذي عن ابي سعيد الخدري قال غزونا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم لست عشرة مضت من شهر رمضان فمنا من صام ومنا من افطر فلم يعب الصائم على المفطر ولا المفطر على الصائم وهذه الاحاديث يدل على الجواز وما استدل به من الاحاديث فكلها دالة على جواز الصوم والبر وهو محل النزاع انما النزاع في الوجوب ولا دلالة لما رواها عليه واما قوله انه مخالفة للنص حيث وجب عدة ايام اخر وهو ينافي جواز الصوم فمردود لان التقدير فعدة من ايام اخر ان افطر والمراد به بيان وجوب القضاء وان سلمنا الدلالة فنصوص الحديث تبينه انتهى **واقول** ما ذكره اولا من ان جواز القصر للصوم للنص والاجماع لا يخ عن مغلطه لان النص القراني يدل على الجواز لا في خصوصه واما ما ذكره من خبر حمزة ففيه اولا انه صريح على انه انما سئله صلى الله عليه وسلم عن صوم التطوع لان في اول الرواية رواها البخاري عن حمزة زيادة هي قوله قال يا رسول الله صلى الله عليه وسلم اني امرء اسرد الصوم ثم كتب علامة التحويل من سند الى سند وهي صورة ح وعقبه بما نقله الناصب ههنا ولا يخفى ان السرد هو الولاء والتتابع على الشيء وهو صريح في التطوع كما ذكرناه وكذا في قوله وكان كثير الصيام دلالة على ذلك كما لا يخفى واما ما ذكره من حديث ابي سعيد الخدري فقد طعن ابن حزم على سنده ولو صح فانما يدل على اباحة الصوم في السفر ونحن لا ننكره تطوعا او فرضا غير رمضان ومما يبين هذا انه لا يعلم انه عليه السلام سافر في رمضان بعد عام الفتح واما ما ذكره من ان ما استدل به المصنف من الاحاديث كلها دالة على الجواز دون الوجوب فبطلانه ظاهر لان حديث جابر الذي حكم فيه النبي صلى الله عليه وسلم على الصائم بكونه عاصيا نص على وجوب الافطار وتحريم الصوم كما صرح به المصنف وكذا ما رواه المصنف من قوله صلى الله عليه وسلم ليس من البر الصيام في السفر فانه مما رواه البخاري عن جابر ايضا وهو صريح في عدم جواز الصوم حيث نفى فيه البر عن الصيام في السفر واما منعه للزوم مخالفة الاية للنص متمسكا بان تقدير الاية فعدة من ايام اخر ان افطر فتقدير بعيد لا يليق مثله بكلام الفصيح فضلا عن افصح الكلام والاصل خلاف التقدير ولا ضرورة لهم الى ارتكابه سوى ترويج المذهب وجعل معنى الاية تابعا للمذهب وفساده مما لا يخفى ولنعم ما قال ابن حزم في هذا المقام حيث قال ان هذه الاية محكمة باجماع اهل الاسلام لا منسوخة ولا مخصوصة فصح ان الله تعالى لم يفرض صوم الشهر الا على من شهده ولا فرض على المريض والمسافر الا اياما اخر غير رمضان وهذا نص جلي لا حيلة فيه ولا يجوز القول بان معنى ذلك ان افطر فيه لانها دعوى موضوعة بلا برهان قال تعالى قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين وقال ايضا في رد احتجاجهم بقوله عز وجل وان تصوموا خير لكم لغفلة كبيرة من الكابر وكذب كذبا فاحشا من احتج بها في اباحة الصوم في السفر لانه حرف كلام الله تعالى عن موضعه نعوذ بالله من مثل هذا وهذا لعار لا يرضى به محقق لان نص الاية كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون اياما معدودات فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين فمن تطوع خيرا فهو خير له وان تصوموا خير لكم وانما نزلت هذه الاية في حال الصوم المنسوخة وذلك انه كان الحكم في اول نزول صوم رمضان ان من شاء صامه ومن شاء افطر واطعم مكان كل يوم مسكينا وكان الصوم افضل هذا نص الاية وليس للسفر فيها مدخل اصلا ولا للطعام مدخل في الافطار في السفر ايضا فكيف استجاز واهذه الطامة انتهى ثم قال بعد فصل ان الفتوى المذكورة والاستناد بحديث ابي سعيد وحمزة ونحوهما على ابي حنيفة ومالك والشافعي عظيم لانهم لا يجيزون لمن هو مسافر في رمضان ان يفطر في ذلك اليوم الذي ابتدا فيه صيامه ويقولون انه مخطئ وما يبعد عنهم اطلاق اسم المعصية عليه ومالك يرى عليه الكفارة فلينظر ناصر قولهم فيما يدخل في احتجاجه بهذين الخبرين من اطلاق اسم الخطاء والمعصية على رسول الله صلى الله عليه وسلم وايجاب الكفارة عليه في افطاره وهو هذا خروج عن الاسلام ممن اقدم عليه انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته **مسئلة** ذهبت الامامية الى ان المسافر لا يتغير فرضه بالايتمام بالمقيم خلافا للفقهاء وقد خالفوا عموم القرآن الدال على وجوب التقصير على المسافر ولان الزيادة كالنقصان في الابطال وكما لا يتغير فرض الحاضر اذا صلى خلف المسافر فكذا العكس انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المسافر لو اقتدى بمقيم لحظة اتم لان الاصل في الصلوة صلوة المقيم كما ذكرنا وصلوة المسافر رخصة لا عزيمة فاذا اقتدى المسافر بالمقيم حذف جانب الاقتداء حكم العزيمة اليه لقوة العزيمة ووجوب متابعة الامام فتعين الاتمام واما قوله خالفوا عموم القرآن الدال على وجوب القصر فهذا باطل لما علمت ان القصر ليس بواجب واما قوله لان الزيادة كالنقصان فالجواب انه ليس في هذا الباب الزيادة والنقصان بل الرخصة والعزيمة انتهى **واقول** لا نسلم ان الاصل في الصلوة صلوة المقيم لشيء من معاني الاصل بل الاصل عدم وجوب الزائد فافهم

ولكن

وكذا الاتمام ان صلوة المسافر رخصة لا عزيمة بل هي تخيير عندنا وعند من وافقنا من الجمهور عزيمة كالاتمام في الحضر اذ الاكثر على انها ثبت بقصر حقيقة بل
فرضت ركعتين ركعتين في السفر واربعا اربعا وثلثا في الحضر وقد سبقت الرواية عن عمر وعائشة انها قالت صلوة السفر ركعتان فاقرت في السفر وزيدت
في الحضر وانما ذهب الشافعي ومن وافقه الى انها رخصة متمسكا بان نفي الجناح في الاية لا يناسب الا الاباحة لا الوجوب كما مر وقد بينا فساده فتذكر ولو سلمنا لو
لا منافاة بينها وبين الوجوب لجواز اجتماعهما في مادة وجوب اكل الميتة عند خوف التلف وعلى هذا يتسقط جميع ما فرعه على الاصل المهدوم بقوله فاذا
فاذا اقتدى المسافر بالمقيم جذب النخع على ان القول بان الاقتداء يجذب حكم العزيمة الى المسافر مما لا يظهر له محصل فان خاصية الجذب بلا اثر انما اودعها
الله تعالى في حجر المقناطيس ونحوه واما في غيره سيما في المعاني الذي لا وجود لها بالاصالة فلم نطلع عليه وايضا ما اردفه بقوة العزيمة من قوة وجوب متابعة
الامام وهن من الكل الظهور وان وجوب متابعة الامام متحقق في غاية العكس ايضا كما اشار اليه المص مع انهم لا يقولون بجذبه هناك قال ابن حزم والعجب من
المالكيين والحنفيين والشافعيين القائلين بان المقيم خلف المسافر يتم ولا ينتقل الى حكم امامه في التقصير وان المسافر خلف المقيم ينتقل الى حكم امامه
في الاتمام وهم يدعون انهم اصحاب قياس بزعمهم ولو صح قياس في العالم لكان هذا اصح قياس يوجد لكن هذا مما تركوا فيه القران والقياس وما
وجدت لهم حجة الا ان بعضهم قال ان المسافر اذا نوى في صلوة السفر لم يقصرها قال فاذا خرج بنيته الى الاتمام فاحرى ان يخرج الى الاتمام بحكم امامه وهذا
قياس في غاية الفساد لانه لا نسبة ولا شبه بين صرف النية من سفر الى اقامة وبين الائتمام بامام مقيم بل النسبة بينهما هو من ظاهر واحتج بعضهم
بقول النبي انما جعل الامام ليؤتم به فقلنا لم فقولوا للمقيم خلف المسافر ان يتم اذا فقال قائلهم قد جاء اتموا صلوتكم فانا قوم سفر فقلنا لو صح
هذا لكان عليكم لا لكم لان فيه ان المسافر لا يتم ولم يفرق بين ماموم والامام فالواجب على هذا ان المسافر جملة يقصر والمقيم جملة يتم ولا يراعي حال
امامه وبالله تعالى التوفيق انتهى قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان من فاته صلوة سفر فانه يقضيها في الحضر قصرا وكذا يقضيها في
السفر قصرا سواء كان ذلك السفر او غيره وقال الشافعي عليه التمام فيهما وقد خالف قول النبي من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها وصلوة
الحضر ذكر غير صلوة السفر انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي وجوب تمام الصلوة السفر اذا صلاها في الحضر لان القصر عنده
رخصة لمشقة السفر وانتفى موجب الرخصة فانتفت الرخصة واما الاستدلال بالحديث فمن غرايب استدلاله لان الحديث يدل على وجوب القضا
عند التذكر وهل يدل على وجوب القضاء بتلك الصورة التي كانت واين الدلالة على هذا انتهى واقول ان اراد بقوله وانتفى موجب الرخصة انتفاء
موجب الرخصة في حال السفر فبطلانه ظاهر وان اراد انتفاء موجبها في ثاني الحال فهو مسلم لكنه لا يوجب انتفاء الرخصة لانها قد حصلت سابقا
فيكفي الاتيان ببدل ما رخص فيه لانه الذي استقر الوجوب فيه والاصل عدم المساواة وعدم الزيادة وبهذا يندفع ايضا ما استقربه من استدلال المص
بالحديث فان الضمير في قوله فليصلها راجع الى الصلوة الفايتة واذا كان الفايتة صلوة القصر كان المراد بقوله فليصلها فعلها قصرا لانها
الذي فاتت والاصل عدم الزيادة كما عرفت قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان من صلى في السفينة وتمكن من القيام
وجب عليه ان يصلي قائما وقال ابو حنيفة هو بالخيار بين الصلوة قائما او جالسا وقد خالف في ذلك النصوص الدالة على وجوب القيام واي
سبب يقتضي جواز الجلوس مع القدرة واي فرق بين السفينة وغيرها انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي وجوب
القيام للقادر المتمكن منه واما تخيير ابي حنيفة ان صح فلان الاصل عدم تمكنه من القيام فرخص له الجلوس فهو بالخيار بينه وبين القيام انتهى
واقول اعتذاره عن فتوى ابي حنيفة ههنا بان الاصل عدم تمكن راكب السفينة من القيام يدل على خطاء اصله ووضعه الاصول
وذلك لظهور ان ما ذكره من الاصل لا اصل له اصلا كقولهم الاصل في الاشياء الاباحة والاصل في الاشياء الطهارة ولا اصل غيرهما يحكم به من ركب السفن
فان كل من ركبها في بعض الايام يعلم ان الغالب فيها القدرة على القيام نعم الاصل في سفينة اهل البيت عليهم السلام ان لا يقدر الناصب وامثاله
على ركوبها فضلا عن القيام لكن ليس الكلام فيها في هذا المقام والذي يظهر من كلام ابن حزم في كتاب المحلى ان ابا حنيفة افتى بذلك تمسكا بفعل
انس حيث قال وقال ابو حنيفة يصلي قاعدا من قدر على القيام وهذا خلاف لامر الله تعالى بالقيام في الصلوة واحتج بان انسا صلى في سفينة قاعدا
قلنا وما يدريكم انه كان قادرا على القيام حاش لله ان يظن بانس انه صلى قاعدا وهو يقدر على القيام انتهى ويظهر من هذا ايضا صحة ما نسبه المص
ههنا الى ابي حنيفة وان اشارة الناصب الى عدم صحة تلك النسبة بقوله ان صح لا يصح قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان العاصي
بسفره كالخارج لقطع الطريق والسعاية في قتل مسلم او الطلب لفجور وشبهه لا يجوز له التقصير في الصلوة ولا في الصوم وقال ابو حنيفة واصحابه
والثوري والاوزاعي لا فرق بين سفر الطاعة والمعصية وقد خالفوا المعقول والمنقول اما المعقول فلان القصر رخصة فلا يناط بالمعاصي واما
المنقول فقوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد حرم على العادي الرخصة فالقصر كذلك انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قد ذهب بيان
هذه المسئلة وقد نسب هذا الى الشافعي فيما مضى ونسبناه الى الكذب ومذهب ابي حنيفة ان العاصي والمطيع في سفرهما في الرخصة سواء ودليله اطلاق
النصوص ولان نفس السفر ليس بمعصية وانما المعصية ما يكون بعده او يجاوره فصلح متعلق الرخصة فلا يكون مخالفة المعقول والمنقول وفرق بين جواز
القصر واكل الميتة لان اكل الميتة هو ارتكاب حرام ابيح للضرورة فلا يجوز للعاصي لعدم الضرورة في حقه بخلاف القصر فانه لطف شامل
للمسافر عاصيا او مطيعا فلا مخالفة للنص انتهى واقول ما نسبه المص فيما مضى الى الشافعي هو جواز القصر في سفر المعصية والمسئلة المنوية

ههنا

ههنا الى ابي حنيفة واصحابه عدم الفرق بين سفر الطاعة والمعصية والفرق بين المسئلتين فرق ما بين الفرق والقدم واما ما استدل به من اطلاق النصوص فتقييده بما ذكره المص من الدليل العقلي والنقلي ظاهر واما ما ذكره من ان نفس السفر ليس بمعصية فهو تمويه ومخالف لاطلاقات اهل الشرع حيث صرحوا بنفس السفر بذلك نعم السفر ليس بمعصية بالاصالة لكنه معصية بتبعية ما يؤدي اليه من الحرام كالسفر من بلد الى بلد لقتل نفس بغير الحق وما يتوصل به الى المعصية معصية كما لا يخفى **قال** المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى جواز الجمع بين الظهرين والعشائين سفرا وحضرا مع غير عذر في وقت الاولى او الثانية وقال الشافعي كل من جاز له التقصير جاز له الجمع وبه قال مالك واحمد واسحق وقال ابو حنيفة لا يجوز الجمع بحال لاجل السفر لكن يجب الجمع بينهما بحق النسك فكل من احرم بالحج قبل الزوال من يوم عرفة فاذا زالت الشمس جمع بين الظهرين و جمع بين العشائين بمزدلفة وقد خالفوا بذلك قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل وما رواه الحميدي في الجمع بين الصحيحين قال صلى رسول الله الظهر والعصر جمعا والمغرب والعشاء جمعا من غير خوف ولا سفر قال ابن عباس اراد ان لا يحرج امته وفي صحيح مسلم من غير خوف ولا مطر انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي جواز الجمع بين العصرين والعشائين تقديما وتاخيرا في السفر الجامع لشروط القصر ولا يجوز الجمع في الحضر لانه رخصة للمسافر فلا يشمل المقيم واما الاستدلال على جوازه في السفر بقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل فهو مما لا ارتباط له بالمدعى لانه يدل على مشروعية الصلوة في هذا الوقت الممتد والسنة تدل على ان كل صلوة تؤدى في وقتها وما ذكره من الحديث فقد قال الشافعي في ذلك لعذر المطر ولم يثبت عنده من غير خوف ولا مطر ثم ان المشهور من الصحيح روايات وجوب اداء كل صلوة في وقتها ولو كان الجمع جايزا بلا عذر من الاعذار لم يكن الصلوة مخصوصة بالاوقات فوجب اداء كل صلوة في وقتها اذا لم يكن عذر انتهى **واقول** دعوى كون الجمع رخصة محل النزاع فلا بد لاثباته من دليل وما ذكره من ان استدلال المص بقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الاية مما لا ربط له بالمدعى فمما نشأ من عدم ربطه بفهم المعاني العلمية وقصوره عن درك الحقايق القرانية وذلك لان عموم الاية يدل على اشتراك وقت صلوتي دلوك الشمس وصلوتي غسق الليل كما مر فيلزم جواز الجمع بين كل من الظهرين والعشائين لزوما لا سترة به وما ذكره من ان السنة تدل على ان كل صلوة تؤدى في وقتها فان اراد به وجود السنة الدالة على حصر ادائها في ذلك فهو غير مسلم ولو سلم وجود ذلك فلا نم صلاحيتها للمعارضة ومخصصا لعموم القران وان اراد وجود السنة الدالة على ذلك من غير حصر فهو مسلم لكن لا يجديه نفعا كما لا يخفى واما اعتذاره للشافعي مع اشتهاره بكونه من اصحاب الحديث بانه لم يثبت عنده الاحاديث الصحيحة المذكورة في صحاحهم الدالة على جواز الجمع من غير عذر فهو عذر اشد من الذنب كما لا يخفى بل ان فيه افتراء على الشافعي فان المفهوم من شرح النووي لصحيح مسلم ان الشافعي ما اول الاحاديث المذكورة وجعلها تابعا للمذهب الذي سبق على لسانه في وقت ما وانف بعد الاطلاع على الاحاديث ان يرجع عنه و يجعل مذهبه تابعا لها فجعل القضية منعكسة كما هو دابهم في اكثر المسائل ونحن نذكر كلام النووي هناك حتى يظهر ان الناصب يفتري على امامهم فنقول قال عفا الله عنه واية مسلم في حديث ابن عباس رض صلى رسول الله ص الظهر والعصر جمعا بالمدينة من غير خوف ولا سفر قال ابن عباس رض حين سئل لم فعل ذلك اراد ان لا يحرج احدا من امته وفي الرواية الاخرى عن ابن عباس رض ان رسول الله ص جمع بين الصلوة في سفرة سافرها في غزوة تبوك فجمع بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء قال سعيد بن جبير فقلت لابن عباس ما حمله على ذلك قال اراد ان لا يحرج امته وفي رواية معاذ بن جبل مثله سواء وانه في غزوة تبوك وقال مثل كلام ابن عباس وفي الرواية الاخرى عن ابن عباس جمع بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء بالمدينة في غير خوف ولا مطر قلت لابن عباس لم فعل ذلك قال كي لا يحرج وفي رواية عمرو بن دينار عن ابي الشعثاء جابر بن زيد عن ابن عباس قال صليت مع رسول الله ص ثمانيا جمعا وسبعا جمعا قلت يا ابا الشعثاء اظنه اخر الظهر وعجل العصر واخر المغرب وعجل العشاء قال وانا اظن ذلك وفي رواية عن عبد الله بن شقيق قال خطبنا ابن عباس يوما بعد العصر حتى غربت الشمس وبدت النجوم وجعل الناس يقولون الصلوة الصلوة فجاءه رجل من بني تميم لا يفتر ولا ينثني الصلوة الصلوة فقال ابن عباس تعلمني بالسنة لا ام لك رايت رسول الله ص جمع بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء قال عبد الله بن شقيق فحاك في صدري من ذلك شيء فاتيت ابا هريرة فسألته فصدق مقالته هذه الروايات ثابتة في مسلم كما تراها وللعلماء فيها تاويلات ومذاهب منهم من تاوله على انه جمع بعذر المطر وهذا مشهور عن جماعة من الكبار المتقدمين وهو ضعيف بالرواية الاخرى من غير خوف ولا مطر ومنهم من تاوله على انه كان في غيم فصلى الظهر ثم انكشف الغيم وبان ان وقت العصر دخل فصلاها وهذا باطل لانه وان كان فيه ادنى احتمال في الظهر والعصر فلا احتمال فيه في المغرب والعشاء ومنهم من تاوله على تاخير الاولى الى اخر وقتها فصلاها فيه فلما فرغ منها دخلت الثانية فصلاها فصار صورة جمع وهذا ايضا ضعيف او باطل لانه مخالف للظاهر مخالفة لا يحتمل وفعل ابن عباس الذي ذكرناه حين خطب واستدلاله بالحديث لتصويب فعله وتصديق ابي هريرة له وعدم انكاره صريح في رد هذا التاويل ومنهم من قال هو محمول على الجمع بعذر المرض او نحوه مما هو في معناه من الاعذار وهو قول احمد بن حنبل والقاضي حسين من اصحابنا واختاره الخطابي والمتولي والروياني من اصحابنا وهو المختار في تاويله لظاهر الحديث ولفعل ابن عباس وموافقة ابي هريرة ولان المشقة فيه اشد من المطر وذهب جماعة من الائمة الى جواز الجمع في الحضر للحاجة لمن لا يتخذه عادة وهو قول ابن سيرين واشهب من اصحاب مالك وحكاه الخطابي عن القفال الشاشي الكبير من اصحاب الشافعي عن ابي اسحق المروزي عن جماعة من اصحاب الحديث واختاره ابن المنذر ويؤيده ظاهر قول ابن عباس رض اراد ان لا يحرج امته فلم يعلله بمرض ولا غيره انتهى واما ما ذكره من اشتهار وجوب اداء كل صلوة

في وقتها فان اراد به اشتراكها وجوب ادائها في وقتها المختص فغير مسلم اشتهار ذلك عند من جوز الجمع وان اراد في الاعم من وقتها المختص فالمشترك فمسلم لكن لا
يقدح ذلك في تجويز الجمع فان عندنا معاشر الامامية ان من اول الزوال بمقدار اربع ركعات يكون وقتا مختصا للظهر ثم يشترك الوقت بينه وبين
العصر الى ان يبقى من النهار مقدار اداء اربع ركعات فيختص بالعصر ويصير الظهر ان لم يفعلها قبل ذلك قضاء لكن كلما اراد المصلي ان يصلي الظهر والعصر
في وقتهما المشترك يجب عليه ان يقدم الظهر على العصر والله اعلم **قال** المصنف رفع الله درجته **مط** ذهبت الامامية الى وجوب تقديم الظهر على العصر
حالة الجمع وجوز الشافعي الابتداء بالعصر وقد خالف في ذلك الاجماع وفعل النبي ص وامر الله تعالى من وجوب تقديم الظهر على العصر انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا اخر الجمع في العصر فله ان يصلي الظهر اولا لا حقيقة التقديم من جهة انه متقدم حسا وله ان يقدم
العصر لان الوقت له فالظهر في حكم الفائت فيجوز قضاء الفائتة بعد اداء فرض الوقت واما دعوى الاجماع على وجوب التقديم فبط وفعل النبي ص
في السفر يدل على الندب ان ثبت واما امر الله تعالى فهو في الاداء في وقتها لا في الجمع والفوت انتهى **واقول** اراد بقوله وله ان يقدم العصر
لان الوقت له ان ما عدا وقت اداء ركعات الظهر مختص بالعصر وهو غير مسلم كما بيناه في المسألة السابقة القائلة بجواز الجمع في الحضر فبالطريق
الاولى انه لا يسلم في الجمع حالة السفر فان دعوى اختصاص ما عدا الوقت المذكور بالعصر ولو في الجملة ممنوع كما لا يخفى ويدل على ان الناصب يموه في دعوى
ذلك ولم يجاهر بها تفريعه على ذلك الدعوى الفاسدة بقوله فالظهر في حكم الفائتة حيث لم يستطع ان يصرح بفوات الظهر بل اقحم لفظ الحكم و
بالجملة اذا شرع الله تعالى جواز الجمع بين الصلوتين كان ذلك علامة بوقوعهما اداء فالقول بكون ذلك الوقت مختصا بالعصر وكون الظهر فائتا
او في حكم الفائت باطل جدا كما لا يخفى ولعل حكمه ببطلان دعوى المصنف للاجماع فيما ذكر باطل لان الاجماع المنقول بخبر الواحد حجة كما تقرر في الاصول
وقد نقل الاجماع على ذلك جماعة من المجتهدين ايضا كما يرشد اليه مطالعة هذا المقام كتبهم واما ما ذكره من ان فعل النبي ص يدل على الندب ففيه
ما مر نقلا عن الانصاري الشافعي شارح الينابيع وغيره من ان مواظبة النبي ص على فعل يدل على وجوبه واما ما ذكره من ان امر الله تعالى في الاداء
في وقتها لا في الجمع والفوت فمردود بان امر الله تعالى عام شامل للكل والتخصيص والتقييد بحال الاداء في وقتها خلاف الاصل بل هو تحكم بارد **قال**
المصنف رفع الله درجته **نه** ذهبت الامامية الى ان المقيم في بلد للتجارة او طلب علم او غير ذلك اذا نوى مقام عشرة ايام ينعقد به الجمعة وخالف الشافعية
وقد خالفوا عموم الامر بوجوب صلوة الجمعة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول الجمعة عبادة للمقيم لا للمسافر ونية اقامة عشرة ايام لا يوجب
الاقامة ولهذا كان بعض السلف يقصر وفيه ابقاء حكم السفر ولو نوى الاقامة المطلقة فله الجمعة وما ذكر من مخالفة عموم الامر بوجوب الجمعة فلا
يتاتى في حق المسافر ومن لم ينو الاقامة المطلقة فهو مسافر انتهى **واقول** الذي يظهر من كتاب تذكرة الفقهاء للمصنف وكتب الحنفية والشافعية
انه ليس في التقدير بعشرة ايام واقل واكثر نص عن رسول الله ص وانما المستند في ذلك قول الصحابة والظاهر ان المرجع في ذلك الى العرف فانه حاكم بكون
ناوي اقامة العشرة مقيما اولا والقول الوسط هو اعتبار نية العشرة كما ذهب اليه الامامية مستندا بروايات اهل البيت ع فان الشافعي فرط في ذلك
فاعتبر نية الاربعة والحنفي افرط فاعتبر نية خمسة عشر فما اتى به الناصب من منع كون نية اقامة العشر موجبا للاقامة مع فتوى امامه الشافعي بان
نية اقامة الاربعة موجب لذلك كما ترى **قال** المصنف رفع الله درجته **نو** ذهبت الامامية الى وجوب الجمعة على اهل السواد كوجوبها على اهل المدن
وقال ابو حنيفة لا جمعة على اهل السواد وخالف في ذلك القرآن حيث قال اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا انتهى **وقال** الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي ان من يبلغه النداء من اهل السواد لزمه حضور الجمعة لان السعي مرتب على النداء فمن بلغه النداء وجب عليه حضور
الجمعة واما ابو حنيفة فانه يجعل المصر محل الجمعة واهل السواد ليسوا من المصر فالنداء لا يتعلق بهم فلا مخالفة للنص انتهى **واقول** يكفي في رد
ما ذكره الناصب ههنا ما قاله ابن حزم الاندلسي من اهل نحلته بل فيه زيادة على ما اتى به المصنف قدس سره من التشنيع على كل من مالك والشافعي
وابي حنيفة حيث قال قال مالك والليث يجب الجمعة على كل من كان من المصر على ثلثة اميال ولا يجب على من كان على اكثر وقال الشافعي يجب الجمعة
على اهل المصر وان عظم فاما من كان من خارج المصر فمن كان بحيث يسمع النداء فعليه ان يجيب ومن كان بحيث لا يسمع النداء لا يلزمه الجمعة وقال
النداء ابو حنيفة واصحابه يلزم الجمعة جميع اهل المصر سمعوا النداء ام لم يسمعوا ولا يلزم من كان خارج المصر سمع ام لم يسمع كل هذه الاقوال فاقوال لا حجة
لقائلها لا من قرآن ولا من سنة صحيحة ولا سقيمة ولا قول صاحب لا مخالف له ولا اجماع ولا قياس لا سيما قول ابي حنيفة فان تعلقوا في تحديد من
ذلك بثلثة اميال بان اهل العوالي كانوا يجمعون مع رسول الله ص قلنا وقد صح ان اهل العوالي كانوا يجمعون مع رسول الله ص فكانوا
فلو روي لنا ان اهل ذي الحليفة كانوا يجمعون معه ص وهي على اكثر من ثلثة اميال وليس في ذلك دليل على انه ص اوجب ذلك عليهم وقد صح انه ص اذن
لهم في ان لا يصلوها معه وصح ذلك عن عثمان واما من قال يجب على من سمع النداء فان النداء قد لا يسمعه لخفاء صوت المؤذن
او لحمل الريح له الى جهة اخرى ولحوالة رابية من الارض دونه من كان قريبا جدا وقد يسمع على اميال كثيرة كالمؤذن على المنار والقرية في جبل
والمؤذن صيتا والريح تحمل صوته اليه فبالضرورة ندري ان قول الرسول ص في بعض الاخبار اتسمع النداء قال نعم قال اجب انما امره بالاجابة
لحضور الصلوة المدعو اليها الا من يوقن انه لا يدرك منها شيئا هذا معلوم يقينا ويبين ذلك اخباره بانه يهم باحراق المتخلفين عن
الصلوة في الجماعة بغير عذر فاذ قد اختلفوا هذا الاختلاف فالمرجوع اليه ما افترض الله تعالى السعي اليها اذا نودي لها لا قبل ذلك ولم يشترط

قال

تعالى من سمع النداء ممن لم يسمع النداء انما هو اذا زالت الشمس فمن امر بالرواح قبل ذلك فرضا فقد افترض ما لم يفرضه الله تعالى في الاية ولا
رسوله ص فقد صح يقينا انه ص امر بالرواح اليها اثر زوال الشمس لا قبل ذلك فصح انه قبل ذلك فضيلة لا فريضة كمن قرب بدنة او بقرة او كبشا
او ما ذكرنا معها وقد صح امر رسول الله ص من المشي الى الصلوة بالسكينة والوقار والسعي المذكور في القران انما هو المشي لا الجري وقد صح
ان السعي المامور به انما هو لادراك الصلوة لا للعناء دون ادراكها وقد قال ص فما ادركتم فصلوا وما فاتكم فاتموا وبالله تعالى التوفيق انتهى كلامه

قال المصنف رفع الله درجته نب ذهبت الامامية الى وجوب الجمعة على من بعد عن البلد على فرسخين فما دون فان كان فيهم العدد وجب عليهم
الحضور والصلوة عندهم وان كان اقل من العدد وجب عليهم الحضور وكذا ان كانوا على اقل من فرسخ وقال ابو حنيفة اذا كان خارج البلد لا يجب
عليهم الحضور اذا كانوا اقل من العدد وان كانوا اهل قرية قال محمد قلت لابي حنيفة يجب الجمعة على اهل زبارة الكوفة فقال لا وبين زبارة والكوفة الخندق وهي
قرية بقرب الكوفة وقال الشافعي لا يجب الحضور الا اذا كانوا بحيث يسمعون الاذان وقد خالفوا في ذلك القران وهو قوله تعالى فاسعوا انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول معنى هذه المسئلة الا تعيين الفرسخين ولا نعلم ماخذه ومذهب الشافعي حق لترتب السعي على الاذان
فسامع الاذان يجب عليه الحضور ولا دخل للقرب والبعد وابو حنيفة فرض التجميع على اهل المصر الجامع فلا يدخل فيه من هو خارج منه قريبا
كان او بعيدا انتهى **واقول** لا يخفى الفرق بين ما ذكره المص هيهنا وبين ما مضى ظاهر جدا اذ الكلام فيما كان في حكم سواد البلد وهيهنا فيما بعد عن البلد
بمسافة معينة من القرى ونحوها واما ما ذكره من عدم علمه بماخذ ما اختاره المص فمن قصوره مذهبه من تعيين الفرسخين فهو مسلم لان ماخذ ذلك
روايات اهل البيت عليهم السلام لكن المص انما ذكر هذه الاخبار عن مذهبه لضرورة كون ذلك معتبرا في مذهبه لا لان يجعله حجة على احد قال المص نج ذكر
الفقهاء انه لا ينعقد جمعتان بينهما اقل من فرسخ سواء كانتا في مصر واحد او مصرين فصل بينهما نهر عظيم كدجلة او لا عند علمائنا اجمع لقول الباقر ع
لا يكون بين الجمعتين اقل من ثلثة اميال فلا باس ان يجمع بهولاء وهولاء ولانها لو صحت مع التقارب لصحت في كل مسجد مع ان النبي ص لم يجمع الا في مسجد و
كذا الخلفاء بعده ولم يعطلوا المساجد بل كان اقامتها في موضعين اولى من موضع واحد مع بعد المسافة لشق الاتيان فلا بد من تقدير يرفع المشقة
والقدر الذي يمكن تكلفه لاكثر الناس فرسخ فكان الاعتبار به ولا اعتبار باتحاد البلد فقد يكثر عن فرسخ فيحصل المشقة بالحضور وقال الشافعي
لا تقام الجمعة في المصر الواحد الا في موضع واحد وان تباعدت اقطاره وبه قال مالك لان النبي ص كذا فعل ونحن نقول بموجبه لان المدينة لم تبلغ اقطارها
فرسخا فلهذا اتحدت الجمعة وقال ابو يوسف اذا كان للبلد جانبان ليس بينهما جسر كانا كالبلدين فجاز ان تقام في كل جانب جمعة والا فلا وعنه جواز ذلك في
بغداد خاصة لان الحدود تقام فيها في موضعين والجمعة حيث تقام الحدود فلو وجد بلد تقام فيه الحدود في موضعين جاز اقامة الجمعة فيها بمقتضى
قوله وهو قول ابن المبارك واليه ذهب ابو الطيب بن سلمة وقال محمد تقام فيه جمعتان سواء كان جانبا واحدا او اكثر لان عليا ع كان يخرج يصلي العيد في
الجبان ويستخلف ابا مسعود البدري يصلي بضعفة الناس وحكم الجبان حكم البلد والجمعة عنده كالعيد فيحمل على بعده ع فرسخا وليس عن ابي حنيفة فيه شيء
وقال احمد اذا كبر وعظم كبغداد والبصرة جاز ان يقام فيه جمعتان واكثر مع الحاجة ولا يجوز مع عدمها فان حصل الغناء باثنتين لم يجز الثالثة وكذا
ما زاد دفعا للمشقة وهي مشقة يسيرة فلا يكون عذرا وقال داود وعطا يجوز ان يصلوا الجمعة في مساجدهم كما يصلون سائر الصلوات لان عمر كتب الى
ابي هريرة بالبحرين ان جمعوا حيث كنتم وليس حجة على اي بلد كنتم واعتذر اصحاب الشافعي له بانه لما دخل بغداد وفيها جامع المنصور وجامع المهدي بكثرة فحصل
المشقة وهو مصير الى قول احمد او بانها كانت قرى متفرقة فاتصلت العمارة او بانها ذات جانبين فصارت كالبلدين وهو قول ابي يوسف او لانها
اجتهادية ولا يجوز التقليد انتهى فما ادعاه الناصب من حقية مذهب الشافعي بما ذكره فقد عرفت بطلانه بما نقلنا هيهنا من كلام المص
وبما نقلنا في المسئلة السابقة من كلام ابن حزم واما ما ذكره من ان ابا حنيفة فرض التجميع على اهل المصر فهو احتجاج على قوله بقوله فلا يفيد
وكثيرا ما يفعل الناصب مثل هذا فلا تغفل **قال** المص رفع الله درجته نج ذهبت الامامية الى وجوب الجمعة على خمسة نفر احدهم الامام و
قال الشافعي واحمد واسحق لا يجب على اقل من اربعين وخالفوا في ذلك القران انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب
حضور اربعين غير الامام لان الجماعة شرط في الجمعة ولا بد للجماعة من عدد واعتبار عدد الجمعة بفعل النبي ص وهو ما روي في الصحاح ان اول جمعة اقيمت
في الاسلام كانوا اربعين رجلا فاعتبر ذلك العدد للاحتياط دون غيره ولا يخالف هذا القران والسنة المشهورة انتهى **واقول** يتوجه عليه
ان ما روي في الصحاح على تقدير تسليم صحته لا دلالة له على ما ذهب اليه الشافعي لان النبي ص لم يقل انه لا يجوز الجمعة باقل من عدد الاربعين وانما وقع
ذلك العدد في تلك الجمعة بحسب الاتفاق فظاهر واما قوله فاعتبر ذلك العدد للاحتياط ففيه انه لما نقل عن الشافعي من انه قال تارة لا جمعة الا باربعين
رجلا وتارة انه لا يجب على اقل من اربعين فان الاحتياط لا يقتضي عدم وجوب الاقل بل ولا عدم جوازه كما لا يخفى على من علم معنى الاحتياط على
ان هذا الاحتياط معارض بمثله لجواز ان يكون الجمعة منعقدا بالاقل عند الشارع فيلزم من عدم اعتبار الاقل فوت صلوة الجمعة في نفس
الامر فيكون ذلك خلاف الاحتياط وبالجملة القول باعتبار الاقل لا يستلزم تفويت ما عسى ان يكون واجبا في نفس الامر من صلوة الظهر والقول باعتبار
الاكثر يستلزم تفويت صلوة الجمعة في نفس الامر فاذا تعارضا تساقطا مع رجحان صلوة الجمعة على اصل الظهر واما مخالفة الشافعي لعموم القران
فظاهر فان صيغة الجمع في اية الجمعة يقتضي تحقق الوجوب باقل من عدد الاربعين الى الثلثة التي هي اقل مراتب الجمع والشافعي حصر الوجوب في الاربعين

وايضا
مما مضى مما ذكر
بان ابن حزم قال ان ابا
المنتسبين الى الامام
في انه لا يكون بين
جامعين اقل من
ثلثة
اميال فافهم وجواب ابن حزم
١٢ منه

وهو
قوله تعالى
يا ايها الذين امنوا
وقوله فاسعوا
عن الخمسة
١٢
مجتبى

وهذا مخالفة صريحة لا يخفى على احد اما مخالفة فلم يدعها المصنف ههنا لكن ابن حزم بين في كتابه مخالفة ذلك للسنة ايضا فليطالع ثمة **قال** المصنف

رفع الله درجته **قال** ذهبت الامامية الى ان العدد شرط في الابتداء لا الاستدامة فلو انفضوا بعد التكبير اتمها جمعة وخالف فيه الفقهاء وقد خالفوا

بذلك نص القرآن وقول النبي الصلوة على ما افتتحت عليه انتهى **و قال** الناصب خفضه الله اقول العدد شرط للجماعة فمن لم يدرك الجماعة فليس هو من

عدد الجمعة والانفضاض يوجب بطلان العدد فلا يمكن اتمام الجمعة ولا مخالفة للنص والحديث حيث وجبنا في الجمعة العدد انتهى **واقول** مراد المصنف بالنص

قوله تعالى واذا راوا تجارة او لهوا انفضوا اليها وتركوك قائما الاية فان البخاري روى في سبب نزوله عن جابر انه قال اقبلت عير ونحن نصلي مع رسول الله

الجمعة فانفض الناس الا اثني عشر رجلا فنزلت الاية انتهى وفي روايات اهل البيت عليهم السلام انهم انفضوا عنه الا علي بن ابي طالب فقد دلت الاية مع ما

روي في سبب نزولها على ان الجماعة في الجمعة شرط في الابتداء لا في الاستدامة بمعنى انه لو انفض الجماعة بعد عقد النية والتحريم لم يبطل صلوة الامام

واتمها جمعة والحاصل ان الناصب ان اراد بقوله لا مخالفة للنص والحديث حيث وجبنا في الجمعة العدد ان اجتهاده المشوم المستند الى الراي اوجب

في الجمعة العدد ابتداء وانتهاء فبطلانه اظهر من ان يخفى وان اراد ان النص والحديث اوجب مجرد ذلك فغلطه ظاهر لان النص القراني والحديث صريحان

في عدم بطلان الصلوة بالانفضاض بعد العقد وان الصلوة على ما افتتحت عليه لا على ما انتهت اليه فتدبر **وقال** المصنف رفع الله درجته **قال** ذهبت

الامامية الى ان بقاء الوقت ليس شرطا في الجمعة فلو خرج الوقت قبل الفراغ منها اتم الجمعة وقال ابو حنيفة والشافعي انه شرط وخالفا بذلك

كلام الله تعالى وكلام رسوله وقد سبقا انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول هذا من الغرائب فان من ضروريات الدين ان وقت الجمعة وقت الظهر

فاذا خرج من وقت الظهر قبل ادراك الركعة فقد بطل الجمعة للخروج عن وقته وهو قائل بخلاف ما هو معلوم من ضروريات الدين ومع ذلك ينسب

القائل بمخالفة النصوص وهذا اغرب الاشياء انتهى **واقول** لم يرد المصنف بما ذكره انه اذا خرج وقت الجمعة كله صح صلوة الجمعة بل اراد انه اذا شرع

في صلوة الجمعة وتلبس بجزء من اجزائها كالتكبير في وقته ثم ظهر عدم بقاء وقت تتمة الصلوة اتمها جمعة وقوله فلو خرج الوقت قبل الفراغ منها دون

ان يقول قبل الشروع فيها صريح فيما ذكرناه وكذا يدل عليه قوله اتمها جمعة فاغرب الاشياء عمى قلب الناصب في فهمه بحيث لم يهتد الى المعنى الظاهر الذي

كان في الوضوح كنار على علم ثم الدليل على ما ذكره المصنف من طرق الجمهور ما رواه ابن حزم باسناده الى ابي قتادة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا

اتيتم الصلوة فعليكم السكينة فما ادركتم صلوا وما فاتكم فاتموا فامر صلى الله عليه وسلم بان يصلي مع الامام ما ادرك وعمم ولم يخص وسماه مدركا لما ادرك من الصلوة

فقد ادرك الصلوة لا يدل على ان من ادرك اقل من ركعة لم يدرك الصلوة فتدبر **وقال** المصنف رفع الله درجته **قال** ذهبت الامامية الى ان من وجبت الجمعة عليه

فان صلى الظهر لم يصح ووجب عليه السعي فان ادرك الجمعة وجب عليه فعلها والا اعاد الظهر وقال ابو حنيفة لو صلى الظهر في داره اجزاه وخالف

في ذلك القرآن انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي وجوب حضور الجمعة والسعي اليها فان فاته صلى الظهر وذهب ابو حنيفة

ان من صلى الظهر في منزله يوم الجمعة قبل صلوة الامام ولا عذر له كره له ذلك وجازت صلوته وقال زفر لا يجزيه لان الجمعة عنده هي الفريضة اصالة و

الظهر كالبدل عنها ولا مصير الى البدل مع القدرة على الاصل وعند ابي حنيفة ان اصل الفرض هو الظهر في حق الكافة وهذا هو الظاهر الا انه مامور

باسقاطه باداء الجمعة وهذا لانه متمكن من اداء الظهر بنفسه دون الجمعة لتوقفها على شرائط لا يتم بوحده وعلى التمكن يدور التكليف فاذا تمكن من

الظهر وصلى سقط عنه الفرض هذا دليل ابي حنيفة فهو قائل بالكراهية مع الجواز لما ذكره من الدليل ولا مخالفة للنص حيث فرضه على الحاضر للتجميع

ولهذا قال ابو حنيفة فان بدا له ان يحضرها فتوجه والامام فيها بطل ظهره عند ابي حنيفة بالسعي انتهى **واقول** يتوجه عليه اولا انه لا وجه

لنقل مذهب زفر ههنا الا التكثير للسواد وتضييع القرطاس والمداد بل الامر في نقله لمذهب الشافعي ايضا ههنا وفي كثير من المسائل السابقة و

اللاحقة كذلك كما لا يخفى وثانيا ان ما ذكره في تقويم مذهب ابي حنيفة من المقدمات المخترعة الواهية لو تمت لما صلى الجمعة احد وخلص من تكلف

السعي من منزله الى المسجد لاجل صلوة الجمعة ولاندرس هذه الصلوة بالكلية فالبناء عليها مهدوم كما لا يخفى وثالثا ان حكمه بان ما عند ابي

حنيفة هو الظاهر عليه منع ظاهر والاستدلال عليه بقوله وهذا لانه متمكن من اداء الظهر بنفسه آه ظاهر البطلان ورابعا ان ما ذكره من انه لا

مخالفة للنص حيث فرضه على الحاضر للتجميع مدخول بان من وجب عليه الجمعة وصلى الظهر في منزله كان في حكم الحاضر ايضا بل كان حاضرا حقيقة

بمقتضى النص لان المراد بالحاضر من يسمع النداء لا من حضر المسجد فتجويز ابي حنيفة اجزاء صلوة الظهر في منزله عن صلوة الجمعة يكون خلاف النص كما

لا يخفى **قال** المصنف رفع الله درجته **قال** ذهبت الامامية الى تحريم السفر بعد الزوال قبل صلوة الجمعة وخالف فيه الحنفية فجوزوا السفر قبلها وقد

خالفوا في ذلك القرآن انتهى **واقول** قد ترك الناصب ذكر هذا الفصل لعجزه عن الجواب كما فعله في مواضع اخرى من الكتاب **قال** المصنف رفع الله

درجته **قال** ذهبت الامامية الى وجوب القيام حال الخطبة وقال ابو حنيفة لا يجب وقد خالف قول النبي صلى الله عليه وسلم لم يخطب الا قائما وقال صلوا كما رايتموني

اصلي ولانها بدل من الركعتين فساوتها في الحكم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان شرط صحة خطبة الجمعة ان يكون الا ما م

قائما ويفرغها في حال القيام ان قدر والا فالاستنابة اولى ومذهب ابي حنيفة انه يخطب قائما لان القيام فيه متوارث فان خطب قاعدا جاز لحصول

المقصود الا انه يكره لمخالفة التوارث فالقيام عند ابي حنيفة سنة لا فرض ومواظبة النبي عليه السلام عليه يفيد تاكد السنة لا الوجوب واما قوله

صلوا كما رايتموني اصلي فليس بحجة عليه في القيام في الخطبة لان الصلوة غير الخطبة واما وجوب المساواة فباطل لانا استقبال القبلة ليس بشرط

لانها بمجرد صلوة الجماعة لا تبطل فيما انعقدت صلوة جمعة فيها ان يكون ركعتين ١٢

فی الخطبة وشرط فی الصلوة فلا یکن الحکم بالتساوی بینهما فدخوله ان مقتضی البدلیة التساوی فی جمیع الاحکام وخرج المساواة فی القبلة بالاجماع فیبقی
الباقی بحاله کما لا یخفی علی المتدرب فی الاصول ثم اقول ومما یؤید تشنیع الفقهاء الثلثة ویفیده بعض ما ذکره الناصب ههنا ما ذکره ابن حزم فی کتاب
المحلی حیث قال اما ابو حنیفة ومالک فقالا الخطبة فرض لا تجزی صلوة الجمعة الا بها والوقوف فی الخطبة فرض واحتجا بعمل رسول الله صلعم ثم تناقضا فقالا
ان خطب جالساً اجزأه وان خطب خطبة واحدة اجزأه وان لم یخطب لم یجزئه فقد صح عن جابر انه قال من اخبرک ان رسول الله صلعم خطب جالساً فقد کذب
وایضاً من الباطل ان یکون بعض فعله عم فرضاً وبعضه غیر فرض وقال الشافعی ان خطب خطبة واحدة لم یجزئه وان صلی ثم تناقض فاجاز الجمعة لمن خطب
قاعداً والقول علیه فی ذلک کالقول علی ابی حنیفة ومالک فی اجازتهما الجمعة بخطبة واحدة ولا فرق وقد روینا من طریق عبد الرزاق عن الاوزاعی
عن عمرو بن شعیب ان عمر بن الخطاب قال الخطبة موضع الرکعتین فمن فاتته الخطبة صلی اربعاً والحنفیون والمالکیون یقولون المرسل کالمسند واقوی
فیلزمهم الاخذ بقول عمر ههنا والا فقد تناقضوا انتهی کلامه قال المص رفع الله درجته نط ذهبت الامامیة الی وجوب بعض اشیاء فی الخطبة حمد الله
تعالی والثناء علیه والصلوة علی النبی وآله والوعظ وقراءة شیء من القرآن وقال ابو حنیفة یجب فی الخطبة کل واحدة من الحمد لله والله اکبر او سبحان
الله ولا اله الا الله وغیر ذلک وقد خالف فی ذلک فعل النبی وفعل الصحابة باسرهم انتهی وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعی ان ارکان
الخطبة خمسة حمد الله والصلوة علی رسول الله والوصیة بالطاعة والدعاء للمسلمین والقراءة فی احدیهما لاشتمال خطبة النبی علی هذه الامور و
مذهب ابی حنیفة ان اقتصر علی ذکر الله جاز وقال ابو یوسف ومحمد لا بد من ذکر طویل یسمی خطبة ودلیل ابی حنیفة قوله تعالی فاسعوا الی ذکر الله من غیر
فصل بین القلیل والکثیر وفعل النبی عنده محمول علی الندب انتهی واقول اولاً ان استدلال ابی حنیفة بعموم الآیة انما یفید لو لم یکن فعل النبی
مخصصاً له بالخطبة علی الوجه المأثور واکثر عمومات القرآن والاطلاقات تقیدت بقول الرسول وفعله فبعد ظهور تخصیص الآیة المذکورة بما نقله المص
من فعل النبی وفعل اصحابه بلا وجه للاستدلال بعمومها کما لا یخفی واما ما ذکره من ان فعل النبی عند ابی حنیفة محمول علی الندب فمردود بما مر
مراراً من انه لا اعتبار بعنده ما ثبت ابی حنیفة وامثاله مع ما مر ایضاً من اعتراف اکثر الجمهور بان ما واظب علیه الرسول محمول علی الوجوب سیما
وقد واظب الصحابة ایضاً علی ذلک کما ذکره المص وسلمه الناصب وثانیاً انه لا فائدة فی نقله لمذهب الشافعی فی ذلک ولا ابی یوسف ومحمد فی هذا المقام مع انه
یتوجه علی ما ذهب الیه الاخیران ما اورده ابن حزم علی تعریف مالک للخطبة بکل کلام ذی بال وهو انهما ذهبا الی فرضیة الخطبة ومن اوجب فرضاً
یجب علیه تحدیده حتی یعلمه متبعوه علما لا اشتباه فیه والا فقد جهلوا فرضهم ثم ایضاً یرد قولهما ما رواه ابن حزم باسناده الی واصل بن حیان
قال قال ابو وائل خطبنا عمار بن یاسر فاوجز وابلغ فلما نزل قلنا یا ابا الیقظان لقد اوجزت وابلغت فلو کنت تنفست فقال انی سمعت رسول الله
یقول ان طول صلوة الرجل وقصر خطبته مئنة من فقهه فاطیلوا الصلوة واقصروا الخطبة فان من البیان سحراً وروی باسناده الی ابن مسعود
انه قال احسنوا هذه الصلوة واقصروا هذه الخطبة ثم قال شاهدت ابن معدان فی جامع قرطبة قد اطال الخطبة حتی اخبرنی بعض وجوه الناس انه
بال فی ثیابه وکان قد نشب فی المقصورة انتهی واقول قد قیل انه لاجل تطویل الخطبة ایضاً قد ضرط معویة بن ابی سفیان ضرطة طویلة علی المنبر فلما
رأی تنفر الناس عن ذلک ترک الخطبة واعتذر عنهم باسناده نعمة الی الله تعالی فقال الحمد لله الذی خلق ابداننا واسکنها ارواحنا وجعل فیها ریاحاً
وجعل خروجها للنفس راحة فلربما احتبست فی غیر اوانها وانفلتت فی غیر وقتها فلا جناح علی من جاء منه ذلک فقام من الحاضرین صعصعة بن
صوحان العبدی قدس سره وقال صدقت یا معویة ان الله خلق ابداننا واسکن فیها ارواحنا وجعل فیها ریاحاً وجعل خروجها للنفس راحة
ولکن جعل ارسالها فی الکنیف راحة وعلی المنبر بدعة ثم قال یا اهل الشام قوموا فقد خرأ امیرکم فلا صلوة له ولا لکم انتهی والظاهر من حال عدو الله
انه انما فعل ذلک استهزاءً بالشرع المطهر وسخریة علی المحراب والمنبر وقد حمله اولیاؤه علی ما سمعت وهو قد احاله علی الله تعالی کما عرفت قاتله الله تعالی وخصمهم
فی الآخرة والاولی قال المص رفع الله درجته سو ذهبت الامامیة الی استحباب ان یقرأ فی الاولی مع الحمد الجمعة وفی الثانیة المنافقین وقال ابو حنیفة
لیس فی القرآن شیء معین یقرأ ما شاء وقد خالف فی ذلک فعل النبی فقد روی الحمیدی فی الجمع بین الصحیحین فقال ان النبی کان یقرأ فی صلوة
الجمعة سورة الجمعة والمنافقین وکذا فی مسند احمد انتهی وقال الناصب خفضه الله تعالی اقول مذهب الشافعی ان السنة ان یقرأ فی الاولی
الفاتحة وسورة الجمعة وفی الثانیة بالفاتحة وبالمنافقین وذلک لان الجمعة یناسب الصلوة واما قراءة سورة المنافقین فلحضورهم ذلک الیوم
فکان المناسب اسماعهم زجراً علیهم هذا مذهب الشافعی واما عدم مسنونیته عند ابی حنیفة فلزوال هذا السبب الیوم انتهی واقول قوله لان الجمعة
یناسب الصلوة ای سورة الجمعة تناسب صلوة الجمعة یدل علی ان الشافعی انما استحب ذلک للمناسبة لا للتاسی بفعل النبی فلولا المناسبة لما
حکم باستحبابه وهو کما تری ثم لا یخفی ان الناصب قد هرب عن توجیه مخالفة ابی حنیفة لفعل النبی فی قراءة سورة الجمعة واقتصر علی توجیه مخالفته
له فی قراءة سورة المنافقین بانه زال هذا السبب الیوم وفیه ما فیه اذ قد سبق الاثر الصحیح عن بعض الصحابة بما حاصله ما کنا نعرف المنافقین
ببغض علی بن ابی طالب والمنافقون ما زالوا وما انقضوا بل کانوا لا یزالون فی الازدیاد الی الیوم کما بینا سابقاً بما ذکره القاضی ابن خلکان
فی کتابه فی ترجمة علی بن جهم القرشی لعنه الله حیث قال ان محبة علی بن ابی طالب لا یجتمع مع التسنن واول دلیل علی ذلک وجود الناصب الشقی الذی
ظهر عنه فی ما نقلنا منه هذا غایة النفاق ونهایة الشقاق قال المص رفع الله درجته سا ذهبت الامامیة الی ان الجمعة تدرک بادراک رکعة لا بد

فلا یکون الحکم بینهما
بالتساوی و...
انتهی واقول لتحقیقه
ان العقد الاجماعی عن ...
عند الاحتجاج علی الحکم
فقوله القیام عندنا
حنیفة سنة یکون لغوا
محضاً واما قوله ان
مواظبة النبی بعد
تأکید السنة لا الوجوب
فقد مر بیان فساده
من کلام الاصحاب
الشافعی فی شرح الناسخ
وغیره فی غیره واما
ما ذکره من ان قوله
صلوا کما رأیتمونی اصلی
لا یجری فی القیام فی الخطبة
لان الصلوة غیر الخطبة
فمدفوع بان الصلوة
ان کان من غیر الخطبة
لکن الخطبة من شرائط
صلوة الجمعة بل من اجزائها
وقوله صلوا کما رأیتمونی
یشمل الشرائط والارکان
وقراءة النبی فی صلوة
الجمعة بالخطبة قائماً
فیجب علینا الاتیان به
قائماً واما ما ذکره من
ان استقبال القبلة
لیس بشرط فی الخطبة و
شرط فی الصلوة

وقال عمر بن الخطاب انه لم يدرك الخطبتين صلى الركعتين معالم يدرك الجمعة وبه قال عطا وطاوس ومجاهد وقال ابو حنيفة يدرك كما اذا ادرك اليسير ولو في سجود السهو بعد التسليم وقد خالف العموم في ذلك نص رسول الله صلى الله عليه وآله وهو قوله من ادرك ركعة من الصلوة فقد ادرك الصلوة يدل على عدم ادراكها بعدم ادراك الركعة وعدم اشتراط الازيد انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان شرط الجمعة ان يقع الركعتان بتمامها في وقت الظهر حتى لو وقعت تسليمة الامام في وقت العصر فاتت الجمعة ووجب الظهر ومذهب ابي حنيفة ان شرط الجمعة الوقت فيصح في وقت الظهر ولا يصح بعده وعنده انه لو خرج الوقت وهو فيها استقبل الظهر لا يبنيها عليها لاختلافهما ودليل المذهبين قول النبي صلى الله عليه وآله لمصعب بن عمير حين بعثه الى المدينة اذا مالت الشمس فصل بالناس الجمعة جعل اول وقت الظهر وقته فيشمل سائر الوقت لا الخارج من الوقت فخرج من حكمه عامة الصلوة في ان ادراك الركعة يكون كافيا في ادراكها الزيادة في السنة فلا حجة على المذهبين بالحديث واما الادراك مع الامام فمذهب الشافعي ان ادراك الركعة كاف والدليل الحديث ومذهب ابي حنيفة ان من ادرك الامام يوم الجمعة صلى معه ما ادرك وبنى عليه الجمعة لقوله صلى الله عليه وآله ما ادركتم فصلوا وما فاتكم فاقضوا وان كان ادركه في التشهد او في سجود السهو بنى عليه الجمعة عندهما وقال محمد ان ادرك معه اكثر الركعة الثانية بنى عليها الجمعة وان ادرك اقلها بنى عليها الظهر لانه جمعة من وجه ظهر من وجه لفوات بعض الشرائط فيصلي اربعا اعتبارا للظهر ودليل ابي حنيفة وابي يوسف انه صادق عليه انه يدرك الجمعة في هذه الحالة حتى يشترط نية الجمعة وهي ركعتان انتهى **واقول** ما ذكره من ان مذهب ابي حنيفة ان شرط الجمعة الوقت ان اراد به ان شرط انعقاد صلوة الجمعة بقاء الوقت فمسلم لكن لا يفيده فيما نحن فيه وان اراد ان شرط ادراك المأموم للامام في صلوة الجمعة هو ادراك الوقت دون ادراك شيء من صلوة الامام فهو مفيد لكنه دعوى كاذبة لم نر في ما رأينا من كتب الحنفية عنه عين ولا اثر ولا يدل عليه ايضا ما تمسك به لابي حنيفة من حديث مصعب وما ذكره في تقرير الحديث من دلالته على خروج صلوة الجمعة عن عامة الصلوة في الحكم المذكور وعلى زيادة في السنة اشبه بكلام المبرسمين بل يظهر من كلام الطيبي ان اداء صلوة الجمعة عند ميل الشمس لم يكن في عموم الاحوال حيث قال في شرح ما روي عن البخاري عن انس من ان النبي صلى الله عليه وآله كان يصلي الجمعة حين تميل الشمس الحديث انه محمول على انه في فصل دون فصل فلم يرد بقوله كان عموم الاحوال انتهى على ان الحديث المذكور غير مذكور في الصحاح المعتبرة عند اهل السنة وعلى تقدير صحته انما يدل على ان اول وقت صلوة الجمعة وقت ميل الشمس كما ان اول وقت الظهر ايضا كذلك فلا يتفرع عليه ما ذكره من الخروج عن الحكم والزيادة في السنة كما ذكرنا واما قوله ودليل ابي حنيفة وابي يوسف انه صادق عليه انه يدرك الجمعة في هذه الحالة الخ ففيه انه تكرار لما سبق من قوله ومذهب ابي حنيفة ان من ادرك الامام يوم الجمعة الخ فمردود بانا لا نسلم انه يصدق على مدرك سجود السهو بعد التسليم انه مدرك لصلوة الجمعة مع الامام كما هو المطلوب نعم ربما يصدق عليه انه مدرك وقت صلوة الجمعة وهو غير مفيد فيما نحن فيه كما مر **قال** المصنف رفع الله درجته سبب ذهبت الامامية الى ان من لا يجب عليه الجمعة من لا يحرم عليه البيع كالعبد وقال مالك يحرم وقد خالف بذلك عموم القرآن وهو قوله تعالى واحل الله البيع والمقتضي للتحريم هو الصلوة كما قال فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع ليس ثابتا في حقه انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول لا مخالفة للقرآن لان حرمة البيع بعد النداء ثابتة بالنص وهو معطوف بالواو على السعي وهو يقتضي الجمع لا العلية فلا مخالفة للنص انتهى **واقول** قد استمرت المرة على الناصب من تحرير المسألة السابقة الى ههنا فاتى ههنا بما هو اسخف من سابقه فان الكلام في ان العبد ونحوه خارج عن المكلفين بصلوة الجمعة فلا يتوجه اليهم الامر بالسعي ولا النهي عن البيع اي دخل في اثبات توجه النهي عن البيع اليه لكون عطف حرمة البيع على السعي مفيدا للجمع والعلية وهل هذا الا هذر وام بمصلاح هذا الخرقة **قال** المصنف رفع الله درجته سبح ذهبت الامامية الى تسويغ صلوة شدة الخوف بحسب الامكان ماشيا او راكبا وقال ابو حنيفة لا يجوز ان يصلي ماشيا بل يؤخر الصلوة حتى يقضي القتال ثم يقضيها وقد خالف قوله تعالى فان خفتم فرجالا او ركبانا انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الخوف اذا كان بحيث لم يتات لاحد ترك القتال فيصلون ركبانا ومشاة مستقبلا وغير مستقبل ومذهب ابي حنيفة انه اذا اشتد الخوف صلوا ركبانا فرادى يومئون بالركوع والسجود الى اي جهة شاؤا اذا لم يقدروا على التوجه الى القبلة واستدل بقوله تعالى فان خفتم فرجالا او ركبانا وسقط التوجه للضرورة وفي الوقاية انه يفسدها القتال والمشي والركوب ولا حجة عليه في النص لان كون المصلي راجلا لا يستلزم كونه ماشيا وذلك ظاهر انتهى **واقول** هذا الاستدلال افتراء على ابي حنيفة اذ كل متحرك من الناس يعلم ان الحركة لازمة عند الخوف عن العدو سواء كان راكبا او راجلا سيما عند التحام القتال كما نزلت هذه الاية على ما في تفسير النيشابوري وغيره فيلزم جواز الحركة والمشي عن الاية كما لا يخفى نعم قد استدل ابو حنيفة على ما في تفسير النيشابوري بما رواه البدري في ايه تهي من نزع اخر الصلوة يوم الخندق لانه قد اضطر هناك الى المشي واجيب بان الاية ما نزلت لذلك وهل الجواب ايضا مذكور في ذلك التفسير فليطالع ثمة من لم يحصل له اليقين من نقلنا حتى ياتيه اليقين **قال** المصنف رفع الله درجته سبل ذهبت الامامية الى ان صلوة الجمعة يجوز فعلها في الصحراء مطلقا وقال ابو حنيفة لا يجوز الا في نفس المصر او في موضع يصلي فيه العيد وقال الشافعي لا يجوز الا في جوف المصر وقد خالفا عموم القرآن وقد ظهر من هذه المسائل للعاقل المنصف ان الامامية اكثر نجابا بالجمعة من الجمهور ومع ذلك يشنعون عليهم تركها حيث انهم لم يجوزوا الايتمام بالفاسق ومرتكب الكبائر والمخالف في العقيدة الصحيحة وانه لا يجوز الزيادة في الخطبة التي خطبها النبي صلى الله عليه وآله واصحابه والتابعون الى زمن المنصور انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الجمعة يقع في خطة الساكنين ويشترط ان لا يعتاد نقل بيوتها فلا يجب الجمعة على اهل الخيام لان الجمعة فرضت على جماعة اجتمعوا في مكان لا نقل لهم

من الشافعي أن يكون في جوف المصر فباطل لأنه يجوز لأهل الخيام في منازلهم إذا كان مجتمعة كالقرى والمنازل وأما الجمعة في الصحراء فغير وارد ولا هو مما عمل به رسول الله صلى الله عليه وآله ولا أحد من الخلفاء وهو مناف لمضمون التجميع والمخالفة لعموم القرآن شيء لا يبطلها لأن الشرائط في صحة الجمعة معلومة من السنة انتهى. وأقول: ما نقله المصنف عن الشافعي هو أنه لا يجوز لأهل المصر إلا أن يصلوا الجمعة في جوف المصر لا يخرجون به إلى الصحراء كما في العيدين ولم ينسب إليه القول بعدم جواز إتيان أهل القبائل في الصحراء بصلوة الجمعة حتى يكون كذبا وباطلا وأما ما ذكره من أن الجمعة في الصحراء غير وارد عن الشرع ففيه أن المصنف بين أن النص القرآني وارد عليه فلا وجه للإنكار بعد ذلك وأما ما ذكره من أنه لم يعمل به رسول الله صلى الله عليه وآله ولا أحد من الخلفاء فعلى تقدير تسليمه لا يدل على بطلان ذلك فإنا نعلم قطعا أن النبي صلى الله عليه وآله ولا أحد من أصحابه لم يصلوا شيئا من الصلوات اليومية على فرش الأكاسرة والقياصرة ولا على الحجر المرمر والسماق إلى غير ذلك مع جواز ذلك اتفاقا وأما ما ذكره من أن فعل الجمعة في الصحراء مناف لمضمون التجميع ففي غاية البطلان كيف ولو صح ذلك لزم بطلان صلوة العيد جماعة في الصحراء مع أن المشروع فعلها في الصحراء اتفاقا وأما دفعه للزوم مخالفة عموم القرآن بأن الشرائط معلومة من السنة فإن أراد به السنة النبوية فدون إثباته خرط القتاد وإن أراد سنة الشافعي وشفعائه فلعل الخصم لا يلتفت إليه تدبر. قال المصنف رفع الله درجته: سه ذهبت الإمامية إلى وجوب صلوة العيدين على من يجب عليه الجمعة وقال الفقهاء الأربعة إنها مستحبة وقد خالفوا في ذلك قوله تعالى قد أفلح من تزكى وذكر اسم ربه فصلى والمراد صلوة العيد وهو يدل على عدم الفلاح بتركها وخالفوا مداومة النبي صلى الله عليه وآله. وقال الناصب خفضه الله: أقول صلوة العيدين عند الشافعي سنة مؤكدة وليست واجبة لعدم ورود الأمر بها ومداومة النبي صلى الله عليه وآله يفيد تأكيد السنة لا الوجوب والاستدلال بالآية لا يتم لأن انحصار إرادة صلوة العيد من الذكر والصلوة الواردة فيها ممنوع لعدم الإجماع عليه وإن سلم فلا يدل على الوجوب لإمكان حمل الفلاح على زيادة الثواب فلا يلزم عدم الفلاح بتركها لأن في سورة المؤمنين قال تعالى الذين هم عن اللغو معرضون والإعراض عن اللغو ليس بواجب بل مندوب انتهى. وأقول: قوله لعدم ورود الأمر بها مردود بقوله تعالى فصل لربك وانحر لما تضمنه من الأمر قطعا وأما أن المراد بالصلوة فيه صلوة العيد فبإجماع المفسرين على ذلك وأما ما ذكره من أن مداومة النبي صلى الله عليه وآله يفيد تأكيد السنة لا الوجوب مدفوع بما مر سابقا من دليل الوجوب باعتراف الشافعي الأنصاري في شرح الينابيع والقول به لتأكد السنة خلاف الظاهر كما لا يخفى وأما ما ذكره من إمكان حمل الفلاح على زيادة الثواب فمدخول بأن الفلاح هو الفوز والبغية فهو أعم من زيادة الثواب شامل لكل مطلب من مطالب الدنيا والآخرة وتخصيص الكتاب بلا دليل مخصص صالح لذلك غير جائز. قال المصنف رفع الله درجته: سو ذهبت الإمامية إلى وجوب صلوة الكسوف وقال الفقهاء الأربعة إنها سنة وقد خالفوا في ذلك قول النبي صلى الله عليه وآله لما كسفت الشمس إن الشمس والقمر آيتان من آيات الله تعالى يخوف بهما عباده فإذا رأيتم ذلك فصلوا وروى أبو مسعود البدري قال كسفت الشمس يوم مات إبراهيم ابن رسول الله صلى الله عليه وآله فقال الناس انكسفت الشمس لموت إبراهيم فقال رسول الله صلى الله عليه وآله إن الشمس والقمر آيتان من آيات الله لا ينكسفان لموت أحد ولا لحياته فإذا رأيتم ذلك فافزعوا إلى ذكر الله إلى الصلوة انتهى. وقال الناصب خفضه الله: أقول مذهب الشافعي أن صلوة الكسوفين سنة مؤكدة والأمر محمول على الاستحباب لاستمرار الأمر على أن تاركها لا يلام ولا يذم عليه وذلك بالإجماع انتهى. وأقول: قد قدمنا البرهان على أن الأمر للوجوب وأن الحمل على الاستحباب بلا دليل غير جائز وما ذكره من استمرار الأمر على أنه لا يلام ولا يذم ملوم مذموم وكذا دعوى الإجماع كيف ينعقد الإجماع على ذلك مع مخالفة علماء أهل البيت عليهم السلام. قال المصنف رفع الله درجته: سز ذهبت الإمامية إلى استحباب صلوة الاستسقاء وقال أبو حنيفة لا صلوة لها وقد خالف بذلك فعل النبي صلى الله عليه وآله وروى أبو هريرة قال خرج رسول الله صلى الله عليه وآله يوما يستسقي فصلى بنا ركعتين وروى ابن عباس أنه صلى بنا ركعتين كما صلى في العيدين وفعل ذلك أبو بكر وعمر انتهى. وقال الناصب خفضه الله: أقول مذهب الشافعي أن الصلوة في الاستسقاء سنة لفعل النبي صلى الله عليه وآله والخلفاء بعده ومذهب أبي حنيفة أنه ليس في الاستسقاء صلوة مسنونة في جماعة وإنما الاستسقاء الدعاء والاستغفار لقوله تعالى استغفروا ربكم إنه كان غفارا ورسول الله صلى الله عليه وآله لم يرو عنه الصلوة وذهب أبو محمد وأبو يوسف إلى أنه يصلي الإمام بالناس ركعتين لما روي أنه صلى الله عليه وآله صلى فيه ركعتين كصلوة العيد رواه ابن عباس وأجاب أبو حنيفة أنه فعل مرة وتركه أخرى فلم يكن سنة انتهى. وأقول: من أمارات اختلال رأيه هنا أنه يعتذر أولا من جانب أبي حنيفة بأنه يقول لم يرو عن النبي صلوة الاستسقاء ثم ينقل عن صاحبيه لما رووا أنه صلى الله عليه وآله صلى فيه ركعتين كصلوة العيد وبالجملة إما أن يلزم كذب أبي حنيفة أو كذب صاحبيه وكذب هذا الناصب الناقل عنهما فتدبر. قال المصنف رفع الله درجته: سح ذهبت الإمامية إلى أنه سنة تسطيح القبور وبه قال الشافعي وأصحابه إلا أن بعضهم قال المستحب التسطيح لكن لما صار شعارا للرافضة عدلنا عنه إلى التسنيم قال الغزالي في هل يحل لمؤمن بالله واليوم الآخر أن يغير الشرع لأجل عمل بعض المسلمين به وهلا تركوا الصلوة لأن الرافضة يفعلونها انتهى. وقال الناصب خفضه الله: أقول مذهب الشافعي أن التسطيح سنة في القبور وما ذكره من عمل الروافض فهو غير معلوم عندنا لكون مذهبهم مجهولا لا يعرف لأنهم يخفون الأعمال للتقية فلا يطلع على مذهبهم وقد جوزوا إظهار الكفر للأنبياء للتقية فكيف يكون السبيل إلى الاطلاع على مذهبهم انتهى. أقول: قد علم إمام الناصب وحجة إسلامه الغزالي ذلك كما صرح به المصنف فإنكار العلم به للسفسطة إما تجاهل منه وتجهيل لإمامه وكذا فيستكذبه شيخه ابن الأثير الجزري حيث قال في جامع الأصول إن مجدد مذهب الإمامية في المائة الثانية علي بن موسى الرضا عليه السلام فإن هذا الحكم منه متوقف على علمه بمذهب الإمامية ولو على الإجمال وهو من أوضح الدلائل على عدم مبالاة هذا الناصب بالكذب إنه قد علم من أول هذا الكتاب إلى ههنا جملة صالحة من مذهب الإمامية قطعا

وسيصرح عن قريب في مسئلة الجهر بتبين بكمال اطلاعه على مذهب الامامية ومع هذا قال ههنا ان مذهبهم مجهول واما ما ذكره من انهم يخفون الاعمال
للتقية فليس على اطلاقه وانما يخفون الاعمال التي تفردوا بها عن الجمهور كالطينة وتسطيح القبور وامثال ذلك ولو سلم اخفاءهم للاعمال كلها فلا يلزم منه
اخفاءهم للاقوال ولو سلم اخفاء الاقوال ايضا في بعض الازمنة والاحوال لكن هذا الكتاب قد صنف في ايام السلطان المؤيد الذي رفع التقية و
عدل عن مذهب اهل السنة الى مذهب الامامية فلا مجال فيه لاحتمال التقية ولو احتمل ذلك فقد خاب الناصب فيما قصده من الرد على هذا الكتاب
لاحتمال ان يكون ما نسب الى الامامية لم يكن مذهبا وقولا لهم بل كان من اقوال بعض الجهول لبعض المتحيرين في الاجتهاد من اهل السنة واما ما ذكره
من انهم جوزوا اظهار الكفر للانبياء تقية فمن افتراء الناصب ومساويه من ذوي الاذناب كما اوضحناه في مسئلة عصمة الانبياء فتذكر ثم
لا يخفى ان عدول المتسمين باهل السنة عن حكم القرآن وسنة النبي لاجل عمل الشيعة به غير منحصر فيما ذكره المص ههنا بل قال الزمخشري وهو من الائمة
الحنفية في الفروع في تفسير قوله تعالى وهو الذي يصلي عليكم وملائكته انه يجوز بمقتضى هذه الاية ان يصلي على احاد المسلمين لكن لما اتخذ الرافضة
ذلك في ائمتهم منعناه وذكر ابن الحجر شارح البخاري مثل هذا في منع توجيه السلام الى آل النبي عليهم الصلوة والسلام وقال بعضهم يجب الفصل
بكلمة على بين النبي وآله عند الصلوة عليهم رغما للشيعة وقال مؤلف الهداية في فقه الحنفية ان المشروع هو التختم في اليمين لكن لما اتخذته الرافضة عادة
جعلنا التختم في اليسار وقال الانصاري الشافعي في شرح الينابيع حكى ابو الفضل بن عبيدان عن علي بن ابي هريرة ان المستحب ترك القنوت
في صلوة الصبح اذ صار شعار قوم من الشيعة وقال الغزالي في الوسيط منع شيئا استحبت في زماننا لكونها قد صارت شعار الرافضة منها الجهر
بالبسملة وتسطيح القبر والتختم باليمين قال بعض شراح صحيح مسلم انما ترك القول بالتكبيرات الخمس في صلوة الجنازة لانه صار علما للتشيع ومما ينبغي
ان ينبه عليه ان المتسمين باهل السنة والجماعة لما كانوا من اهل سنة معوية وجماعته كما تريانه سابقا وكان من سنة معوية ان يعمل بقدر
الامكان خلاف ما عمل به اهل بيت النبي لعداوته الظاهرة اياهم فكلما راوا عملا شرعيا اهتم بها الشيعة قتداء بالنبي واهل بيته عليهم السلام عدلوا عنه
الى غيره اقتداء بسنة معوية وعللوا ذلك بدفع ملام العوام عن انفسهم باستحباب مخالفة الشيعة وانما العلة الاصلية والسبب الحقيقي في ذلك
متابعتهم لمعوية ومخالفة الشيعة انما وقع منه وباعراضه ويرشدك الى ذلك ما ذكره فخر الدين الرازي في تفسيره من ترك معوية الجهر في البسملة في
صلوته بالمدينة محوا لآثار علي ومما قال الراغب في كتاب المحاضرات من ان خاتم النبي كان حلقة فضة وعليه فص عقيق وكان يتختم به في يمينه و
سبب اتخاذه انه كتب الى ملك الروم فقيل انه لا يقبل كتابا الا مختوما فاتخذ خاتما وكان علي واصحابه يتختمون في ايمانهم واول من تختم
في يساره معوية ولهذا لما انكر النواصب على المطرقي العبكي في تختمه باليمين شعر والتختم في اليمين وانما مارست ذلك تشبها بالصادق
وتقربا مني لآل محمد وتباعدا مني لكل منافق الماسحين فروجهم بخواتم اسم النبي وفيها اسم الخالق **قال** المص رفع الله درجته سط
ذهبت الامامية الى ان الشهيد يصلى عليه وقال الشافعي ومالك واحمد لا يصلى عليه وهو مخالف لفعل النبي فانه صلى على حمزة وعلى شهداء احد
انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يجوز غسل الشهيد والصلوة عليه لان الصلوة شفاعة والسيف محاء الذنوب
فلا يحتاج الى الشفاعة واما صلوة رسول الله على شهداء احد فلم يثبت عند الشافعي وثبت من حديث جابر ان رسول الله لما حضر شهداء
احد قال انا شهيد على هؤلاء يوم القيامة وامر بدفنهم بدمائهم ولم يصل عليهم ولم يغتسلوا انتهى **واقول** ما ذكره من ان الصلوة شفاعة ممنوع
لا بد له من بيان وكذا ما ذكره من ان السيف محاء الذنوب فانما يسلم كونه محاء الذنوب الحاصلة من الاخلال في حقوق الله واما في حقوق العباد
فلا كما لا يخفى ثم ان حديث جابر بما رواه البخاري وهو على تقدير تسليم صحته معارض بما رواه هو ايضا عن عقبة بن عامر ان النبي خرج يوما فصلى
على اهل احد صلوته على الميت ثم انصرف الى المنبر الحديث الذي يظهر انه يمكن الجمع بين الحديثين بانه لم يسع النبي ان ياتي بما وجب من الصلوة
على شهداء احد عند شهادتهم لشدة ما اصاب النبي واصحابه في تلك الواقعة فقضاها بعد ذلك كما يدل عليه حديث عقبة ويؤيد ذلك قول صاحب
الكافي من الحنفية في الاصول من تقدم الوجوب على الندب وتقدم المثبت على النافي لان غفلة الانسان عن الفعل كثيرة ولان المثبت يثبت
امرا زايدا على ما اطلع عليه وهو خلاعه على ما اثبته فقول الناصب ان صلوة النبي على شهداء احد لم يثبت عند الشافعي على غير مسموع كما لا يخفى
قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان المشي خلف الجنازة او عن احد جانبيها افضل وقال الشافعي ومالك واحمد المشي قدامها
افضل وقد خالفوا في ذلك النص فان المستحب هو التشييع وقد روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين قال امرنا رسول الله باتباع الجنازة انتهى **و**
قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المشي امام الجنازة قريبا منها بحيث لو التفت رآها افضل والدليل عليه ما روى الزهري عن
سالم عن ابيه قال رأيت رسول الله وابا بكر وعمر يمشون امام الجنازة ورواه بعضهم مرسلا فهذا دليل الشافعي انتهى **واقول** يتوجه على
رواية الزهري على تقدير كونه مسندا لا يعادل روايتين رواهما البخاري مشتملتين على النص بوجوب اتباع الجنازة كما لا يخفى على المتامل
قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان القيام شرط في صلوة الجنازة وقال ابو حنيفة يجوز الصلوة قاعدا مع القدرة وقد خالف
فعل النبي والصحابة والتابعين ومن بعدهم فان احدا لم يصل قاعدا انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان من اركان
صلوة الميت القيام فانه لا يجزي القعود مع القدرة على القيام ومذهب ابي حنيفة على ما في الهداية انه لا يجوز الصلوة على الميت كما في القياس لانه

دعا في الاستحسان لا يجزيهم فيها صلوة من جهل وجوب التحريمة فلا يجوز تركه من غير عذر احتياطا لهذا مذهبه وهو غير ما نقل عنه انتهى **واقول** نعم ما
نقله الناصب عن ابي حنيفة غير ما نقله المص عنه لكنه اشد قبحا مما نقله المص عنه واقبح من ذلك استدلاله عليه بالقياس وهل اهلك ابليس الا القياس
وهو اول من قاس وتبعه بعض الناس وقد سبق بيان بطلان القياس ودفع ما استدلوا به على حجيته من الشبهة والوسواس وانكار الناصب لما نقله المص عن
ابي حنيفة انما هو لمجرد انه لم ير ذلك في شرح الوقاية والا فهو مذكور في مطولاتهم كما لا يخفى على المتتبع **قال** المص رفع الله درجته **عجب** ذهبت الامامية
الى وجوب التكبير خمسا وخالف فيه الفقهاء وقد خالفوا في ذلك فعل النبي ص وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين قال كان زيد بن ارقم يكبر على جنائزنا اربعا و
انه كبر على جنازة خمسا فسألته فقال كان رسول الله ص يكبرها وكبر امير المؤمنين ع على سهل بن حنيف خمسا وروى الخطيب في تاريخه وابن شيرويه الديلمي
ان النبي ص كان يصلي على الميت بخمس تكبيرات انتهى **وقال** الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي ان التكبيرات اربع ولو زاد خامسة لم يبطل لكن لا يتابعه
المأموم بل يسلم في الحال او ينتظره ليسلم معه ولا مدخل لسجود السهو في هذه الصلوة والدليل على ان التكبيرات اربع ما روى البخاري ومسلم والترمذي والنسائي
في صحاحهم عن ابي هريرة ان النبي ص نعى النجاشي في اليوم الذي مات فيه وخرج بهم الى المصلى فصف بهم وكبر اربع تكبيرات وقد ثبت في الناسخ والمنسوخ
ان اخر صلوة صلاها رسول الله ص على الميت كبر فيها اربعا فنسخت ما قبلها انتهى **واقول** قد مر مرارا ان الحديث المنقول في البخاري ونحوه
سيما المروي عن ابي هريرة المرمي بالكذب لا يصلح دليلا وحجة على الخصم وما ذكره من ان اخر صلوة صلاها رسول الله ص على الميت كبر فيها اربعا غير مسلم و
لو سلم صحته فلا يدل على ما توهمه من نسخ ما فعل قبل ذلك من التكبير فيها خمسا لاحتمال ان يكون دليلا على التخيير بين الخمس والاربع وهذا ظاهر جدا قال
المص في تذكرة الفقهاء ذهب الى التكبيرات الخمس علماؤنا اجمع وبه قال زيد بن ارقم وحذيفة بن اليمان لان زيد بن ارقم كبر على جنازة خمسا وقال كان النبي ص يكبرها
وعن حذيفة ان النبي ص فعل ذلك وكبر علي ع على سهل بن حنيف خمسا وكان اصحاب معاذ يكبرون على الجنازة خمسا ومن طريق الخاصة قول الباقر ع كبر
رسول الله ص خمسا وسئل الصادق ع عن التكبير على الميت فقال خمس وروى الصدوق ان العلة في ذلك ان الله عز وجل فرض على الناس خمس صلوات
فجعل للميت من كل صلوة تكبيرة وفي اخرى ان الله تعالى فرض على الناس خمس فرائض الصلوة والزكوة والصوم والحج والولاية فجعل للميت من كل
فريضة تكبيرة فمن قبل الولاية كبر خمسا ومن لا يقبل الولاية يكبر اربعا وقال الفقهاء الاربعة والثوري والاوزاعي وداود وابو ثور التكبير اربع
ورووه عن الحسن بن علي عليهما السلام واخيه محمد بن الحنفية وعمر بن عمرو زيد وجابر وابي هريرة والبراء بن عازب وعقبة بن عامر وعطا بن ابي
رباح ولان رسول الله ص نعى النجاشي للناس وكبر بهم اربعا والجواب قد بينا انه صلى الله عليه معنى الدعاء ولو سلمنا انه عليه السلام فعل ذلك ببعض
الاموات لكن ذلك لانحراف الميت عن الحق فانه قد روى عن اهل البيت عليهم السلام ان الصلوة بالاربع للمتهم في دينه قال الصادق ع كان رسول الله
يكبر على قوم خمسا وعلى اخرين اربعا فاذا كبر اربعا اتهم يعني الميت وحكي عن محمد بن سيرين وابي الشعثاء جابر بن زيد انهما قالا يكبر ثلثا وروي
عن ابن عباس وعن علي ع انه كان يكبر على اهل بدر خمسا وعلى ساير الناس اربعا وهو يناسب ما نقلناه من تخصيص الاربع بغير المرضي انتهى ونعم
ما قال شيخنا الشهيد في الذكرى من ان هذا جمع بين ما رواه العامة لو كانوا يعقلون ويزيد فساد مقال الناصب وسلافه وضوحا ما ذكره
ابن حزم في كتاب المحلى حيث قال ويكبر الامام والمأموم على الجنازة خمس تكبيرات لا اكثر فان كبر واربعا فحسن ولا اقل ولا يرفع الايدي الا
في اول تكبيرة فقط فاذا انقضى التكبير سلم تسليمتين وسلموا كذلك فان كبر سبعا كرهناه واتبعناه وكذلك ان كبر ثلثا فان كبر اكثر لم نتبعه
وان كبر اقل من ثلث لم نسلم الا بسلامه ولكننا التكبير نا عبد الله بن يوسف نا احمد بن فتح نا عبد الوهاب بن عيسى نا احمد بن علي نا مسلم بن الحجاج
نا ابو بكر بن شيبة ومحمد بن المثنى قالا نا محمد بن جعفر عن شعبة عن عمرو بن مرة عن عبد الرحمن بن ابي ليلى قال كان زيد بن ارقم يكبر على جنائزنا اربعا
وانه كبر على جنازة خمسا فسألته فقال كان رسول الله ص يكبرها وصح عن النبي ص انه كبر ايضا اربعا كما نذكر بعد هذا ان شاء الله تعالى واحتج من منع
من اكثر من اربع بخبر رويناه من طريق وكيع عن سفيان الثوري عن عامر بن شقيق عن ابي وائل قال جمع عمر بن الخطاب الناس فاستشارهم في التكبير
على الجنازة فقالوا كبر النبي ص سبعا وخمسا واربعا فجمعهم عمر على اربع تكبيرات كاطول الصلوة قالوا فهذا اجماع فلا يجوز خلافه وهذا في غاية
الفساد اول ذلك ان الخبر لا يصح لانه عن عامر بن شقيق وهو ضعيف ثم معاذ الله ان يشرع عمر في احداث فريضة بخلاف ما فعل فيها رسول الله
او المنع من بعض ما فعله ص ومات وهو مباح فيحرم بعده لا يظن هذا بعمر الا جاهل بمحل عمر من الدين والاسلام طاعن على السلف انتهى ثم بعد
ذكر الروايات الكثيرة عن جماعة من الصحابة بعضها يدل على فعل الثلث وبعضها على الاربع وبعضها على الخمس قال فكان الاجماع يخرج عنه علي
ابن ابي طالب وعبد الله بن مسعود وانس بن مالك وابن عباس والصحابة بالشام والتابعون بالشام وابن سيرين وجابر بن زيد وغيرهم باسانيد
في غاية الصحة ويدعي الاجماع بخلاف هؤلاء باسانيد واهية فمن اجهل ممن هذه سبيله ومن اخسر صفقة ممن يدخل في عقله ان اجماعا عرفه
ابو حنيفة ومالك والشافعي وخفي على علي وابن مسعود وزيد بن ارقم وانس بن مالك وابن عباس حتى خالفوا الاجماع حاش لله من هذا
ولا متعلق لهم بما رويناه ان عمر كبر اربعا وزيد بن ارقم كبر اربعا على ابن المكفف اربعا وعلى سهل بن حنيف ستا ثم التفت وقال انه بدري و
زيد بن ثابت كبر على امه اربعا وانسا كبر اربعا وكل هذا حق وصواب ليس احد من هؤلاء صح عنه انكار تكبير خمس اصلا وحتى لو وجد لكان
معارضا له قول من اجازها ووجب الرجوع حينئذ الى ما افترض الله الرد اليه عند التنازع من القرآن والسنة وقد صح انه ص كبر خمسا واربعا

فلا يجوز ترك احد عليه بلا خبر ولم نجد عن احد من الائمة تكبيرا اكثر من سبع ولا اقل من ثلث فمن زاد على خمس بلغ ستا او سبعا فقد عمل عملا لم يصح عن النبي صلى الله عليه وسلم قط فكرهنا ذلك ولم نبيه صلى الله عليه وسلم عنه فلم نقل بتحريمه لذلك وكذلك نقول فيمن كبر ثلاثا واما دون الثلث وفوق السبع فلم يفعله النبي صلى الله عليه وسلم ولا علمنا احدا قال به فهو تكلف قد نهينا ان نكون من المتكلفين الا حديثا ساقطا وجب ان ننبه عليه وهو ان رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى على الحمزة رضي الله عنه يوم احد سبعين صلوة وهذا باطل بلا شك هذا اخر كلام ابن حزم وقد علم مما رواه عن زيد بن ارقم انه قد عمل بما ذهب اليه الامامية من الاتيان بالتكبيرات الا ربع المتنافقين المخالفين الذين لم يعتقدوا الركن الخامس من الايمان وهو ما مر عن علي بن ابي طالب عليه السلام بلا فصل عن النبي وكذا الاتيان بالخمس لمن اعتقده وايضا علم مما رواه من جمع عمر الناس على تكبيرات اربع ان من افتى كالشافعي بعدم جواز اكثر من تكبيرات اربع فقد عمل ببدعة عمر ورجحها على سنة النبي صلى الله عليه وسلم فلا تغفل

قال المصنف رفع الله درجته **عح** ذهبت الامامية الى استحباب وضع الجريدتين في الكفن وخالف فيه الفقهاء الاربعة وقد خالفوا في ذلك فعل النبي صلى الله عليه وسلم روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين قال مر رسول الله صلى الله عليه وسلم على قبرين فقال انهما ليعذبان وما يعذبان في كبير بلى اما احدهما فكان يمشي بالنميمة واما الآخر فكان لا يتنزه من البول فدعا بقضيب رطب فشقه باثنين ثم غرس على هذا واحدا وعلى هذا واحدا ثم قال لعله ان يخفف عنهما ما لم ييبسا وفي حديث سفيان الثوري قال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال للانصار خضروا صاحبكم فما اقل المخضرين يوم القيمة قالوا وما التخضير قال جريدة خضراء توضعان من اصل اليدين الى اصل الترقوة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول ما احله بالسنة وبمعاني الحديث فان حديث الجريدتين اجمع العلماء ان المراد من الغرس فيه ان يبقيا رطبين ناميين ليكونا مسبحين لله تعالى فيخفف عن الميت العذاب لذكرهما وتسبيحهما واذا دفن الجريدتان مع الميت فاين التسبيح والنمو والحديث يصرح بهذا حيث قال ما لم ييبسا فدل على ان بعد اليبس لا يبقى له فائدة في دفع العذاب عن الميتين فما فائدة دفنهما مع الميت وهذا غاية الكودنة والتصرف في دين الله بالقياس الفاسد لعدم الاهتداء الى وجوه الاحكام وما ذكر من حديث الثوري فلم يرو باسناده ومن ذكره من ارباب الصحاح فكيف يجوز الاستدلال برواية احد من العلماء ولا هو صحابي ولا تابعي وهل هذا الا الشرع بما لم يأذن به الله حيث يقول ام لهم شركاء شرعوا لهم من الدين ما لم يأذن به الله وقد اطلعنا على فقه الامامية وكنا نحسب قبل كمال الاطلاع ان لهم ادلة من روايات الائمة ثم اذا رأيناهم يستدلون بادلتنا المتروكة لاشتمالها على المعايب وتركوا دلايلنا الصحيحة نعوذ بالله من مثل هذا المذهب انتهى **واقول** العجب من الناصب الشقي انه في غاية الجهل بمعنى الحديث وبما ذكره اصحابه فيه ومع هذا يشنع على المصنف بانه لا يعرف معنى الحديث وكانه في مثل هذا قيل ليت العجل يضم نفسه وذلك لان الجريدة على ما ذكره الطيبي في شرح المشكوة هي السعفة التي جردت عنها الخوص والسعفة في الدنيا اغصان النخل تنمو عند غرسه في الارض فضلا عن نموه بعد تجريد الخوص عنها وشقها نصفين كما وقع التصريح بهما في الحديث وانما المذكور في شروح الحديث كالمشكوة للطيبي انهما يسبحان ما داما رطبين لا ما داما ناميين وانما النمو شيء احدثه الناصب لمو تحمله الكذب على الله ورسوله واما ما ذكره من ان بعد اليبس لا يبقى له فائدة فنقول نعم ولهذا وقع في متن الحديث انه يخفف بذلك العذاب ولم يقل المنع عليهم او لبيا الناصب الكودنة والتصرف في دين الله من قبح منه ومن ائمته ومن المصنف قدس سره واما ما ذكره من ان حديث الثوري لم يسند فجوابه ان الدليل في الحقيقة ما رواه المصنف عن الحميدي وورد حديث الثوري تاييدا له ويكفي في التاييد كونه مرسلا وقد عمل الشافعي بمراسيل سعيد بن المسيب والثوري ليس ابعد منه وقال ابن حزم الحنفيون والمالكيون يقولون ان المرسل كالمسند واقوى انتهى فيمكن ان المصنف اورد الحديث الاول حجة على جميع الفقهاء الاربعة وحديث الثوري حجة على اثنين منهما هذا مع ما روي في البخاري والمشكوة ان بريدة ابن الحصيب الصحابي اوصى ان يجعل في قبره جريدتان واما ما ذكره من انا كنا نحسب قبل كمال الاطلاع ان لهم ادلة من رواية الائمة الخ ففيه ما اشرنا اليه سابقا ان لهم من رواية الائمة عليهم السلام المنتهية الى النبي صلى الله عليه وسلم روايات تزيد على ما في صحاح اهل السنة مذكورة باسانيدها في كتب معتبرة منها جامع الكافي لمحمد بن يعقوب الكليني الرازي والتهذيب والاستبصار كلاهما للشيخ ابي جعفر الطوسي طيب الله مشهده وكتاب من لا يحضره الفقيه للشيخ ابن بابويه القمي قدس سره وغير ذلك لكن المصنف قدس سره انما استدل في هذا الكتاب بروايات اهل السنة عليهم لان التمسك بكلام الخصم اوكد في الاحتجاج واقوى في سد باب اللجاج والاعوجاج كما مر مرارا واما ما فعله الناصب من تقسيم الاستدلال ات اصحابنا بروايتهم الى الضعيفة والصحيحة فتقسيم سقيم اذ اسانيد الكل عند غير مستقيمة لكن يحتج بها عليكم لما ذكرنا من التاكيد في الالزام ولو كيف ما بها التاييد **قال** المصنف رفع الله درجته

الفصل الثالث في الزكوة

وفيه مسائل الاولى ذهبت الامامية الى ان الابل اذا زادت على مائة وعشرين ففي كل اربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة وقال ابو حنيفة تستانف الفريضة في كل خمس شاة الى مائة واربعين ففيها حقتان واربع شياه الى مائة وخمس واربعين ففيها حقتان وبنت مخاض الى مائة وخمسين ففيها ثلث حقاق ثم تستانف الفريضة بالغنم ثم بنت مخاض ثم بنت لبون ثم حقة فيكون في كل خمس شاة الى مائة وسبعين فيكون فيها ثلث حقاق واربع شياه فاذا بلغت مائة وخمس وسبعين ففيها ثلث حقاق وبنت مخاض الى مائة وخمس وثمانين فاذا صارت مائة وستا وثمانين ففيها ثلث حقاق وبنت لبون الى خمس وتسعين فاذا صارت مائة وستا وتسعين ففيها اربع حقاق الى مائتين ثم يعمل في كل ما في الخمسين التي بعد المائة وخمسين الى ان ينتهي الى الحقاق فاذا انتهى اليها انتقل الى الغنم ثم بنت مخاض ثم بنت لبون ثم حقة وعلى هذا ابدا وقد خالف في ذلك فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي الصحاح عن انس فاذا زادت على عشرين ومائة ففي كل اربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الابل اذا زادت على مائة وعشرين بواحدة ففيها ثلث بنات لبون حتى يبلغ مائة وثلثين ففيها حقة وبنتا لبون ثم

الحساب على الاربعينات والخمسينات فيجب في كل اربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة ودليله ما روي في السنة المشهورة في كتاب الصدقات انه اذا زادت
الابل على مائة وعشرين عود ما دونها فهذا دليل الشافعي وذهب ابو حنيفة الى الاستيناف كما ذكره ودليله انه كتب في اخر ذلك في كتاب عمرو بن
حزم فما كان اقل من ذلك ففي كل خمس ذود شاة فيعمل ابو حنيفة بالزيادة لانه العمل بالنصين فلا مخالفة للنص انتهى **واقول** كتاب عمرو بن حزم غير
متصل الى صاحب العزم عليه السلام فلا يكون ما فيه حجة قال ابو محمد علي بن حزم الاندلسي صحيفة عمرو بن حزم منقطعة لا تقوم بها حجة وسليمان
بن داود الجزري الذي رواها متفق على تركه وانه لا يحتج به انتهى فلا اعتداد باحتجاج الشافعي ولا ما احتجاج الحنفي ما جرها انه وقال ابن قدامة الحنبلي
في المغني موافقا لنا اعتماد على دليل ابي حنيفة ان في حديث الصدقات الذي كتبه ابو بكر لانس والذي عند ال عمر مثل مذهبنا وهما صحيحان وقد رواه
ابو بكر عن النبي بقوله هذه فريضة الصدقة التي فرضها رسول الله على المسلمين واما كتاب عمرو بن حزم فقد اختلف في صحته واما الاثرم
في سننه مثل مذهبنا والاخذ بذلك اولى لموافقة الاحاديث الصحاح وموافقة القياس فان المال اذا وجب فيه من جنسه لم يجب من غير جنسه كسائر بهيمة
الانعام ولانه مال احتمل المواساة من جنسه فلم يجب من غير جنسه كالبقر والغنم وانما وجب في الابل ابتداء من غير جنسه لانه لا يحتمل المواساة من جنسه فعدلنا
الى غير الجنس ضرورة وقد زال ذلك بزيادة المال وكثرته انتهى **قال** الناصب رفع الله درجته **ب** ذهبت الامامية الى تخيير المالك بين اخراج الحقاق وبنات اللبون
فيما بين فيه نحوها وقال ابو حنيفة يجب الحقاق لا غير وهو مخالف للنقل لان النبي صلى الله عليه وسلم خير بينهما فايجاب احدهما عينا مخالفة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله
اقول عبارة الحديث في كتاب الصدقات هكذا فاذا زادت على عشرين ومائة ففي كل اربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة وهذا يدل على التخيير اذا كان
الحساب بالاربعينات والخمسينات جميعا اما اذا اختص بالخمسينات فلا يكون الا الحقة وابو حنيفة اعتبر الخمسينات فلا يلزم الا الحقاق كما في بيان مذهبه فلما
اوجب احدهما عينا بخلاف الحديث لجواز التخصيص بالحقة في الخمسينات انتهى **واقول** قد مر ان ما في كتاب الصدقات غير مصدق به وقال الطيبي في
شرح المشكوة احتجوا اي الحنفية بما روي عن عاصم بن ضمرة عن علي في حديث الصدقة فاذا زادت الابل على عشرين ومائة يرد الفرائض الى اولها وبما
روي انه صلوات الله عليه كتب كتابا الى عمرو بن حزم في الصدقات والديات وغيرها وذكر فيه ان الابل اذا زادت على العشرين ومائة استونفت الفريضة
ولا ايراد لان حديث انس فانه متفق على صحته انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته **ج** ذهبت الامامية الى وجوب الاداء مع حولان الحول وقال ابو حنيفة
لا يجب الا بالمطالبة ولا مطالبة عنده في الاموال الباطنة وقد خالف في ذلك قول السنة واتوا الزكوة انتهى **واقول** ان الناصب لم يذكر هذا الفصل
لعجزه عن الجواب والله اعلم بالصواب **قال** المصنف رفع الله درجته **د** ذهبت الامامية الى انه لا يجب عن المريض شراء صحيحة وقال مالك يجب وقد خالف
في ذلك قول رسول الله صلى الله عليه وسلم اياكم وكرائم اموالكم فانه نهاه عن اخذ الكريمة مع وجودها فالنهي عن اخذ صحيحة مع عدمها اولى انتهى **وقال** الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي ان المصدق لا ياخذ مريضة ولا معيبة الا اذا كان كلها مراضا او معيبة فان صح ما نقل عن مالك فغرضه ما يكون مخصوصا
بشراء الصحيح والمراد ان الامر لا يحتاج الى الشراء لا يشتري صاحب المال المريضة فلا مخالفة للنقل لان تمام الحديث خذوا من حواشي اموالهم اي من اوساطها
انتهى **واقول** على تقدير تسليم صحة ما نقل عن مالك لا مجال الحمل العبارة المنقولة على ما تكلفه وبتقدير الاعتراض مسلم واولى من الجواب بما
يدل على قصور الناصب ثم ان تفسير الحواشي بالاوساط لا يصدر عن حشو حشوي يدور على الحواشي والاطراف فضلا عن الاوساط فافهم **قال**
المصنف رفع الله درجته **هـ** ذهبت الامامية الى ان الزكوة يجب في العين وقال الشافعي يجب في الذمة وقد خالف نص النبي صلى الله عليه وسلم حيث قال فاذا بلغت خمسا ففيها شاة
الى قوله فاذا بلغت ستا وعشرين ففيها بنت مخاض وفي البقر اذا بلغت ثلثين ففيها تبيع وتبيعة وفي الغنم اذا بلغت اربعين ففيها شاة انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب الزكوة على الفور ويعصي بالتاخير بعد التمكن ويضمن ان تلف بعده واذا باع مال الزكوة او رهن
بعد الوجوب وقبل الاخراج بطل في قدر الزكوة لان المستحق شريك فيه وان جاز الاخراج من موضع اخر فالزكوة وان كانت واجبة في الذمة ولهذا يصح
الاخراج من موضع اخر لكن له تعلق بالعين لثبوت شركة المستحق والظرفية المستفادة من الحديث انما هو حيث قال فاذا بلغت خمسا ففيها شاة
لهذا التعلق لا لكونه متعلقا بالعين مطلقا انتهى **واقول** ان ما ذكره الناصب في تقرير مذهب امامه الشافعي وتطبيق النص عليه تكلف بل تعسف
ظاهر مع ما فيه من شائبة الجمع بين النقيضين لان شركة المستحق كما ذكره تقتضي كون الزكوة في العين وجواز الاخراج من موضع اخر تقتضي كونها في الذمة
فيكون امر واحد متعلقا بالعين من حيث استحقاق الشركة وكونها متعلقا بالذمة من حيث جواز الاخراج من موضع اخر لا فانتقل الكلام
الى الجهتين والحيثيتين ونقول ان الحيثيتان متنافيتان لا يجوز اجتماعهما فلا مخلص الا بان يقال ان جواز الاخراج من موضع اخر من جهة ان ١
الشارع مالك المالك فكانه قال له الشارع انه يجب الزكوة في عين مالك لكن جوزنا لك الاخراج من غيره فانا بك وبهذا يندفع ما ذكره ابن حزم
في هذا المقام من كتابه المحلى حيث قال لا خلاف بين الامة من زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم الى زمننا هذا ان من وجبت عليه زكوة بر او شعير او تمر او فضة او ذهب
او ابل او بقر او غنم فاعطى زكوته الواجبة من غير تلك الابل ومن غير تلك البقر ومن غير تلك الغنم فانه لا يمنع ولا يكره له ذلك بل
سواء اعطى من تلك العين او مما عنده من غيرها او مما يشتري او مما يوهب له او مما يستقرض فصح يقينا ان الزكوة في الذمة لا في العين اذ لو كانت في العين لم
يجز له البتة ان يعطي من غيرها ولوجب منعه من ذلك كما يمنع من له شريك في شيء من كل ذلك ان يعطي شريكه من غير العين التي هم فيها شركاء الا برضاهما
على حكم البيع ايضا فلو كانت الزكوة في عين المال لكان لا تخلو من احد وجهين لا ثالث لهما اما ان يكون في كل جزء من اجزاء ذلك المال او يكون في شيء منه بعينه

النقد من الابل ابن اللبن الى العشرين مؤنثه واحدها الماخض لفظها والكبير اذا زادت المثل النقد الى النقد ابل عوامل الى حين اي اذا احضرنا القليل مع القليل صار كثيرا

اي لو كان كل النصاب مريضا لم يكلف شراء الصحيحة وللحق الزكوة ببعضها اذا اعطى المريض كان من المريض يجزون ولو بانهم ما رهنها الحق الا ان يتطوع

اي زكوة المال دون زكوة الفطر فانها متعلق بالذمة اتفاقا

ان تمكن من الجبا الى مستحقها فلم يفعل فتلف لزمه ان تلف لزمه ان تمكن من لعبا الى الحاكم او الامام

فلو كان في كل جزء منه يحرم عليه ان يبيع منه راسًا او جبتة فما فوقها لان اهل الصدقات في ذلك الجزء شركاء ويحرم عليه ان ياكل منها شيئا لما ذكرناه
هذا باطل بالاختلاف وللزومه ايضا ان لا يخرج الشاة الا بقيمة مصححة بما بقي كما يفعل في المشتركات ولا بد وان كانت الزكوة في شيء منه بغير عينه فهذا باطل
وكان يلزم ايضا مثل ذلك سواء لانه كان لا يدري لعله يبيع وياكل الذي هو حق اهل الصدقة انتهى وقد يستدل على كون الزكوة في الذمة بانتفا
تبعية النماء لها والعدد استقرار ملك المساكين فيه لما كان للمالك العدول من مستحق الى اخر وقد يستدل على تعلقها بالعين بالاجماع على جواز
تتبع الساعي العين لو باعها المكلف قبل اداء حق الزكوة فلو تمحض التعلق بالذمة امتنع وقيل يحتمل ان يفرق تعلق الزكوة في نصب الابل الخمس بالذمة
لان الواجب شاة ليست من جنس المال ويجاب بان الواجب عين المال قيمة الشاة وللاصحاب هنا تتمة تحقيق وتدقيق مذكورة في كتبهم فليطالع
ثمة **قال** المصنف رفع الله درجته **و** ذهبت الامامية الى ان من غيّر ماله وبعضه حتى لا يؤخذ منه الزكوة اخذت منه الصدقة لا غير وقال مالك
واحمد يؤخذ منه الزكوة ويؤخذ نصف ماله وقد خالف في ذلك قول النبي ص ليس في المال حق سوى الزكوة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول
اخذ نصف المال بناء على تجويز التعزير بالمال حيث حتال في دفع الزكوة عن ماله والحديث اشارة الى بيان حق الزكوة في المال فلا مخالفة انتهى
واقول نقل شمس الدين القهستاني في شرح مختصر الوقاية ان التعزير بالمال كان منسوخا حيث قال وعن ابي يوسف انه يجوز التعزير باخذ المال
الا انه يرد الى صاحبه اذا تاب ولا يصرف الى ما يرى الامام وفي مشكل الاثار ان اخذ المال صار منسوخا انتهى ثم الظاهر من يفعل هذا التغيير انما يفعله
قبل حلول الحول ولو بايام معدودة فكان تصرفا في خالص ماله فلا يستحق التعزير فبناء كلام مالك واحمد هيهنا على تجويز ذلك كالبناء على الهواء او
الرقم على الماء **قال** المصنف رفع الله درجته **ز** ذهبت الامامية الى ان الزكوة لا يجب على الطفل والمجنون وقال الشافعي يجب وقد خالف في ذلك قول النبي
رفع القلم عن ثلث عن الصبي حتى يبلغ وعن النائم حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يفيق انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه
يجب الزكوة في مال الصبي والمجنون ويجب على الولي الاخراج فان لم يخرج وجب عليهما الاخراج بعد البلوغ والافاقة والدليل ما روى الترمذي عن ابيه عن
جده عن النبي ص من ولي يتيما له مال فليتجر فيه ولا يتركه حتى تاكله الصدقة وهذا يدل على وجوب الزكوة في مال الصبي والمجنون ناقص بالعرض فاذا وجب في النقصان
الذاتي فلان يجب في النقصان العرضي يكون من باب الاولى ولان الزكوة غرامة مالية فيعتبر بسائر المؤن كنفقة الزوجات وضمان المتلفات كالعشر والخراج هذا
دليل المسئلة واما الاستدلال بالحديث فلا يتم حجة علينا لانا لا نطالب الطفل بالاداء ولا المجنون فالقلم مرفوع عنهما انتهى **واقول** لو سلم صحة
ما استدل به من رواية الترمذي فالمراد من الصدقة المذكورة فيها النفقة الواجبة ايصالها الى الصبي قال الراغب الصدقة في الاصل يقال للمتطوع
والزكوة للواجب وقد يسمى الواجب صدقة اذا تحرى صاحبه الصدق في فعله انتهى ولو لا ان المراد في الحديث هذا المعنى لكان الظاهر ان يقال حتى ياكله الصدقة
والنفقة لا يستكمل المال وافناءه الى نفقة الصبي واو لى اظهر كما لا يخفى واما ما ذكره من ان الزكوة غرامة مالية ففيه غرامة وملامة لا يخفى وكذا الكلام
في قياسها بسائر المؤن فتامل واما ما ذكره في دفع استدلال المصنف بالحديث بقوله لا نا لا نطالب الطفل بالاداء فاقول في جوابه ان التكليف لا يستلزم
الطلب على وجه الخطاب الشفاهي كما يفهم من كلام الناصب حتى يرتفع التكليف بمجرد الطلب على هذا الوجه من الولي دون الصبي ولو صح ذلك لزم ان لا
يكون الطلب من وكيل شخص طلبا من الموكل وبطلانه ظاهر واجاب ابن حزم اخر وهو انه ليس في سقوط القلم سقوط حقوق الاموال وانما فيه سقوط
الملامة وسقوط فرايض الابدان انتهى فتامل فيه **قال** المصنف رفع الله درجته **ح** ذهبت الامامية الى ان الفضة انما يجب فيها الزكوة اذا بلغت صافية
مائتي درهم وقال ابو حنيفة لو كانت مغشوشة باقل من النصف وجبت فلو كان عليه دين مائتا درهم خالصة فاعطى مائتين من المغشوشة باقل
من النصف ولو يجب براءة ذمته وقد خالف في ذلك النص وهو قوله ع على اليد ما اخذت حتى تؤدي وانما اخذ دراهم خالصة فكيف يجزي عنها
المغشوشة بادون من النصف وقال ع ليس فيما دون خمس اواق من الورق صدقة والمغشوش ليس ورقا انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول
مذهب ابي حنيفة انه اذا كان الغالب على الورق الفضة فهو في حكم الفضة واذا كان الغالب الغش فهو في حكم العروض يعتبر قيمتها ان يبلغ نصابا لان الدراهم
لا تخلو عن قليل غش لانها لا ينطبع الا به وتخلو عن الكثير فجعلنا الغلبة فاصلة وهو ان يزيد على النصف اعتبارا للحقيقة فالذي عليه الفضة
الخالصة اذا ادى عنها المغشوشة يصدق عليه انه ادى الفضة ولا يكون الفضة الا مغشوشة فالمغشوشة يؤدي بالمغشوشة فهو ادى ما عليه
فلا مخالفة للنص انتهى **واقول** ما لفقه الناصب من المقدمات الواهية اشبه بكلام المبرسم المبهوت واوهن من نسج العنكبوت وهل هذا الا مثل
ان يقول اذا كان الغالب في السفوف المتخذ من السكر والحشيش هو السكر فهو في حكم السكر وان كان بالعكس فبالعكس وحاصل ان صدق الفضة على المغشوش
الذي غلب عليه الفضة ثم وكذا ما فرع من صدق اداء الفضة على اداء ما فيه غش وكذا المقدمة القائلة ان الفضة لا يكون الا مغشوشة وكذا دعوى امتناع
خلو الفضة عن الغش وما فرع عليها بقوله فالذي يجب عليه وكان هذه المقدمات مما لفقها ابو حنيفة الذي كان في اضحاك الناس ومزاحه مع الغاء
بالقياس **قال** المصنف رفع الله درجته **ط** ذهبت الامامية الى ان الزيوف لا يجزي عن الخالصة وقال ابو حنيفة يجزي وقد خالف قوله ع في الرقة
ربع العشر انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول قد مر من مذهب ابي حنيفة ان الفضة عنده لا تخلو عن الغش فالزيف عنده في حكم الخالصة انتهى **و**
اقول قد مر منا بيان ان مذهب ابي حنيفة في الزيف مغشوش فيجب الحد عند اهل الحق الخالص **قال** المصنف رفع الله درجته **ى** ذهبت
الامامية الى انه ليس في الزائد على المائتين شيء حتى يبلغ اربعين ففيها درهم وقال ابو حنيفة ما زاد عن المائتين يجب ربع العشر وان قل وقد خالف
قوله في حكم النجاسة وهي ان كان الغالب

وقال المصنف بعد نقل حديث منسوخ في جواز التعزير بالمال ولو سلم ثبوته فهو منسوخ قال الشيخ في ابتداء الاسلام كانت العقوبات في المال ثم نسخ انتهى ١٢

وقال

ذلك قول رسول الله هاتوا صدقة الرقة من كل اربعين درهما درهما انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان نصاب الفضة
مائتا درهم وزنا وفيه خمسة دراهم وما زاد فبحسابه قل او كثر ومذهب ابي حنيفة ان لا شيء في الزيادة حتى يبلغ اربعين فيكون فيها درهم ثم في كل
اربعين درهما درهم والعجب انه موافق لمذهب ابي حنيفة ثم يعترض عليه واما دليل الشافعي فالمقولة في حديث علي وما زاد على المائتين فبحسابه
لان الزكوة وجبت شكرا لنعمة المال واشتراط النصاب في الابتداء ليتحقق الغنى وبعد النصاب في السوائم تحرزا عن التشقيص انتهى **واقول**
المذهب الذي نسبه المصنف الى ابي حنيفة ثم اعترض عليه لا يوافق مذهب المصنف كما لا يخفى وانما يوافق المذهب الذي فرى الناصب في نسبته اليه فلا عجب
بل العجب ان الناصب الشقي يزعم كل ما رآه في شيء من كتب الحنفية انه فتوى ابي حنيفة ولم يعلم ان اكثر ما ذكر فيها هو المعنى به المتاخرين من اصحابه
واما ما ذكره من دليل الشافعي ففيه ولا ان الحديث الموضوع على علي قد اختصره الناصب عن اصل ما رووه في كتبهم وهو انه روى في جامع
الاصول عن علي عن النبي انه قال هاتوا ربع العشر من كل اربعين درهما درهم وليس عليكم شيء حتى يتم مائتين واذا كانت مائتي درهم ففيها
خمسة دراهم فما زاد فبحساب ذلك ولا دلالة فيه على ما قصده لان ما زاد على المائتين بحساب المائتين في كل اربعين درهم وليس في الناقص عنها
شيء اذ لا يبلغ اربعين فهو حجة لنا وثانيا ان ما ذكره من الوجه الاستحساني معارض مدفوع بان الشارع العفو في الابتداء فكان له العفو بعد النصاب
والله الموفق للصواب **قال** المصنف رفع الله درجته **يا** ذهبت الامامية الى انه لا يجب الزكوة في الخيل وقال ابو حنيفة يجب وقد خالف في ذلك قول رسول الله
عفوت عن الخيل والرقيق انتهى **و قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يجب الزكوة في الخيل والرقيق وغيرهما الا اذا اخذ للتجارة بشروطها
ودليله ما روى النسائي في صحيحه عن علي انه قال قال رسول الله قد عفوت عن الخيل والرقيق فهاتوا صدقة الرقة من كل اربعين درهما درهم
ومذهب ابي حنيفة ان الخيل اذا كانت سائمة ذكورا واناثا فصاحبها بالخيار ان شاء اعطى عن كل فرس دينارا وان شاء قومها واعطى من كل
مائتي درهم خمسة دراهم وذهب ابو يوسف ومحمد الى ان لا زكوة في الخيل ودليلهما ما ورد في الحديث انه قال ليس على المسلم في عبده ولا فرسه
صدقة ودليل ابي حنيفة قوله في كل فرس سائمة دينار او عشرة دراهم وتاويل ما رووه فرس الغازي وهو المنقول عن زيد بن ثابت والتخيير بين
الدينار والتقويم ماثور عن عمر فلا مخالفة للنص حيث عمل بالحديث انتهى **واقول** ما ذكره الناصب دليلا لابي حنيفة ليس بحديث ولا اثر ولم نره
في شيء من الكتب المعتبرة المتداولة بين الجمهور وانما هو كلام مشتمل على مذهب ابي حنيفة جعله الناصب دليلا عليه وفساده اظهر من ان يخفى
ولعله جمع فيما ذكره بين حديث النبي وما روي من فعل عمر ثم جعل مضمونهما حديثا واحدا كالشعر بآخر كلامه او غيره سواء كلام عمر مع كلام
النبي في الحجية ويوضح ذلك ان ما روي في هذا المعنى عن النبي هو ما رواه ابن قدامة الحنبلي في كتاب المغني عن جابر انه قال في الخيل السائمة
في كل فرس دينار انتهى وليس فيه ذكر عشرة دراهم والذي فيه ذكرهما انما هو حديث عمر كما ذكره ابن قدامة حيث قال وروي عن عمر انه كان
ياخذ من الرأس عشرة ومن الفرس عشرة ومن البرذون خمسة ثم اجاب عن الاول بانه يرويه غورك السعدي وهو ضعيف وعن الثاني بان عمر انما
اخذ منهم شيئا تبرعوا به وسالوه اخذه وعوضهم عنه برزق عبيدهم وروى احمد باسناده عن حارثة قال جاء ناس من اهل الشام الى عمر رضه عنه فقالوا
انا اصبنا مالا وخيلا ورقيقا نحب ان يكون لنا فيها زكوة وطهور قال ما فعل صاحباي قبلي فافعله فاستشار اصحاب النبي وفيهم علي فقال علي هو حسن
ان لم يكن جزية يؤخذون بها من بعدك قال احمد فكان عمر ياخذها منهم ثم يرزق عبيدهم فصار حديث عمر حجة عليهم من وجوه احدها قوله ما فعله
صاحباي من قبل يعني النبي وابا بكر ولو كان واجبا لما تركا فعله الثاني ان عمر امتنع من اخذها ولا يجوز له ان يمتنع من الواجب الثالث قول علي هو
حسن ان لم يكن جزية ياخذون بها من بعدك فسماه جزية ان اخذوا بها وجعل حسنه مشروطا بعدم اخذهم فدل على ان اخذهم بذلك غير جائز الرابع
استشارة عمر اصحابه في اخذه ولو كان واجبا لما احتاج الى الاستشارة الخامس انه لم يشر عليه باخذه سوى علي وهو عنه بهذا الشرط الذي ذكره ولو كان واجبا
لاشاروا به السادس ان عمر عوضهم عنه رزق عبيدهم والزكوة لا يؤخذ عنها عوض ولا يصح قياسها على النعم لانها يكمل نماءها وينتفع بدرها
ولحمها ويضحى بجنسها ويكون هديا وفدية عن محظورات الاحرام ويجب الزكوة في عينها ويعتبر كمال نصابها ولا يعتبر قيمتها والخيل بخلاف ذلك
انتهى وقال ابن حزم قد استدل على ما ذهب اليه ابو حنيفة بقول الله تعالى خذ من اموالهم صدقة والخيل اموال وبما رواه ابو هريرة عن النبي من ان الخيل
لرجل اجر ولرجل ستر وذكر الحديث وفيه ورجل ربطها تغنيا وتعففا ولم ينس حق الله في رقابها فهي له ستر ثم قال ابن حزم في ردهما ان هذا مما موه
به الحنفيون من الاحتجاج بالقرآن والسنة وفعل الصحابة وهم مخالفون لكل ذلك اما الآية فليس فيها ان في كل صنف من اصناف الاموال صدقة وانما
فيها خذ من اموالهم صدقة فلو لم يرد الا هذا النص وحده لكفى في الدلالة على نفي الاخذ من الجميع ثم لو كان في الآية ان في كل صنف من اصناف الاموال
صدقة وليس ذلك فيها لا بنص ولا بدليل لما كانت لهم فيها حجة لانه ليس فيها مقدار المال الماخوذ ولا مقدار المال الماخوذ منه ولا متى تؤخذ تلك
الصدقة ومثل هذا لا يجوز العمل فيه بقول احد دون رسول الله المامور بالبيان قال تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم اما الحديث فليس فيه الا ان
لله تعالى حقا في رقابها وظهورها غير معين ولا مبين المقدار ولا مدخل للزكوة في ظهور الخيل باجماع منا ومنهم فصح ان هذا الحق انما هو على ظاهر
الحديث وهو حمل على ما طابت به نفسه منها في سبيل الله تعالى وعارية لظهورها للمضطر واما فعل عمر وعثمان فقد خالفوهما وذلك ان قول ابي حنيفة انه
لا زكوة في الخيل الذكور وان كثرت وبلغت الف فرس فان كانت اناثا او اناثا وذكورا سائمة غير معلوفة تجب فيها الزكوة وصفة تلك الزكوة ان

صاحب الخيل مخيران شاء اعطى عن كل فرس منها دينارا او عشرة دراهم وان شاء قومها فاعطى من كل مائتي درهم عشرة دراهم وهذا خلاف فعل
عمر رضي الله عنه فقد خالفوا عمر في اخذ الزكوة من الرقيق عشرة دراهم من كل راس فكيف يجوز لذي عقل ودين ان يجعل بعض فعل عمر حجة وبعضه غير
حجة انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه لا يضم الذهب الى الفضة ولو نقص كل منهما عن النصاب وقال ابو حنيفة ومالك
يضم وقد خالفا في ذلك قول رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس فيما دون خمس اواق من الورق صدقة وليس فيما دون عشرين مثقالا من الذهب صدقة انتهى .
وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يكمل الورق بالذهب وبالعكس لان نصاب كل نوع فرض على حدة فلا يكمل الناقص من النوعين
بالاخر ومذهب ابي حنيفة انه ليس في الفضة فيما دون مائتي درهم صدقة لقوله عليه السلام ليس فيما دون خمس اواق صدقة والاوقية اربعون درهما وكذا في
الذهب ليس فيما دون عشرين مثقالا من ذهب صدقة فاذا كانت عشرين ففيها نصف مثقال للحديث هذا ما ذكره عن ابي حنيفة ومالك كما
وايناه في كتبهم انتهى **واقول** نسبة القول المذكور الى ابي حنيفة ومالك قد وقع عن ابن حزم ايضا في كتاب المحلى غاية الامر انه قال ان هذا قول ابي حنيفة
الاول ثم رجع ونحن نذكر عبارته في تفريع مذهبهما مع ما اورده عليهما ونفيد اولياء الناصب بان اسلافهم قد خربوا ابوابهم بايديهم فانه قوي
في الزامهم واشد في ارغامهم قال ابن حزم واما الجمع بين الفضة والذهب فان مالكا وابا يوسف ومحمد بن الحسن قالوا من كان معه من الدنانير و
الدراهم ما اذا حسبها على ان كل دينار بازاء عشرة دراهم فاجتمع من ذلك عشرون دينارا او مائتا درهم زكى الجميع زكوة واحدة مثل ان يكون
له دينار ومائة وتسعون درهما او عشرة دراهم وتسعة عشر دينارا او عشرة دنانير او الدراهم او رخصها وهو قول ابي حنيفة الاول ثم رجع فقال
يجمع بينهما بالقيمة فاذا بلغ قيمة ما عنده منهما جميعا عشرين دينارا او مائتي درهم فعليه فيها الزكوة والا فلا فيرى على من له دينار واحد يساوي
لغلاء الذهب مائتي درهم غير درهم وعنده درهم واحد ان الزكوة واجبة عليه ولم ير على من عنده تسعة عشر دينارا ومائتا درهم غير درهم لا يساوي
لرخصها وغلاء الذهب دينارا الزكوة وقال ابن ابي ليلى وشريك والحسن بن حي والشافعي وابو سليمان لا يضم ذهب الى ورق اصلا لا بقيمة ولا على الاجزاء
من عنده مائتا درهم غير حبة وعشرون دينارا غير حبة فلا زكوة عليه فيهما فان كمل احدهما نصابا زكاه ولم يزك الاخر واحتج من رأى الجمع بينهما بانهما
اثمان الاشياء فتوقف خوابه ان الفلوس قد تكون اثمانا ايضا فزكوها على هذا الرأي الفاسد لان الاشياء كلها قد تباع بعضها ببعض فتكون اثمانا فزكوا
العروض بهذه العلة وايضا فقولكم انهما لما كانا اثمانا للاشياء وجب ضمهما في بعض الزكوة فهذه علة لم يصححها قرآن ولا سنة ولا رواية فاسدة ولا
اجماع ولا قول صاحب ولا قياس يعقل ولا رأي سديد بل هي دعوى في غاية الفساد وايضا فاذا صححوها فاجمعوا بين الابل والبقر في الزكوة لانها تؤكل
وتشرب البانها ويجزي كل منهما عن سبعة في الهدي ثم واجمعوا بينهما وبين الغنم في الزكوة لانها كلها يجوز في الاضاحي ويجب فيها الزكوة فان قيل
النص فرق بينها قلنا والنص فرق بين الفضة والذهب في الزكوة ولا يخلو الفضة والذهب من ان يكونا جنسا واحدا او جنسين فان كانا جنسا واحدا
فحرم بيع احدهما بالاخر متفاضلا وان كانا جنسين فالجمع بين الجنسين لا يجوز الا بنص وارد في ذلك ويلزمهم الجمع بين التمر والزبيب في الزكوة وهم
لا يقولون به مع انهما قوتان حلوان فظهر فساد هذا القول بيقين ايضا فيلزم من رأى الجمع بينهما بالقيمة ان يزكي بعض الاوقات دينارا او درهما
فقد شاهدنا الدينار يبلغ بالاندلس ازيد من مائتي درهم وهذا باطل شنيع جدا ويلزم من رأى الجمع بينهما بتكامل الاجزاء انه اذا كان الذهب
رخيصا او غاليا فانه يخرج الذهب عن الذهب والفضة بالقيمة ويخرج الفضة عن الذهب والفضة بالقيمة وهذا ضد ما جمع به بينهما فمرة راعى
القيمة لا الاجزاء ومرة راعى الاجزاء لا القيمة في زكوة واحدة وهذا خطأ بيقين ولا فرق بين هذا القول وبين من قال بل الجمع الذهب مع الفضة بالقيمة
واخرج عنهما احدهما بمراعاة الاجزاء وكلاهما تحكم بالباطل فيلزمهم اذا اجتمع لذهب وفضة يجب فيهما عنده الزكوة وكان الدينار قيمته اكثر من
عشرة دراهم فانه ان اخرج ذهبا عن كليهما فانه يخرج ربع دينار واقل عن زكوة عشرين دينارا وهذا باطل عندهم وان اخرج دراهم عن كليهما و كان
الدينار لا يساوي الا اقل من عشرة دراهم وجب ان يخرج اكثر من عشرة دراهم عن مائتي درهم وهذا باطل باجماع فان قالوا انكم تجمعون بين
الضأن والماعز في الزكوة وهما نوعان مختلفان قلنا نعم لان الزكوة فيهما جاءت باسم يجمعهما وهو لفظ الغنم والشاة ولم يأت الزكوة في الذهب
والفضة بلفظ يجمعهما ولو لم يأت الزكوة في الضأن الا باسم الضأن ولا في الماعز الا باسم الماعز لما جمعنا بينهما وهم يجمعون على ان الذهب غير الفضة
وانه يجوز بيع درهم من احدهما بما شئت من الاخر وان احدهما حلال للنساء والرجال والاخر حلال للنساء حرام على الرجال وهم مقرون ان الزكوة
لا يجب في اقل من مائتي درهم ولا في اقل من عشرين دينارا ثم يوجبون في عشرة دنانير ومائة دراهم وهذا تناقض لا خفاء به وهذا وجدنا
في انه يحل الجمع بينهما في الزكوة هو قول رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس فيما دون خمس اواق من الورق صدقة فكان من جمع بين الذهب والفضة قد اوجب الزكوة
في اقل من خمس اواق فيخ هذا خلاف مجرد لامر رسول الله صلى الله عليه وسلم وشرع لم يأذن الله تعالى به وهم يصححون الخبر في اسقاط الزكوة في اقل من عشرين دينارا
ثم يوجبونها في اقل وهذا عظيم جدا وقد صح عن علي وعمرو بن عمر اسقاط الزكوة في اقل من مائتي درهم ولا مخالف لهم من الصحابة رضي الله عنهم واما
اخراج الذهب عن الورق والورق عن الذهب فان مالكا وابا حنيفة اجازاه ومنع منه الشافعي وابو سليمان وبه ناخذ لان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال
في الرقة ربع العشر وفي مائتي درهم خمسة دراهم فمن اخرج غير ما امر رسول الله صلى الله عليه وسلم باخراجه فقد تعدى حدود الله ومن يطع الرسول فقد
اطاع الله ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه ولم يأت بما امر فلم يزد واما الذهب فلا متكلها بجمعه على ان من اخرج في زكوة الذهب فقد ادى

ما عليه

ما عليه واتفق ما امر به رسول الله ص واختلفوا فيمن اخرج فضة عن ذهب او عرضا عن احدهما او غير ما جاء به النص فيما عداهما فلا يجوز ان ينسب

الى رسول الله ص حكما بغير نص ولا اجماع وبالله تعالى التوفيق انتهى **قال** المص رفع الله درجته **يج** ذهبت الامامية الى اعتبار الحول في جميع النصاب

وقال ابو حنيفة يكفي وجوده في طرفيه فلو ملك اربعين شاة سائمة ثم هلكت الا واحدة ثم مضى عليها احد عشر شهرا الا لحظة ثم ملك تمام النصاب

اخرج زكوة الكل وقد خالف في ذلك قول النبي ص لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول وهذا لم يحل عليه الحول بل على بعضه انتهى **وقال** الناصب

خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان شرط وجوب الزكوة استمرار الملك جميع الحول فلو زال ولو لحظة انقطع الحول واستأنف ان عاد ولو بالرد

بالعيب او الاقالة او نحوهما ودليله الحديث ومذهب ابي حنيفة انه لا بد من الحول لانه لا بد من مدة يتحقق فيها النماء وقدرها الشرع بالحول لقوله ع

لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول ولانه الممكن من الاستنماء لاشتماله على الفصول المختلفة والغالب تفاوت الاسعار فيها فادير الحكم عليه هكذا

في الهداية ويفهم من الدليل ان ما نسب الى ابي حنيفة افتراء انتهى **واقول** لو سلم دلالة ما في الهداية على ما فهمه لكن صريح عبارة الوقاية ومنطوقه

يدل على ان ما نسبه المص الى ابي حنيفة حق وصدق حيث قال مصنف الوقاية ونقصان النصاب في الحول هدر هذا عند ابي حنيفة وقال شارحه

اي لو كان في اول الحول عشرون دينارا ثم نقص في اثناء الحول ثم تم في اخر الحول يجب الزكوة انتهى فعلم ان ما في الهداية مسوق على طبق المفتي

به فيما بينهم من مذهب صاحبيه او مبني على المسامحة في كون النصاب في الحول بان اخذ اعم من ان يكون عينه او بدله فتدبر **قال** المص رفع الله درجته

يد ذهبت الامامية الى انه لا زكوة في الحلي محرما كان او محللا وقال ابو حنيفة والشافعي فيها الزكوة وقد خالفا بذلك قول النبي ص لا زكوة في

الحلي انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا زكوة في الحلي المباح ويجب في المحظور والمكنوز ولو اتخذ سوارا ولم يقصد استعماله

مباحا ولا محظورا او لا كنزا فلا زكوة هذا مذهب الشافعي ومن العجب انه افترى على الشافعي ثم الحكم بمخالفة الحديث الذي هو دليل الشافعي

في عين تلك المسئلة وهذا داخل في وعيد قوله ص اذا لم تستحي فاصنع ما شئت ومذهب ابي حنيفة انه في تبر الذهب والفضة وحليهما واوانيهما

الزكوة ودليله ان السبب مال نام والنماء موجود وهو الاعداد للتجارة مطلقة وكانه لم يصح عنده الحديث فلا مخالفة حيث لم يصح انتهى **واقول**

تثنية الضمير في قوله فيها تحريف من الناصب الخائن الذي قد ثبت خيانته وتحريفه مرارا وسهو من قلم الناسخ وينبغي ان يكون بدله

فيه فيكون المعنى انهما خالفا في الحلي في الجملة اما ابو حنيفة ففي القسمين واما الشافعي ففي المحظور ومما يناسب ذكره في هذا المقام ان مالكا قد ذكر

اباحنيفة في بعض حكايات هذه المسئلة وقال الحلي ان كان لامرأة تلبسه او تكريه او كان لرجل يعده لنسائه فلا زكوة في شيء منه ان كان لرجل

يعده لنفسه عدة ففيه الزكوة ولا زكوة على الرجل في حلية السيف والمنطقة والمصحف والخاتم كذا نقله عنه ابن حزم ثم اورد عليه ان ما ذكره

تقسيم غير صحيح وما علمنا ذلك التقسيم عن احد قبله ولا يقوم على صحته حجة من قران ولا سنة ولا اجماع ولا قول صاحب ولا قياس ولا راي

له وجه والعجب انهم احتجوا في ذلك بان الزكوة انما سقطت عن الحلي المتخذ للنساء لانه مباح لهن وكذلك عن المنطقة والسيف وحلية المصحف

والخاتم للرجال فكان هذا الاحتجاج عجبا لقد علم كل مسلم ان الدنانير والدراهم ونقار الذهب والفضة مباح اتخاذ كل ذلك للرجال والنساء فينبغي

على هذا ان يسقط الزكوة عن كل ذلك ان كانت هذه العلة صحيحة ويلزم على هذه العلة ان من اتخذ ما لا زكوة فيه مما لم يبح له اتخاذه ان يكون

فيه الزكوة عقوبة له كما اسقط الزكوة عما فيه الزكوة من الذهب والفضة اذا اتخذ منه حلي مباح اتخاذه فان قالوا انه اشبه متاع البيت

الذي لا زكوة فيه من الثياب ونحوها قلنا لهم فاسقطوا بهذه العلة نفسها ان صححتموها الزكوة عن الابل المتخذة للركوب والسير والحمل

والطحن وعن البقر المتخذة للحرث وقبل كل شيء وبعده فمع فساد هذه العلة وتناقضها من اين قلتم بها ومن اين صح لكم ان ما ابيح اتخاذه

من الحلي يسقط عنه الزكوة وما هو الا قولكم جعلتموه حجة لقولكم ولا مزيد ثم اين وجدتم اباحة اتخاذ المنطقة المحلاة بالفضة والمصحف

المحلى بالفضة للرجال دون السرج واللجام والمهاميز المحلاة بالفضة والمصحف فان ادعوا في ذلك رواية عن السلف باصح طريق من

طريق البخاري محمد بن اسمعيل في تاريخه عن عبد الله بن محمد المسندي عن سفين عن اسمعيل بن محمد بن سعد بن ابي وقاص عن عمه

مصعب بن سعد قال رايت على سعد بن ابي وقاص وطلحة بن عبيد الله خواتيم ذهب وصح ايضا عن البراء بن عازب فاسقطوا بهذه الزكوة

عن خواتيم الذهب للرجال وقيسوا حلية السرج واللجام والدرع والبيضة على المنطقة والسيف والا فلا النصوص تبعتم ولا القياس استعملتم

فسقط هذا القول بيقين واما الشافعي فانه علل ذلك بالنماء فاسقط الزكوة عن الحلي وعن الابل والبقر والغنم غير السائمة وهذا تعليل فاسد لانه لم يات

به قران ولا سنة ولا اجماع ولا نظر صحيح وقد علمنا ان الثمار والخضر تنمى وهو لا يرى الزكوة فيها وكذا الابل وعجل البقر تنمى وهو لا يرى الزكوة فيها

والحلي تنمى كراءه وقيمته وهو لا يرى الزكوة فيه واما ابو حنيفة فاوجب الزكوة في الحلي واسقط الزكوة عن المستعملة من الابل والبقر والغنم وهذا تناقض

واحتج له بعض مقلديه بان الذهب والفضة قبل ان يتخذ حليا كانت فيه الزكوة ثم قالت طائفة قد سقط عنها حق الزكوة وقال اخرون لم يسقط

فوجب ان لا يسقط ما اجمعوا عليه باختلاف فقلنا هذه حجة صحيحة الا انها لازمة لكم في غير السوائم لاتفاق الكل على وجوب الزكوة فيها قبل ان

تعلف فلما علفت اختلفوا في سقوط الزكوة وتماديها فوجب ان لا يسقط ما اجمعوا عليه باختلاف وقال هذا القائل وجدنا المعلوفة ينفق عليها

ويلحق منها ووجدنا السوائم ياخذ منها ولا ينفق عليها والحلي ياخذ منه كراءه وينتفع به ولا ينفق عليه فكان اشبه بالسوائم منه بالمعلوفة فقيل له والسائمة

ايضا ينفق عليها اجر الراعي وهذه كلها اموال يتكلم في الدين بالضلال انتهى كلامه وقد علم مما قررنا ضعف ما استدل به الناصب لابي حنيفة واما ما ذكره
بقوله كانه لم يصح عنده الحديث فقد مر ما فيه مرارا فتذكر قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى وجوب الزكوة على المديون وقال
ابو حنيفة لا يجب وقد خالف عموم القرآن قال الله تعالى خذ من اموالهم صدقة وعموم قوله عم في خمس من الابل شاة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول
مذهب الشافعي ان الدين لا يمنع وجوب الزكوة لانها متعلقة بالعين للوجوب في الذمة فان تعلق العين فظاهر وان تعلق الذمة فالذمة لا يشغل بتكليف
اخر وعموم حكم الزكوة يشمل المديون وغيره ومذهب ابي حنيفة انه من كان عليه دين يحيط بماله فلا زكوة عليه لانه مشغول بحاجته الاصلية فاعتبر
معدوما كالماء المستحق بالعطش وثياب البذلة والمهنة وان كان ماله اكثر من دينه زكى الفاضل اذا بلغ نصابا بالفراغ عن الحاجة والمراد دين له مطالب
من جهة العباد حتى لا يمنع دين النذر والكفارة هذا دليل ابي حنيفة ولا مخالفة للنص حيث ان المديون المستغرق ماله في الدين لا مال له فلا يدخل في
عموم قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة انتهى واقول لا نسلم ان المستغرق ماله في الدين لا مال له بل ما اخذه قرضا مال له شرعا وله التصرف فيه كسائر
ملكه ولهذا لو سرقه المقرض او غيره قطعت يده لانه في ملكه ثم الظاهر ان الناصب خلط ما ذكروه دليلا لنفي الزكوة عن المقرض بما ذكروه دليلا لنفي
الزكوة عن المديون الذي اخذ القرض فانه علل الاول بانه اذا اخرج الدين عن ماله الذي اقرضه غيره فهو معدوم عنده فلا يكون ما لا له فلا زكوة
عليه تامل والحق المذكور في الينابيع قياس نفي الزكوة عن المشغول بحاجته اصلية على الحج وفرق بان وجوب الحج غير دائر مع المال لوجوبه على الفقير
بمكة وعدم وجوبه على الصبي بخلاف الزكوة فلما راى الناصب ضعف هذا القياس عدل الى قياسه على الماء المستحق للعطش ونحوه ولم يتفطن من قلة الادراك
انه اضعف من ذلك فان فرض المسئلة ان في يد المديون مالا يزيد عن قدر ضرورة نفسه في الحال بخلاف الماء المستحق للعطش وبخلاف ثياب البذلة والمهنة
التي لا تزيد عن ضرورة قدر ستر العورة ودفع الحر والبرد وبالجملة عموم الاية والحديث المذكورين محقق في الدنيا والاخرة لانه لم يات بتخصيص شيء منها قران ولا سنة
فمن ادعى في ذلك تخصيصا فقد قال على الله تعالى ما لم يعلم واما نحن فقد قلنا ما نعلم لان الله تعالى لو اراد تخصيص شيء من ذلك لما اهمله ليضلنا ولبينه رسول الله
المامور بتبيان ما انزل الينا فاذا لم يخبر الله تعالى ورسوله بتخصيص شيء من ذلك فنحن على يقين قاطع على عموم كل ما اقتضاه كل منها والحمد لله تعالى قال
المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه يكره للانسان ان يملك ما تصدق به اختيارا ويصح البيع لو وقع وقال مالك لا يصح وقد خالف في ذلك عموم قوله تعالى
واحل الله البيع انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قد ورد في بعض الاحاديث النهي وحمله مالك على عدم صحة البيع فلا يصح كسائر البيوع المنهية عنها
فلا مخالفة للنص انتهى واقول لو سلم ورود بعض احاديث النهي وصحته فالتحقيق عند محققي علماء الاصول ان النهي في المعاملات سيما اذا كان
النهي عن الشيء لوصفه لا يدل على الفساد فيكون الحمل على عدم صحة البيع فيما نحن فيه فاسدا قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى وجوب الخمس
في كل ما يغنم بالحرب وغيره وقال الفقهاء الاربعة لا يجب الا في غنائم دار الحرب وخالفوا في ذلك قوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي وجوب اخراج الخمس من مال الفيء والخراج وعشور تجارات اهل الذمة للنصوص الواردة في هذا واما الاستدلال
بالاية فمن عجائب الاستدلالات فان الاية دليل اخراج الخمس من الغنيمة فكيف يجعل حجة على المخالف انتهى واقول حاصل تعجب الناصب ان معنى الغنيمة عند
الفقهاء الاربعة هو ما يغنم في دار الحرب بالقتال فقط ويفرقون بين الغنيمة والفيء الحاصل صلحا بغير قتال فلا يدل الاية عندهم على الاعم والجواب ان الحق
الظاهر هو التعميم لظاهر الاية كما يدل عليه تعبيره عنه بالموصول وبيانه بقوله من شيء ويؤيده روايات العامة والخاصة المصرحة بذلك ويدفع ما ذهب
اليه الفقهاء من الاصطلاح ان الغنيمة موضوعة لغة للفائدة المكتسبة ولو بربح مال او شبهه والاصل عدم النقل فظهر ان الحجة ناهضة على المخالف
والحمد لله تعالى قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا كان العبد بين شريكين وجب عليهما فطرته بالحصص ولو كان بين الف نفس عبد
بالشركة او كان بين اثنين الف عبد بالشركة وجبت الفطرة على الجميع وقال ابو حنيفة يسقط عن الشريك وكذا لو كان بعض العبد حرا وجب على مولاه
بقدر نصيبه وقال ابو حنيفة لا فطرة هنا وقد خالف عموم الامر بالاخراج عن العبد من غير حجة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي انه يجب فطرة العبد في المشترك يجب بالحصة لدخوله في الملكين فيجب عليهما ومذهب ابي حنيفة ان العبد بين الشريكين لا فطرة على واحد منهما
لقصور الولاية والمؤنة في كل واحد منهما وكذا العبيد ولا مخالفة للنص لان عموم الامر بالاخراج لا يشتمل على مذهبه لفقدان المخرج المستقل انتهى
واقول ان اراد بعدم استقلال المخرج عدم استقلاله في الاخراج فبطلانه ظاهر وان اراد عدم استقلاله في مالكية العبد فهذا لا يدفع شمول
الامر بالاخراج له فيلزم مخالفة عموم الامر كما ذكره المصنف رفع الله درجته ثم ان حاصل ما استدل به ابو حنيفة على ذلك كما صرح به ابن قدامة يرجع الى
قياس فاسد هو انه ليس لاحد من الشركاء عليه ولاية تامة فاشبه المكاتب وفي تعيينه انه قياس مع الفارق لانه لا يلزم السيد للمكاتب يخرج عن نفسه زكوة
الفطر بخلاف القن والولاية غير معتبرة في وجوب الفطرة بدليل عبد الصبي ثم ان الولاية للجميع فيكون فطرته عليهم وقال ابن حزم ما نعلم لمن اسقط
عن العبد المشترك صدقة الفطر وعن سيديه حجة اصلا الا انهم قالوا ليس احد من سيديه يملك عبدا ولا امة وقال بعضهم من ملك بعض الصاع
لم يكن عليه اداؤه فكذلك من ملك بعض عبد او كل عبد وامة من رقيق كثير قلنا اما قولهم لا يملك عبدا ولا امة فصدقوا ولا حجة لهم فيه لان رسول الله ص
لم يكلف اخراجها كل احد عن عبده وامته وانما قال ليس على المسلم في عبده ولا فرسه صدقة الا صدقة الفطر في الرقيق فهؤلاء رقيق والعبد المشترك رقيق والصدقة
فيه واجبة بنص الخبر المذكور على المسلم وهذا اسم يعم النوع كله وبعضه يقع على الواحد والجميع وفي هذا النص لم يجز في الرقيق الواجب بعضا رقيق لانه لا يقع عليها

ولان النبي ص والخلفاء بعده كانوا يبعثون السعاة فياخذون زكوة ما يجدونه ولا يسئلون عن صاحبها من الدين فدل على انه لا يمنع زكوتها ١٢ منه

كالمعادن والكنوز وما يخرج من البحار من اللؤلؤ وما يفضل عن مؤنة السنة من التجارات والصناعات والزراعات ولا يختص بالغنائم ١٢ منه

اي ليس عليه لاحد منهم ولاية تامة فاشبه المكاتب ابن قدامه

اسم قيمة والنصف الآخر بمعنى قيمته وقال الحنفيون من اعطى نصفي شاتين في الزكاة اجزأته ولو اعتق نصفي عبدين في رقبة واحدة لم يجزه وقال محمد بن الحسن
ما كان من مملوك بين اثنين فصاعدا فليس على ساداته فيه زكاة الفطر فان كان عبيد بين اثنين فصاعدا بين اثنين فلا صدقة فطر على الرقيق ولا على من يملكهم
واما قولهم انه قياس على من لم يجز الا بعض الصاع فالقياس كله باطل ثم لو كان القياس حقا لكان هذا منه عين الباطل لانه قياس مجمع على الخطأ بل من قلد الخطأ
على بعض صاع لو فداه على ما نبين بعد هذا ان شاء الله تعالى وقد جاء من طريق وكيع عن سفيان عن ابي الحويرث عن محمد بن عمار عن ابي هريرة
قال ليس في زكاة الفطر عن مملوك بين شركاء قال وكيع يعني في المملوك بين الرجلين هذا مما خالف فيه المالكيون صاحبا لا يعرف له من الصحابة رضي الله عنهم مخالف
وهذا مما خالف فيه الحنفيون حكم رسول الله صلى الله عليه وآله في ايجابه صدقة الفطر على كل حر وعبد صغير او كبير ذكر او انثى وخالفوا فيه القياس فانهم اوجبوا
الزكاة في الغنم المشتركة واسقطوا زكاة الفطر عن الرقيق المشترك انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته **يط** ذهبت الامامية الى ان الزكاة المالية
والبدنية لا يسقط بموت من وجبت عليه قبل ادائها مع تمكنه وقال ابو حنيفة تسقط وقد خالف العقل والنقل قال الله تعالى خذ من اموالهم
صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وهو عام قال رسول الله صلى الله عليه وآله فدين الله احق ان يقضى ولانه دين وجب في ماله فلا يسقط بالموت كالاجنبي انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي عدم السقوط وبنى ابو حنيفة امر الديون الالهية على المسامحة فيه لعدم صحة الحديث عنده
انتهى **واقول** بناء ذلك على المسامحة من غير مساعدة دليل مساهلة في الدين انما المبني على مثل هذه المسامحة الفاحشة هو دين الحنفية لا
الديون الالهية فان بعضها قد يبلغ في الشدة الى غاية لم يقربها كفارة في الدنيا واحيل الى عذاب الآخرة وقد استدل صاحب الينابيع من اكابر
الشافعية بالحديث الذي ذكره المصنف فمنع الصحة سقيم غير مستقيم كما لا يخفى **قال** المصنف رفع الله درجته **الفصل الرابع في الصوم**
وفيه مسائل **الاولى** ذهبت الامامية الى انه اذا خرج من بين اسنانه ما يمكنه التحرز منه ويمكنه ان يرميه فابتلعه عامدا كان عليه القضاء
والكفارة بجعل الاكل وهذا منه انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو بقي طعام في خلال الاسنان فان ابتلع افطر وان
جرى به الريق فلا فان قدر على التمييز والمج ولم يفعل بطل وان لم يقدر فلا واذا بطل الصوم به فالقضاء واجب دون الكفارة لعدم وجوبها عنده
الا في الجماع ومذهب ابي حنيفة انه لو اكل ما بين اسنانه لم يفطر وان كان كثيرا يفطر والدليل ان القليل تابع لاسنانه بمنزلة ريقه بخلاف الكثير لانه
لا يبقى فيما بين الاسنان والفاصل مقدار الحمصة وما دونها قليل وان اخرجه واخذ بيده ثم اكله ينبغي ان يفسد صومه كما روي عن محمد ان
الصائم اذا ابتلع سمسمة من بين اسنانه لا يفسد ولو اكلها ابتداء يفسد ولو مضغها لا يفسد لانه يتلاشى وفي مقدار الحمصة عليه القضاء دون الكفارة
عند ابي يوسف وعند زفر الكفارة ايضا لانه طعام متغير فعلم ان الحنفية يفرقون بين القليل والكثير ويجعلون القليل في حكم الريق ولا يسمونه
طعاما فلا يكون اكلا انتهى **واقول** الاستدلال بمثل ما ذكره الناصب على مذهب ابي حنيفة سبيل من ضل عن السبيل وبالجملة هذا كلام يغني
ذكره عن تكلف ابطاله ولكن نذكر ما اورده ابن حزم على ابي حنيفة في هذا المقام تشحيذا للاذهان قال قال الحنفيون والمالكيون من خرج وهو صائم
من بين اسنانه شيء من بقية سحوره كالحبة وشيء من اللحم ونحو ذلك فبلعه عامدا ذاكرا لصومه فصومه تام وما نعلم هذا القول لاحد
قبلهما واحتج بعضهم لهذا القول بانه شيء قد اكل بعد وانما حرم اكل ما لم يوكل فكان الاحتجاج ساقطا واردا من القول المحتج له وما علمنا شيئا
اكل فيمكن وجوده بعد الاكل الا قيئا او عذرة نعوذ بالله من البلاء وحد بعض الحنفيين المقدار الذي لا يضر تعمد اكله في الصوم من ذلك بان يكون دون
مقدار الحمصة فكان هذا التحديد طريفا جدا ثم بعد ذلك فاي الحمص هو الا مليسي ام الخرام الصغير فان قالوا قسنا على الريق قلنا لهم من اين فرقتم
بين قليل ذلك وكثيره بخلاف الريق ونسئلهم عن لحمة كبيرة مثقوبة دخلت فيها من سحوره زبيبة وعاقلات فاخرجها يوما اخر بلسانه او قبيا او
حمصا او خبزا فان ما جوزوا تعمد اكل ذلك كله حصلوا اعجوبة وان منعوا منه تناقضوا وتحكموا في الدين بالباطل وانما الحق الواضح ان كل ما سمي
اكلا اي شيء كان فتعمده يبطل الصوم واما الريق فقل او كثر فلا خلاف في ان من تعمد ابتلاعه لا ينقض الصوم والعجب من قول ابي حنيفة ومالك
في هذا ولم يقلد من ساعة من ساعات خير من هي مرتاكلة وهو ابو طلحة الذي روينا من طريق عن شعبة وعمران القطان كلاهما عن قتادة عن
انس ان ابا طلحة كان ياكل البرد وهو صائم قال عمران في حديثه ويقول ليس طعاما ولا شرابا وقد سمعه شعبة من قتادة سمعه قتادة من انس
لكنهم قوم لا يحصلون انتهى واما ما ذكره الناصب بقوله فعلم ان الحنفية يفرقون بين القليل والكثير ويجعلون القليل في حكم الريق الخ ففيه ان الكلام
في فساد هذا الفرق والجعل فيكون ما ذكره مصادرة كما لا يخفى **قال** المصنف رفع الله درجته **ب** ذهبت الامامية الى ان الغبار الغليظ من الدقيق
والنفض وغيرهما اذا وصل الى الحلق متعمدا وجب عليه القضاء والكفارة وخالف الفقهاء فيه وخالفوا في ذلك النص الدال على ايجاب الكفارة بالافطار
انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الافطار في الصوم يحصل بوصول عين من الظاهر الى الباطن في منفذ مفتوح عن
قصد مع ذكر الصوم وفي الضبط قيود مشروطة منها القصد فلو طارت ذبابة الى حلقه او وصل غبار الطريق او غربلة الحنطة او الدقيق الى جوفه
لم يفطر ولو فتح فاه عمدا حتى دخل جوفه او اوجر طعاما مكرها او الشراب وهو مغمى عليه لم يفطر لان في هذه الصورة لم يتحقق القصد الى الافطار
فهو في حكم الناسي فلا يفطر والقضاء انما يجب على الاكل العامد للاكل ولا يتحقق فلا مخالفة انتهى **واقول** ان المصنف رفع الله درجته لم يقل
ان الفقهاء لم يحكموا بالافطار عند وصول الغبار [illegible] يط وصوله الى الحلق عمدا حتى يجيب الناصب عنه بما ذكره من ان الشافعي حكم بالافطار فيما اذا

انهم لم يحكموا بالقضاء والكفارة وذلك كله فانهم قالوا بلزوم القضاء دون الكفارة كما يشعر به كلام الناصب هٰهنا وصرّح به اصحابه في كتبهم
قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا شك في الفجر فاكل وبقي على شكه لم يلزمه القضاء وقال مالك يلزمه القضاء وقد خالف
في ذلك قوله تعالى كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر وهذا لم يتبين انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي انه لو ظن ان الصبح لم يطلع وان الشمس قد غربت فاكل ظانا فبان الغلط وجب القضاء ولو شك في الصبح قال الشيخ ابو حامد الاسفرايني وصاحب
التهذيب يكره الاكل والشرب وقال المتولي حرم والظاهر الكراهة لعدم التبيين وان صح ما رووا عن مالك فللاحتياط انتهى واقول تعليله لما
ذهب اليه مالك من لزوم القضاء بالاحتياط دليل على ما اسبقناه من انه خفضه الله لم يعرف معنى الاحتياط اذ الاحتياط لا يقتضي الحكم باللزوم
كما لا يخفى وقد علل في هداية الحنفية وجوب القضاء بانه حق مضمون بالمثل كما في المريض والمسافر انتهى وفيه ما فيه قال المصنف رفع الله درجته
ذهبت الامامية الى ان الكفارة لا تسقط القضاء وقال الشافعي تسقط والله تعالى قد اوجبه مع العذر المباح فكيف مع السبب الفاسد انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب القضاء على الفور على المفطر متعديا وليس الكفارة عند الشافعي الا في الجماع في صوم رمضان وفي
هذا هو المفطر المتعدي فكيف ينسب اليه ان الكفارة تسقط القضاء ولكن لا باس عليه من الافتراء والكذب انتهى واقول كلام ابن قدامة الحنبلي في كتاب
المغني صريح في موافقة ما نسبه المصنف الى الشافعي حيث قال وقال الشافعي من لزمته الكفارة لا قضاء عليه لان النبي صلعم لم يامر الاعرابي بالقضاء ثم اجاب عنه
بان النبي صلعم قال للمجامع وصم يوما مكانه رواه ابو داود باسناده وابن ماجة والاثرم ولانه افسد يوما من رمضان فلزمه قضاؤه كما لو افسده
بالاكل وافسد صومه الواجب بالجماع فلزمه قضاؤه كغير رمضان انتهى واقول على ان ما ذكره الناصب بقوله وليس الكفارة عند الشافعي الا في
الجماع في صوم رمضان الخ لا يدفع صحة ما نسبه المصنف الى الشافعي من القول بسقوط القضاء لان انحصار الكفارة عنده في صورة واحدة لا ينافي
قوله فيها باسقاط القضاء في تلك الصورة كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان من اكل او شرب ناسيا لم يفطر و
قال مالك يفطر ويجب عليه القضاء وقد خالف في ذلك قوله صلعم رفع عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه وقوله صلعم من صام ثم نسي فاكل
او شرب فليتم صومه ولا قضاء عليه اطعمه الله واسقاه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان من اكل او شرب ناسيا لم يفطر
للحديث وفي القياس ان يفطر وهو قول مالك لوجود ما يضاد الصوم فصار كالكلام ناسيا في الصلوة ووجه الاستحسان قوله صلعم للذي اكل وشرب
ناسيا تم على صومك فانما اطعمك الله واسقاك فعمل مالك بالقياس ولعله لعدم صحة الحديث عنده انتهى واقول كيف يصح عمل مالك
هٰهنا بالقياس الى الكلام ناسيا في الصلوة مع ان مذهبه المصرح به في كتب اصحابه هو ان التكلم ناسيا لا يبطل الصلوة فما ذكره الناصب غلط او مغالطة
نعم قد علل ذلك كما ذكره صاحب الينابيع على ترك النية وهو كما ذكره ايضا قياس مع الفارق لان النية من المامورات والاكل من المنهيات
كالكلام في الصلوة ثم في قوله ووجه الاستحسان قوله صلعم للذي اكل الخ قباحة ظاهرة لظهور ان نص الحديث بانفراده دليل شرعي فوق القياس
والاستحسان فلا يحسن ان يجعل ذلك وجها للاستحسان على انا قد اشبعنا القول في ابطال القياس وتقبيح الاستحسان في قسم الاصول من هذا الكتاب
فلا علينا ان لو ثنينا عنان البيان هنا وانكار ثبوت حديث رفع عن امتي الخطأ والنسيان مكابرة على المشهورات والمتواترات كما لا يخفى قال
المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا وطئ في كل يوم من رمضان وجب عليه عن كل يوم كفارة سواء كفر عن اليوم السابق ام لا
وقال ابو حنيفة لا يجب الا كفارة واحدة ولو جامع الشهر كله وقد خالف في ذلك العقل والنقل اما العقل فلان اليوم السابق واللاحق متساويان
في ثبوت صومهما وتحريم الجماع فيه والاحترام عن كل الوجوه فاي فارق بينهما في ايجاب الكفارة واي مدخل للسبق في عدم ايجاب الكفارة بل قد كان
الاولى زيادة التنكيل والعقوبة بالمعاودة الى العقوبة وهتك الصوم واما النقل فهو قوله من جامع في نهار رمضان فعليه الكفارة انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو جامع في يومين او رمضانين فعليه كفارتان لان كل يوم مستقل في حكمه في الصوم وما نقل
عن مذهب ابي حنيفة فلم نطلع عليه وعبارة الهداية يدل على خلافه حيث اطلق قوله ومن جامع عمدا في احد السبيلين فعليه القضاء استدراكا
للمصلحة الفائتة والكفارة لتكامل الجناية وهذا يدل على ان الجناية عنده هو الافطار ففي كل يوم افطر وجامع فعليه القضاء والكفارة فما نقله
عن ابي حنيفة لم يثبت انتهى واقول لا دلالة لما نقله من كلام الهداية على ان ما ذكره مذهب ابي حنيفة لما مر من انهم ربما يسكتون عما هو مذهب
ابي حنيفة ويذكرون المفتى به من مذهب اصحابه والدليل على صحة ما نسبه المصنف الى ابي حنيفة كلام صاحب الينابيع حيث قال واذا افسد اياما به
فلكل كفارة خلافا لما قاله ابي حنيفة لنا ان كل يوم عبادة فلا تتداخل كالحج انتهى وكذا يدل عليه كلام ابن حزم في تقرير هذه المسألة والتشنيع فيها على
ابي حنيفة ايضا حيث قال ومن وطئ مرارا في اليوم فكفارة واحدة فقط ومن وطئ في يومين عامدا فعليه لكل يوم كفارة سواء كفر قبل ان يطأ
الثانية او لم يكفر وقال ابو حنيفة عليه لكل ذلك كفارة ولو انه افطر في كل يوم من رمضان عامدا فكفارة واحدة فقط الا ان يكون قد كفر ثم
افطر نهارا آخر فعليه كفارة اخرى وقد روي عنه انه سواء كفر او لم يكفر ليس عليه الا كفارة واحدة اذا كانت الايام من شهر واحد فان كان اليوما
اللذان افطر فيهما من شهري رمضان اثنين فلكل يوم منهما كفارة غير كفارة اليوم الآخر فلم يختلف قوله فيمن تعمد الفطر ايام رمضان كلها
او بعضها او يوما واحدا منها في انه ليس عليه الا كفارة واحدة فقط اذا لم يكفر في خلال ذلك ثم اختلف قوله فيمن افطر في يومين من رمضانين ان
... حجة الوداع ... انتهى ...

عليه كفارتين كفر بينهما او لم يكفر واختلف قوله فيمن افطر يومين فصاعدا من رمضان واحد وكفر في خلال ذلك فمرة قال عليه كفارة اخرى ومرة قال ليس عليه الا الكفارة التي كفر بعد وهذا مما تناقض فيه ابو حنيفة وخالف فيه جمهور العلماء وبرهان صحة قولنا امر رسول الله الذي وطى امراته في رمضان بالكفارة فصح ان لذلك اليوم الكفارة المامور بها ولكل يوم فلا فرق بينه وبين ذلك اليوم لان الخطاب بالكفارة واقع عليه كما وقع عليه في اليوم الاول ولا فرق انتهى ما اردنا نقله من كلامه وله ههنا زيادة نقض وابرام طوينا ها على عزها لضيق المقام **قال** المصنف رفع الله درجته **ز** ذهبت الامامية الى ان الاكل والشرب في نهار رمضان لمن وجب عليه الصوم عامدا عالما يوجب القضاء والكفارة وقال الشافعي لا يوجب الكفارة وقد خالف في ذلك العقل والنقل اما العقل فلان اداء الصوم مع الجماع اشق من ادائه مع الاكل والشرب للتنعم والتلذذ فكان ايجاب الكفارة بهما اولى ولان الكل مفطر وهاتك للصوم ومناف له فاي فرق بينهما واما النقل فامره لمن افطر في رمضان بالعتق او الصوم او الاطعام مع عدم السؤال عن التفصيل انتهى **و قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب الكفارة على ذكر بالغ افسد صوم يوم من رمضان بجماع واثم به للصوم فقوله افسد بجماع افاد ان لا كفارة على المفطر بالاكل والشرب او الاستمناء والمباشرة المفضية الى الانزال والدليل ما روى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي عن ابي هريرة قال جاء رجل الى النبي قال هلكت قال ما شانك قال وقعت على امراتي في نهار رمضان قال فاعتق رقبة قال ليس عندي قال فصم شهرين متتابعين قال لا استطيع قال فاطعم ستين مسكينا قال لا اجد قال اجلس فجلس فاتي النبي بعرق فيه تمر والعرق المكتل الضخم قال خذها فتصدق به قال على افقر منا فضحك النبي حتى بدت نواجذه وقال اطعمه عيالك وفي رواية يجزيك ولا يجزي احد بعدك وهذا يدل بصريحه على ورود الكفارة في افساد الصوم وهذا بخلاف القياس لارتفاع الذنب بالتوبة فلا يقاس عليه غيره على ما ثبت في الاصول ان الامر الوارد على خلاف القياس يكتفى فيه على مورد النص واما ما ذكر انه مخالف للعقل لان اداء الصوم مع الجماع اشق من ادائه مع الاكل والشرب فالجواب ان وروده في الجماع خلاف القياس لان القياس ان يكتفى فيه القضاء والتوبة فهذا يرجع الى التعبد لا الى سهولة الاداء وعدمه والعقل لو كان حاكما لكان يحكم على ترك الصوم راسا لانه كلفة ومشقة واي نسبة للعقل في تعيين الشرايع واحكامها **و اقول** قد بينا سابقا في قسم الاصول ان القياس باطل وعلى تقدير كونه حقا فتخصيص النص به او التزام رعاية موافقة النص له باطل وايضا قد نقل ابن حجر المتاخر في رسالته المسماة بخيرات الحسان ان مذهب ابي حنيفة ان ضعيف الحديث عنده اولى من القياس واذا كان هذا حال ابي حنيفة مع اشتهاره بانه من اهل الحديث الراي والقياس فكيف يليق من الشافعي ان يجعل القياس حاكما على الحديث مع اشتهاره وتمكنه للتشارع بانه من اهل الحديث واما ما ذكره في جواب ما الزمه المصنف من مخالفة العقل فمردود بان المصنف لم يستدل بالحسن العقلي المتنازع فيه كما زعمه الناصب بل احتج الزاما للشافعي القايل بحجية القياس بقياس لو كان القياس صحيحا لكان هذا اصح قياس في الدنيا لتضمنه الاولوية بالنسبة الى المقيس عليه وانما سماه دليلا عقليا لان العلة فيه كما في اكثر اقسام القياس مستنبط بالعقل فتامل هذا مع ان ماذكره من ارتفاع الذنب بالتوبة في محل المنع لان ارتفاع الذنب فلا يحصل بمجرد التوبة بل يتوقف على شرط كاداء ما وجب عليه في الاخلال بالواجب وكالخروج عن حقوق الناس في الاخلال بحقهم على ما صرح به المحقق في التجريد وغيره في غيره **قال** المصنف رفع الله درجته **ح** ذهبت الامامية الى انه اذا نذر صوم يوم بعينه وجب عليه ولم يجز له تقديمه وقال ابو حنيفة يجوز وقد خالف في ذلك العقل والنقل اما العقل فلان ذمته مشغولة بما نذر فلا يخرج عن العهدة الا به واما النقل فالنصوص الدالة على وجوب الايفاء بالنذر ولا يصدق على من قدم الصوم انه قد وفى ما نذر انتهى **و قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو نذر صوم يوم ولم يعين صام اي يوم شاء مما يقبل الصوم ولو نذر صوم يوم معين مما يقبل الصوم تعين وعند ابي حنيفة ان الايام التي يجوز فيها الصوم متساوية ولا غرض شرعي يخصص به اليوم المعين فيصوم متى شاء من الايام ولا يلزم مخالفة العقل والنقل لانهما يقتضيان الوفاء بالمنذور ومما يعده قربة والقربة لا يتصور في الفرق بين الايام انتهى **و اقول** قد مر ان عند نابت ابي حنيفة وامثاله ساقط عن درجة الاعتبار وما استند به له من مساواة الايام التي يجوز فيها الصوم غير مسلم كيف وفي الجمعة وليلتها وايام البيض ونحوها رجحان ثابت من الشارع بالنسبة الى ما بقي ايام الاسبوع والشهر كما لا يخفى **قال** المصنف رفع الله درجته **ط** ذهبت الامامية الى انه اذا شاهد هلال شوال وجب عليه الافطار وقال مالك واحمد لا يجوز له الافطار وقد خالف في ذلك النصوص الدالة على تحريم صوم يوم العيد كما يكون العيد عيدا بالهلال وقد ثبت عند مشاهدة وقال صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته ومن العجب ايجاب فطره عنده لو ثبت عند حاكم فاسق بشهادة مستورين يعرف هو فسقهما وانه يحرم ويجب صومه ويحرم افطاره ويجب صومه لو شاهده عيانا او علم الهلال بالضرورة انتهى **و قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا راى الهلال بالنهار يوم الثلثين فهو لليلة المستقبلة راى قبل الزوال او بعده فان كان لرمضان لم يلزم الامساك وان كان لشوال لم يجز الافطار للاثار الواردة في ذلك من عمل الصحابة واما انه لليلة المستقبلة فلان النهار بالنسبة الى الفطر والصوم لا يتجزى حتى يجوز في بعضه الفطر وفي بعضه الصوم فالذي راى الهلال في النهار وقد اصبح مفطرا او صائما لم يتحقق في حقه ان هذا الهلال بدا في الافق بعد طلوع النهار او قبله لانه لو بدا بعد طلوع النهار كان السابق في حكم الشهر السابق فالاصل الاستصحاب والعمل بما هو مقتضى الشهر السابق من الصوم والافطار والهلال لليلة المستقبلة هو الدليل وهو صحيح بمقدماته وما ذكر فيه يوم العيد في النصوص الدالة على تحريم الصوم يوم العيد فالجواب انه لم يلزم ان يكون يوم

الظاهر ان المراد بهما مستور العنق عند الناس لكن الحاكم المذكور يعرف فسقهما [illegible] منه

العيد لا مكان ظهور الهلال في الافق بعد طلوع النهار فلا يكون كل النهار عيدا بخلاف ما راى في المغرب فانه يجزم الحكم معه على ان الغد منه عيد والنص
يدل على الافطار عند رؤيته اعم من ان يكون في ذلك اليوم او في غده والمراد من الرؤية رؤية يوجب تحقق العيد معه وههنا ليس كذلك انتهى واقول
دليله غير صحيح بعقد ما انه لان المقدمة المأخوذة فيه القائلة بانه اذا راى الهلال بالنهار يوم الثلثين فهو لليلة المستقبلة آه غير مسلمة لا بد لبيانه
من دليل واني له ذلك مع ما ذكره ابن قدامة من اختلاف اهل العلم فيه فذهب ابو يوسف والثوري واحمد في رواية الى انه ان راى قبل الزوال فهو لليلة
الماضية وان راى بعده فهو لليلة المستقبلة ولان ما قبل الزوال اقرب الى الماضية وذهب احمد في رواية اخرى الى انه لليلة الماضية مطلقا وانه يلزم
قضاء ذلك اليوم وامساك بقيته احتياطا واما ما استدل به عليها من ان النهار بالنسبة الى الصوم والفطر لا يتجزى ففيه ان المصنف لم يفرض المسئلة فيما
اذا راى الهلال في نهار الثلثين بعد الافطار حتى يلزم تجزيه ولو سلم ان المسئلة ما يعم ذلك فنقول ان اراد انه لا يتجزى اختيارا فهو مسلم ولكن لا اختيار
فيما نحن فيه وان اراد انه لا يتجزى مطلقا فهو غير مسلم بل يتجزى اضطرارا فيلزم قضاء ذلك اليوم وامساك بقيته احتياطا كما مر ويتوجه على ما ذكره
من الجواب ان المصنف قد فرض المسئلة فيما اذا علم ان ما راى من الهلال هلال شوال بان راى في يوم الثلثين تاما قبل الزوال فان ما قبله اقرب الى
الليلة الماضية فما ذكره الناصب من انه لا يلزم ان يكون يوم العيد آه ساقط وما فرعه عليه بقوله فلا يكون كل النهار عيدا اشد سقوطا واسقط
من الكل قوله والنص يدل على الافطار عند رؤيته اعم من ان يكون في ذلك اليوم وفي غده كيف ولو دل قوله ص صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته
على ما ذكره الناصب من العموم لدل قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس على نحوه من العموم وخلافه ظاهر عرفا وشرعا **قال** المصنف رفع الله درجته
ذهبت الامامية الى انه اذا وطى في نهار شاهد هلال رمضان في ليلته وحده وجبت عليه الكفارة وقال ابو حنيفة لا يجب وقد خالف في ذلك النصوص
الدالة على ايجاب الكفارة بافطار رمضان وهذا رمضان عنده بالضرورة ويلزمه ما الزم مالكا واحمد في الصورة الاولى من ترجيح حكم الفاسق
بشهادة فاسقين على الاحسان وقال الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي انه لو راى الفاسق هلال رمضان لزمه الصوم شهد او لم يشهد
لانه صادق عليه انه راى الهلال فيجب عليه الصوم فان جامع فعليه الكفارة لانه افطر في رمضان حقيقة لتيقنه وحكما لوجوب الصوم عليه ومذهب
ابي حنيفة ان من راى هلال رمضان وحده صام وان لم يقبل الامام شهادته لقوله ص صوموا لرؤيته وقد راى ظاهرا وان افطر فعليه القضاء
دون الكفارة ودليله ان القاضي رد شهادته بدليل شرعي وهو تهمة الغلط فاورث شبهة وهذه الكفارة تندرئ بالشبهات ولو افطر
قبل ان يرد الامام شهادته اختلف المشايخ فيه ولو اكمل هذا الرجل ثلثين يوما لا يفطر الا مع الامام لان الوجوب عليه للاحتياط والاحتياط
بعد ذلك في تاخير الافطار ولو افطر لا كفارة عليه اعتبارا للحقيقة التي عنده هذا مذهب ابي حنيفة ودليله انتهى **واقول** الشرع والعقل بريئان
من مثل هذا الدليل العليل الذي تكلفه لابي حنيفة لان الرد والتهمة انما يصير حجة في حق غير المنفرد بهلال رمضان لا في حق نفسه كيف يورث
شبهة واشتباها في حق نفسه مع كونه جازما برؤية الهلال ونظير ذلك ما قال الناصب سابقا من ان ما تفرد ابو بكر بروايته من حديث نحن
معاشر الانبياء لا نورث انما يكون خبرا واحدا ظنيا في حق غيره واما في حق نفسه فلا لانه سمعه مشافهة عن رسول الله ص فافهم وايضا المأثور
بين الفقهاء ان الحدود تندرئ بالشبهات واغرب من ذلك ما وقع في بعض حواشي الهداية الحنفية من تعليل تهمة الغلط في خبره بانه تفرد بدعوى
الرؤية من بين ساير الناس مع استوائهم في حاسة البصر والنظر الى مطلع القمر انتهى فيه انه ان اراد استوائهم في اصل الحاسة فمسلم ولكن لا يلزم
منه الاستواء في الكيفية ايضا لظهور اختلاف الناس في حدة النظر وضعفها وان اراد الاستواء في الكيفية ايضا فتوجه المنع عليه اظهر من ان يخفى
قال المصنف رفع الله درجته واذهبت الامامية الى انه لو نذر صوم يومي العيدين لم ينعقد نذره ولا يجب قضاؤه وقال ابو حنيفة ينعقد فان
صامه اجزا والا قضاه وقد خالف في ذلك العقل والنقل اما العقل فان صومهما محرم باجماع اهل الاسلام والمحرم لا يصح قربة الى الله تعالى
ولا ينعقد النذر الا في طاعة لان المطلوب منه التقرب اليه فكيف يعقل التقرب اليه بما يكرهه ويحرمه واما النقل فلان النبي ص نهى عن صوم
هذين اليومين انتهى **وقال** الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي انه لو نذر صوم سنة معينة كهذه السنة او سنة من الان او الغد
او من شهر كذا صامها متتابعا لحق الوقت ويقع رمضان عن فرضه ويفطر العيدين وايام التشريق بلا قضاء لان العيدين وايام التشريق
حرم فيها الصوم فلا يتعلق بالنذر لان النذر يكون في القربات فكيف يقع في الحرام هذا مذهب الشافعي ودليله ومذهب ابي حنيفة انه
اذا قال لله علي صوم يوم النحر افطر وقضى فهذا النذر صحيح عنده والدليل عليه انه نذر بصوم مشروع والنهي لغيره وهو ترك اجابة دعوة الله فيصح
نذره ولكنه يفطر احترازا عن المعصية المجاورة ثم يقضي اسقاطا للواجب وان صام فيه يخرج عن العهدة لانه اداه كما التزمه هذا مذهب
ابي حنيفة ودليله وما ذكر انه خالف العقل والنقل فهو غير وارد عليه لانه لم يقل بعدم حرمة الصوم فيه بل هو قايل بها لكنه يقول بالزامه
ويؤاخذه به ويلزمه القضاء عملا بالوفاء بالنذر وورود الخبر في نهي الصوم فيه لا ينافيه لانه لم يقل بعدم حرمة الصوم فيه حتى لا يكون عاملا
بالنهي انتهى **واقول** انما امر الله تعالى بالوفاء بالنذر اذا كان طاعة لا اذا كان معصية وقد صح نهي النبي ص عن صوم يومي العيدين واي
يوم نهي عن صوم ذلك اليوم معصية ولم يامر الله تعالى قط بالوفاء بنذر معصية فكيف يقول عاقل ان هذا النذر صحيح كيف يقال
انه نذر لصوم مشروع ومن اين علم ابو حنيفة واولياؤه ان النهي عن نذر ذلك لاجل ترك اجابة دعوة الله تعالى بالاكل والافطار اللازم للصوم

لنفس حرمة الصوم وهل هذا الا مثل ان يقال ان المنع من نكاح الامهات والاخوات والبنات مثلا انما هو لاستلزامه ما كرهه الله تعالى من خلط النسب فيما اذا اجتمع اخوان على ام واحدة وعلى اخت واحدة لا لاجل حرمة نفس النكاح والوطي وهل هذا الا هذيان وتلاعب بالدين والدخول في زمرة الملحدين **قال** المصنف رفع الله درجته **ي** ذهبت الامامية الى انه لا يجوز لغاقد الهدي صيام ايام التشريق بمنى وقال الشافعي يجوز وبه قال مالك وقد خالفا في ذلك النص عن النبي صلى الله عليه وآله فانه نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن صيام ستة ايام يوم الفطر ويوم الاضحى وايام التشريق واليوم الذي يشك فيه وروى انس ان النبي صلى الله عليه وآله نهى عن صيام خمسة ايام في السنة يوم الفطر ويوم النحر وايام التشريق انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يصح صوم يومي العيد وايام التشريق لا للمتمتع الفاقد للهدي ولا لغيره للنهي الوارد عن صوم هذه الايام فما اكذب هذا الرجل في نقل المذهب انتهى **واقول** نسبة المصنف الى الكذب انما نشأ من جهله بمذهب امامه فان ما نقله المصنف عن الشافعي ههنا هو قوله القديم كما صرح به النووي في الروضة في فصل شروط الصوم حيث قال الشرط الرابع الوقت القابل للصوم وايام السنة كلها قابلة له غير يومي العيدين وايام التشريق ويوم الشك قابلة للصوم مطلقا واما يوما العيد فلا يقبلانه واما ايام التشريق فلا يقبله في الجديد وقال في القديم يجوز للمتمتع العادم للهدي صومها عن الثلاثة الواجبة في الحج انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته **يج** ذهبت الامامية الى ان المجنون اذا افاق بعد فوات شيء من ايام رمضان لم يجب عليه قضاؤه وقال ابو حنيفة اذا بقي من الشهر جزء واحد وافاق فيه وجب عليه قضاء جميع الشهر وقد خالف في ذلك العقل والنقل اما العقل فان التكليف منوط بالعقل وهو غير ثابت والقضاء تابع لوجوب الاداء واما النقل فقوله صلى الله عليه وآله رفع القلم عن ثلث عن المجنون حتى يفيق انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي وجوب قضاء كل يوم استمر جنونه فيه لا قضاء كل الشهر لانه لم يجب عليه الاداء لانعدام الاهلية والقضاء مرتب عليه فصار كالمستوعب ومذهب ابي حنيفة انه من جن في رمضان كله لم يقضه وان افاق المجنون في بعضه قضى ما مضى والدليل عليه ان السبب قد وجد وهو الشهر والاهلية بالذمة لان الاهلية معنى يصير الشخص بها اهلا للوجوب له وعليه وهو فارق للبهائم وهو قائم بعد الجنون الا ترى انه يلزمه ضمان الاتلاف وصدقة الفطر ونفقة المحارم ويجب هذه الحقوق الذمة فان قيل فعلى هذا السبب والاهلية قد وجدا في المستوعب مع انه لم يؤمر بقضائه قلنا فائدة في تخصيصه قال صاحب الهداية الجواب ان الوجوب فائدته وهي صيرورة الصوم مطلوبا على وجه لا يحرج في ادائه بخلاف المستوعب لانه يحرج في الاداء فظهر من هذا ان ابا حنيفة لم يحكم بجنون من لم يستوعب الشهر بالنسبة الى صوم ذلك الشهر فلا مخالفة للحديث انتهى **واقول** الجنون فنون ومنها تكلف اصلاح كلام ابي حنيفة المشتمل على فنون من الجنون ولنعم ما قال ابن حزم من ان قول ابي حنيفة هذا في غاية الفساد لانه دعوى بلا برهان ولم يتبع نصا ولا قياسا لانه راى على من افاق في شيء من رمضان من جنونه قضاء الشهر كله ولم يره على من بلغ او اسلم حينئذ وقال البعض انما الكبير المجنون بمنزلة الحايض وهذا كلام يغني ذكره عن تكلف ابطاله وما ندري فيما يشبه المجنون الحايض انتهى ثم ما ذكره الناصب من الدليل فيتوجه عليه السؤال الذي ذكره ولا يندفع بالجواب المذكور في الهداية لان الفرق بين قضاء كل الشهر وبعضه بلزوم الحرج في الاول دون الثاني انما يتم لو كان ذلك البعض الذي وقع فيه الجنون والافاقة مثل يوم او يومين واما اذا كان اكثر الشهر كتسعة وعشرين يوما منه مثلا فالفرق بين الكل وهذا البعض في ذلك تكلف بل تحكم كما لا يخفى **قال** المصنف رفع الله درجته **يد** ذهبت الامامية الى انه لا يصح الاعتكاف الا بصوم وقال الشافعي يصح بدونه وقد خالف في ذلك قوله صلى الله عليه وآله لا اعتكاف الا بصوم انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الصوم ليس شرطا للاعتكاف فان اعتكف ولبث في المسجد قدرا يسمى عكوفا صح وان لم يكن صائما والدليل على صحة الاعتكاف بدون الصوم ما روى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم عن عمر بن الخطاب انه سال رسول الله صلى الله عليه وآله قال كنت نذرت في الجاهلية ان اعتكف ليلة في المسجد الحرام قال فاوف بنذرك وهذا يدل على صحة الاعتكاف بالليل ولا يكون الصوم بالليل وما رواه من الحديث فهو من كلام عايشة وهو موقوف فلا يعارض المتصل انتهى **واقول** يجوز ان يكون المراد من الاعتكاف بالليل في حديث البخاري واقرانه اعتكافها تبعا للنهار لان الليلة قد يطلق مع ارادة النهار معها كما يقال اقمنا ليلتين او ثلثا ويراد الليل والنهار ويكون وجه تخصيص الليل بالذكر كون العبادة فيها ابعد عن الرياء واجمع للخاطر عن الوساوس وغير ذلك واما ما ذكره من ان ما رواه المصنف من حديث عايشة موقوف فهو دليل على عدم وقوفه فان ابن قدامة رواها متصلا الى النبي صلى الله عليه وآله وابن حزم رواها متصلا الى عايشة وروى من طريق عبد الرزاق عن سفيان الثوري عن حبيب بن ابي ثابت عن عطا عن عايشة قالت من اعتكف فعليه الصوم وكذا روى باسناده الى عطا عن ابن عباس وابن عمر انهما قالا جميعا لا اعتكاف الا بصوم الحديث ثم اقول يدل على فساد رواية البخاري اشتمالها على صحة نذر الكافر وعلى اضطرابها واختلافها ومخالفتها لعدة احاديث مروية في جامع الاصول معناها ان عمر نذر في الجاهلية اعتكاف يوم في المسجد الحرام ولما رواه ابن حزم في معناه عن ابن عمرو بن دينار عن ابن عمر قال ان عمر جعل عليه ان يعتكف في الجاهلية ليلة او يوما عند الكعبة فسال النبي صلى الله عليه وآله فقال النبي صلى الله عليه وآله اعتكف وصم انتهى فان في هذه الرواية قد وقع الترديد بين اليوم والليلة كما لا يخفى نعم قال ابن حزم بعد نقله هذا الخبر لا يصح لان عبد الله بن بديل مجهول انتهى واقول حكمه بعدم صحة الخبر سقيم وتعليله لذلك بجهالة عبد الله بن بديل تجاهل ظاهر وتحامل وتعصب باهر وانما دعاه الى ذلك كون عبد الله من خلص اصحاب مولانا امير المؤمنين عليه السلام والذين جاهدوا معه في حروب معوية الباغي امام ابن حزم والا فظاهر ان المراد عبد الله بن بديل بن ورقاء الخزاعي الذي

وقال ابو حنيفة اذا افاق المجنون في بعض الشهر ... [illegible]

ذكر في كتاب الاستيعاب وكتاب الاصابة وكتاب اسد الغابة في معرفة الصحابة في عداد اكابر الصحابة والمنتقى في الصحابة والتابعين عبد الله بن بديل ثم قال ولهذا لا ينصرف ذهن من له
اطلاع على احوال السلف عند سماع ذلك الا اليه قال صاحب الاستيعاب قد اسلم عبد الله مع ابيه بديل قبل فتح مكة وكان سيد خزاعة وهم عيبة رسول الله وكان
سره وقد شهد عبد الله مع النبي غزاة حنين والطايف وتبوك وكان له قدر وسيادة تامة ثم استشهد في حرب صفين مع اخيه عبد الرحمن وكان في ذلك اليوم امير
رجالة عسكر امير المؤمنين وكان من كبار اصحابه وروى عن الشعبي انه كان على عبد الله في حرب صفين درعان وسيفان يضرب اهل الشام بالسيف ويقول شعرا لم يبق الا
الصبر والتوكل ثم التمشي في الرعيل الاول مشي الجمال في حياض المنهل والله يقضي ما يشاء ويفعل وهكذا كان يمضي من قتل الاعداء وشق الصفوف حتى وصل
الى معوية وحمل عليه وابعده عن موضعه فرق اصحابه الذين كانوا حوله فهجموا على عبد الله بالسيف والنصل والحجارة حتى صار شهيدا ولما نظر معوية اليه تمثل بابيات منها
السيادة والنجابة قال كان هذا فحل القوم اللهم اظفرني على اشتر واشعث قيس فانه ليس في عسكر على مثل هذا الرجل غيرهما وروي عن زيد بن وهب الجهني ان عبد الله بن بديل
قام يوما بصفين في اصحابه فخطب وحمد الله واثنى عليه وصلى على النبي ثم قال الا ان معوية ادعى ما ليس له ونازع الامر اهله ومن ليس مثله وجادل بالباطل ليدحض
الحق وصال عليكم بالاعراب والاحزاب وزين لهم الضلالة وزرع في قلوبهم حب الفتنة ولبس عليهم الامر وانتم والله على الحق على نور من ربكم وبرهان مبين فقاتلوا
الطغاة قاتلوهم يعذبهم الله بايديكم ويخزهم وينصركم عليهم ويشف صدور قوم مؤمنين قاتلوا الفئة الباغية الذين نازعوا الامر اهله وقد قاتلتموهم مع
رسول الله فوالله ما هم في هذه بازكى ولا اتقى ولا ابر قوموا الى عدو الله وعدوكم يرحمكم الله انتهى وقوله لم يرو هذا ضيع القوم انهم اذا وجدوا في سند حديث
رواه شيوخهم احدا من شيعة على جهلوه ونسبوه الى الكذب ولو كان من كبار اصحاب النبي واما من ينسب الى النصب كعبد الله بن عمرو بن العاص وابنه وغيرهما من البغاة
فهو عندهم من اوثق الناس واصدقهم قاتلهم الله انى يؤفكون من شدة تحاملهم وانحرافهم ونصبهم قال المصنف رفع الله درجته وذهبت الامامية الى انه اذا اذن لزوجته
او امته في نذر الاعتكاف فنذرتا انعقد ولم يجز له منعهما وقال ابو حنيفة له منع الامة دون الزوجة وقال الشافعي له منعهما وقد خالفا في ذلك العقل والنقل
اما العقل فلانه دال على تحريم المنع من الاتيان بالواجب واما النقل فالنصوص الدالة على وجوب الايفاء بالنذر الصحيح وقد انعقد نذرهما باذنه اجماعا انتهى وقال
الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي انه لا يجوز للمرأة ان تصوم تطوعا بحضرة الزوج الا باذنه ولا يجوز لها الاعتكاف الا باذنه والشروع في النافلة لا يوجب
الاتمام فللزوج ان يرجع عن الاذن اذا لم يكن منذورا واذا كان منذورا فليس له الرجوع فلا مخالفة للعقل والنقل انتهى واقول ان المصنف فرض المسئلة
في الاعتكاف المنذور دون المندوب فلا طايل في نقل فتوى الشافعي في المندوب وما ذكره من ان الشافعي لا يقول في المندوب بجواز الرجوع والمنع تم كما يشهد به
النظر في كتاب تتمة الابانة للمتولي الشافعي النيشابوري حيث قال قبيل الفصل الرابع في الاعتكاف المنذور فرعان احدهما اذا اذن لعبده او زوجته في الاعتكاف وشرع في الاعتكاف
وكان الاعتكاف منطوعا به او كان منذورا ولم يشترط فيه التتابع فله ان يرجع ويمنعهما من المضي في الاعتكاف ويكره له ذلك فاما اذا كانا قد شرطا التتابع في النذر لم
له اخراجهما لان الزمان تعين له بالشروع فيه وصار كما لو اذن له في صوم النذر فليس له ان يكلفه الفطر فان اخرجها عن المعتكف فالحكم في بطلان تتابعهما كالحكم فيما
اذا اكره على الخروج عن المسجد وسنذكره وقال ابو حنيفة له ان يمنع العبد من اكمال الاعتكاف وليس له منع الزوجة وفرق بان المرأة تملك بالتمليك فيصير كانه ملكها
منافعها بالاذن والعبد لا يملك بالتمليك فيكون السيد بالاذن كالمعير نفسه منه وقال مالك ليس له منعهما وشبهه بما لو اذن لهما في صلوة الجمعة وشرعا فيه لم يكن
لاخراجهما منها ودليلنا ان السيد متبرع والتبرع لا يلزم قبل تمامه وبفارق الجمعة لانها بالجمعة يؤديان فرضا وههنا لا وجوب انتهى ولا يخفى ان الدليل عليه
من يجوز منها مخالفة مدلوله لعموم قوله تعالى لا تبطلوا اعمالكم واما قوله وههنا لا وجوب فهو ظاهر البطلان لان الكلام في الاعتكاف المنذور والاتيان
بالنذر لا يصح واجب كما مر ثم ان الناصب الملحد قطع الله دابره قد ولى الدبر عن مدبرها وقع عن ابو حنيفة فهو لم يقطع دابر الايراد كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته في
ذهبت الامامية الى انه اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان ففاته قضاه فان اخره الى رمضان اخر فاعتكف فيه اجزاه وقال ابو حنيفة يجب عليه قضاؤه ولا يجوز
في الرمضان الثاني وهو خلاف المعقول لتساوي الشهرين في ما في الشهر وللشهور اثم مع ان مذهبه القياس وحجية العمل به واي تماثل اشد من التماثل هنا انتهى
وقال الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي انه اذا نذر اعتكاف مدة مقدرة كشهر مثلا وجب الوفاء به وان عين المدة المقدرة كهذا الاسبوع او هذه العشرة
او عشرة من الان وشهر رمضان او هذا الشهر لزم الوفاء متتابعا ولو فرق او خرج عصى به ولا يجب الا ستيفاء ولا التتابع في القضاء ومذهب ابي حنيفة ان من اوجب على نفسه اعتكاف
ايام لزمه اعتكافها بلياليها فان فاته قضاه واما ما ذكره من الاعتكاف في رمضان اخر يجزيه فهذا يصح اذا نذر ان يصوم رمضان مطلقا ولا يخصصه بهذا الرمضان فاذا خصصه بهذا
لم يجزه الرمضان الثاني عنه لانه لم يصدق على الرمضان الثاني انه هذا الرمضان فلا يصح القياس مثلا اذا نذر صوم يوم الاثنين من ذي الحجة الحاضر وفاته لم يجزه عنه صوم
يوم الاثنين من ذي الحجة الاتية انتهى واقول مراد المصنف قدس سره كما ينادي عليه سياق كلامه انه اذا نذر المكلف بقضاء الاعتكاف الذي فاته في رمضان في رمضان اخر بعد
اجزاه ذلك القضاء لانه اجزاه على وجه الاداء وبالجملة ضمير فان اخره في قوله فان اخره الى رمضان اخر راجع الى القضاء كما هو الظاهر لا الى اصل الاعتكاف المنذور
كما توهمه الناصب لان الغرض انه قد فات فلا معنى للقول بتاخيره ما فات وكذا الضمير في لا يجوز في قول ابي حنيفة ولا يجوز في الرمضان الثاني راجع الى القضاء وعلى هذا تشنيع المصنف على
ابي حنيفة متوجه والناصب لم يحصل معنى كلام المصنف قدس سره فاتى بما يشهد على اعوجاج فهمه وقلة تحصيله والحمد لله على السلامة من مثله قال المصنف رفع الله درجته ذهبت
الى انه اذا نذر ان يعتكف في احد المساجد الاربعة وجب عليه الاتيان والوفاء به وقال الشافعي ان كان في المسجد الحرام فكذلك والا جاز ان يعتكف حيث شاء وقد خالف المتواتر في
وجوب الوفاء بالنذر في الطاعة انتهى وقال الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي انه لو نذر ان يعتكف في المسجد الحرام والاقصى او مسجد المدينة تعين ويقوم الاول مقام
والاخير مقام الثاني لا عكسه او عين مسجدا غير الثلثة لم يتعين فظهر انه نقل مذهب الشافعي على خلاف ما هو عليه انتهى واقول قد ذكر صاحب الينابيع المسئلة على وجه ذكرها الناصب

الامامي

الى الشافعي وفيه نظر فان للشافعي واحمد قولين كذا وقال في الآخر لا يتعين المسجد الاقصى لان النبي صلى الله عليه وآله قال صلوة في مسجدي هذا افضل من الف صلوة فيما سواه الا المسجد الحرام رواه مسلم وهذا يدل على التسوية فيما عدا هذين المسجدين لان المسجد الاقصى لو فضلت الصلوة فيه على غيره للزم احد امرين اما خروجه عن عموم الحديث واما كون فضيلته بالف مختصا بالمسجد الاقصى ثم اجاب بان لنا انه من المساجد التي تشد الرحال اليها لقوله صلى الله عليه وآله لا تشد الرحال الا الى ثلثة مساجد المسجد الحرام والمسجد الاقصى ومسجدي هذا متفق عليه فتعين بالتعيين في النذر كمسجد النبي وما ذكروه لا يلزم فانه اذا فضل الفاضل بالف فقد فضل المفضول بها انتهى ولو سلم عدم امكان ذلك فلا مخالفة في المغني بين ما ذكره المصنف وبين ما ذكره الناصب كما لا يخفى على المتامل وبالجملة العبارة التي نقلها الناصب لا يسلم ايضا عن شناعة مخالفة ما تواتر من وجوب الوفاء بالنذر في الطاعة فلا يسمن ولا يغني من جوع ثم الظاهر ان الشافعي نظر في الفتوى المذكورة الى رعاية الافضل من الامكنة ثم الافضل كما هو صريح فتوى ابي يوسف في هذه المسئلة حيث قال وقد روى عن ابي يوسف انه ان نذر صلوة في موضع فصلى في افضل منه اجزاه ولا يخفى انه يلزم منها ان من نذر صوم يوم فجاهد الكفار فانه يجزيه من الصوم لانه فعل خيرا منه وان من نذر ان يتصدق بدرهم فتصدق بثوب انه يجزيه وهذا خطاء لانه لم يتعبد بنذره شرعا كما اشار اليه المصنف قدس سره **قال المصنف** رفع الله درجته ح ذهبت الامامية الى ان المعتكف اذا ارتد بطل اعتكافه وقال الشافعي لا يبطل وقد خالف القرآن العزيز وهو قوله تعالى لئن اشركت ليحبطن عملك انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا طرء في الاعتكاف الحيض او الجنون او السكر او الردة انقطع ولا يحتسب في ذلك الزمان من الاعتكاف هذا هو المذهب فقد علم انه نقل خلاف المذهب انتهى **واقول** ان اراد بقوله انقطع انه لا يبطل فهو عين ما نقله المصنف من مذهب الشافعي في المغني لا خلاف فيه وان اراد به معنى آخر فلا بد من تصويره للتكلم عليه ولو سلم وجود معنى آخر له فنقول قد اصطلحوا على ان يعبروا عما تقرر عند مقلدة مذهب من المذاهب لا غيره بقولهم هذا هو المذهب او المذهب كذا فان اراد الناصب بقوله هذا هو المذهب ما اصطلحوا عليه فلا يدفع هذه مخالفة الشافعي للقرآن وان اراد انه عين ما افتى به الشافعي نفسه فهو كذب صريح لانه قد ذكر في الينابيع ان الشافعي نص على ان الردة لا تبطل الاعتكاف فتدبر **قال المصنف** رفع الله درجته

الفصل الخامس في الحج وفيه مسائل الاولى

ذهبت الامامية الى ان الاسلام ليس شرطا في وجوب الحج وقال ابو حنيفة انه شرط وقد خالف عموم قوله تعالى ولله على الناس حج البيت وقوله واتموا الحج والعمرة لله انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان شرط وقوع الحج للشخص الاسلام فلا يصح من الكافر ولا من المسلم للكافر لان الحج من العبادات ولا يصح العبادة من الكافر واما الوجوب فمتفرع عن الخلاف في ان الكافر مكلف بالفروع او لا وقد ذكرنا في قسم علم الاصول تحقيق هذه المسئلة وعلى تقدير القول بانه مكلف بالفروع فالمراد منه انه يعاقب على ترك الاصول كما انه يؤمر بالفروع كالصلوة والحج وعلى تقدير ان يؤمر بالفروع فاي فرق بين الصلوة والحج واما الاستدلال في وجوبه على الكفار بالاية لشمول الناس الكافر والمؤمن فمن غرايب الاستدلال لانه كان من المعلوم ان الناس ههنا مخصوص بالمسلمين ولا يلزم ان يراد بالناس العموم كما في قوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم فان المراد بالناس الاول نعيم بن مسعود وبالناس الثاني القريش ثم ان قوله تعالى انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا يدل على عدم جواز حج المشرك البتة فكيف يجب عليه ما لا يكون واجبا وهذا من الغرائب في الاسلام وتجويز حج الكافر خرق للاجماع ومخالفة للنصوص ثم اعجب من هذا تشنيعه على ابي حنيفة بمخالفة النص بئس الرجل وبئس المذهب انتهى **واقول** كلام المصنف في التكليف بالحج ووجوبه عليه لا في وقوعه والنزاع من الامامية والشافعية مع الحنفية في ذلك مشهور وكلام المصنف صريح فيما ذكرنا لا خفاء فيه اصلا كما لا خفاء في الفرق بين وجوب الحج ووقوعه وقد مر ان التكليف بالحج ونحوه من الفروع لا يتوقف على اتصاف المكلف حين التكليف بالاسلام كما في تكليف المحدث بالصلوة قبل رفع الحدث بالوضوء والغسل وبهذا ظهر انه لا فرق في الوجوب بين الصلوة والحج وساير الواجبات وليس في كلام المصنف ما يوهم الفرق لان تخصيص الحكم ههنا بالحج لخصوصية المقام كما لا يخفى فلا وجه لقوله فاي فرق بين الصلوة والحج ثم قوله لا يلزم ان يراد بالناس العموم مدخول بان الاصل في العام بقاءه على عمومه الى ان يقوم دليل على ارادة خلافه كما في الاية التي استند بها الناصب في منع المردود فان تخصيص لفظي الناس فيها انما وقع بقرينة المقابلة والناس في الاية التي استدل بها المصنف لا دليل على ارادة الخصوص منه فوجب بقاءه على عمومه كما تقرر في الاصول ثم المراد من النهي عن قرب المشركين للمسجد الحرام نهيهم عنه في حين الشرك والاتصاف بالنجاسة فلا غرابة في الاسلام وانما الغرابة في دين الناصب الملحد واعوجاج فهمه في ذلك الدين والفهم التابع للوهم والتخمين **قال المصنف** رفع الله درجته ب ذهبت الامامية الى ان القادر على المشي اذا لم يجد الزاد والراحلة لا يجب عليه الحج وقال مالك يجب ويكفي في القدرة على الزاد مسئلة الناس وقد خالف في ذلك القرآن العزيز قال الله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا وروى امير المؤمنين ع وابن عمر وابن عباس وابن مسعود وعمرو بن شعيب عن ابيه عن جده وجابر بن عبد الله وعايشة وانس بن مالك عن النبي ص انه قال الاستطاعة الزاد والراحلة لما سئل عنها انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب مالك ان صح ما رواه عن مالك فانه يجعل المسئلة في حكم الزاد فكانه مستطيع بالزاد والراحلة لامكان السؤال وتحصيلها بلا انه يوجب الحج بلا زاد وراحلة حتى يلزم مخالفة للحديث انتهى **واقول** قد صح ما رواه المصنف عن مالك عما لا ينفع الناصب ذلك اذ رواه صاحب الينابيع عنه بقوله فقال احمد هذا ليس مذهب مالك يجب عليهما اي على القادر على المشي والكاسب والقادر على السؤال انتهى ثم ان الكلام في مخالفته جعل التكدي والسؤال عن الناس في حكم الزاد اذ لا يخفى ما في السؤال عن الناس من اهانة المؤمن وذلته المنهي عنه بقوله ع ليس للمؤمن ان

يدل نقله الى غير ذلك من الاخبار والاثار وابقا الجمع بين السفر ماشيا والسؤال عن الناس مشقة عظيمة وضرر منفي في دين الاسلام ولو كان عادة فلا يكون استطاعة والاعتبار بعموم الاحوال لا بخصوصها كما ان رخص السفر يعم من يشق عليه ومن لا يشق عليه فتدبر **قال** المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الاعمى اذا وجد الزاد والراحلة لنفسه ولمن يقوده وجب عليه الحج وقال ابو حنيفة لا يجب وقد خالف قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الاعمى اذا وجد مع الزاد والراحلة وقوة الاستمساك قايدا يركبه وينزله ويعينه في المناسك لزمه بنفسه والقايد في حقه كالمحرم في حق المرأة ومذهب ابي حنيفة ان الاعمى اذا وجد من يكفيه مؤنة سفره ووجد زادا وراحلة لا يجب عليه الحج لانه عنده غير مستطيع بنفسه وشرط الوجوب الاستطاعة بنفسه فلا مخالفة للنص لان الكلام في حصول الاستطاعة في حق الاعمى وعدم حصولها وهذا لا يخالف ان المستطيع يجب عليه الحج انتهى **واقول** الاستطاعة قد تكون بالنفس وقد تكون بالاعوان والآلات الا يرى انه يصدق من لا يحسن البناء بنفسه ان يقول اني استطيع البناء واراد تمكنه منه بالاستيناب والاعوان وبالجملة لا دليل على وجوب الاستطاعة بنفسه فهو مطالب بهذا البيان مع انه مناقض لما ذكر في الهداية من الوجوب على المقعد عند ابي حنيفة نعم قد استدل له على ذلك بقياسه على الجهاد وفرق بانه ليس اهلا للقتال فتامل **قال** المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى وجوب قضاء الحج عن الميت اذا استقر عليه وترك مالا وكذا الزكوة والكفارة وجزاء الصيد وقال ابو حنيفة يسقط الجميع وقد خالف في ذلك المعقول والمنقول اما المعقول فهو ان ذمته مشغولة بالحج والدين الذي هو الزكوة والكفارة والجزاء فيجب ان يقضي عنه كالدين واما المنقول فخبر الخثعمية وهو متواتر انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا تخلف المستطيع ومات قبل الحج استقر الوجوب ولزم القضاء من التركة وان لم يوص بها لانها دين تعلق بها ومذهب ابي حنيفة ان النيابة تجزي في الحج ولكن بالوصية والتبرع في الحج البتة عنه جايز كما في حديث الخثعمية فانه عم قال حجي عن ابيك واعتمري فهذا وارد في التبرع ولا يدل على وجوب اخراج نفقة الحج من المال فلا مخالفة للنص انتهى **واقول** قوله صلعم في حديث الخثعمية حجي بصيغة الامر وما ذكر فيه من سؤال المرأة عن حكم ابيها مات ولم يحج صريح في الوجوب فدعوى وروده في التبرع تبرع لابي حنيفة بالكذب مع ان ههنا احاديث اخرى صحيحة صريحة في الوجوب صححها ابن حزم في كتابه فليطالع ثمة **قال** المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى وجوب العمرة وقال مالك وابو حنيفة انها مستحبة وقد خالفا في ذلك القران والسنة قال الله تعالى واتموا الحج والعمرة لله وقال النبي صلعم الحج والعمرة فريضتان لا يضرك بايهما بدأت وقالت عايشة يا رسول الله صلعم على النساء جهاد قال نعم جهاد لا قتال فيه الحج والعمرة فاخبر ان عليهن جهادا وعين الحج والعمرة فثبت انها واجبة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يجب الحج في العمر الا مرة واذا وجب الحج وجبت العمرة وعند ابي حنيفة ان العمرة سنة ودليله قوله عم الحج فريضة والعمرة تطوع ولانها غير موقتة بوقت وتتادى بنية غيرها كما في فائت الحج وهذا امارة النفلية فلا مخالفة للنص حيث استدل بالحديث انتهى **واقول** ما ذكره الناصب من الحديث وجميع ما في معناه قد طعن فيها ابن حزم فانه بعد ذكر جميع الاحاديث المروية في عدم وجوب العمرة قال الاحاديث مكذوبة كلها اما احاديث جابر ففي الحجاج بن ارطاة ساقط لا يحتج به والطريق الاخرى سقط واوهن لانها من طريق يحيى بن ايوب وهو ضعيف عن العمري الصغير وهو ضعيف واما حديث ابي صالح آه واما ما استدل به من انها غير موقتة بوقت فكلام سخيف لم يات به قران ولا سنة صحيحة ولا اجماع مع انه باطل بان الصلوة على رسول الله صلعم فرض ولو مرة في الدهر وليست موقتة بوقت وان قضاء رمضان فرض وليس مرتبطا بوقت والاحرام للحج فرض عندهم وليس عندهم مرتبطا بوقت فظهر ان ما ذهب اليه ابو حنيفة باطل وما استدل به عليه ترويج للباطل بما هو اشد منه بطلانا فتدبر **قال** المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان التمتع افضل من القران والافراد وقال مالك الافراد افضل وقال ابو حنيفة القران افضل وقد خالفا قول النبي صلعم لو استقبلت من امري ما استدبرت لما سقت الهدي وجعلتها عمرة فتاسفه على فوات العمرة يدل على الافضلية انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الافراد افضل من التمتع والقران ثم التمتع افضل من القران لان الافراد يشتمل اداء كل واحد من النسكين على حدة وهذا افضل والتمتع ان يحرم بالعمرة من الميقات ويأتي باعمالها ثم ينشئ الحج من مكة وهذا اقرب بالافراد من القران ولهذا افضل والقران الجمع بين النسكين وما اتى به من الحديث لا يدل على افضلية التمتع لانه تاسف على فوات العمرة على العمرة في اشهر الحج لان مقصوده من هذا الكلام نفي قول اهل الجاهلية ان العمرة في اشهر الحج من افجر الفجور فقال صلعم لو علمت ان هذا الكلام مقرر بعد بينهم لجعلتها عمرة ودفعا لهذا الظن وابطالا له انتهى **واقول** ما ذكره الناصب في وجه فضيلة الافراد معارض بما ذكره المصنف في كتاب التذكرة من ان التمتع يجتمع له الحج والعمرة في اشهر الحج مع كمالهما وكمال افعالهما على وجه اليسر والسهولة والترجيح معنا لان التمتع منصوص عليه في كتاب الله تعالى بقوله فمن تمتع بالعمرة الى الحج دون ساير الانساك ولما ذكره المصنف من الحديث فانه صلعم نقلهم بعد ما امر اصحابه بالانتقال الى المتعة عن الافراد والقران كذلك بتاسفه على فوات ذلك في حقه وانه لا ينقلهم الا الى الافضل واما ما ذكره الناصب في تاويل الحديث من التعسف الظاهر فمدفوع بما فصله المصنف في تحقيق هذا الحديث من كتاب التذكرة ولنذكر ما ذكره المصنف في هذا المقام على وجه التمام ليحيط الناظر باطراف المرام فنقول قال قدس سره قال علماؤنا التمتع افضل الانواع وبه قال الحسن وابن عمر وابن عباس وابن الزبير وعطا وطاوس ومجاهد وجابر بن زيد والقاسم وسالم وعكرمة وهو احد قولي الشافعي واحدى الروايتين عن احمد وهو مذهب اصحاب الحديث لقوله تعالى ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام وهو يدل على انه فرضهم

ويفهم الامر الوجوبي عطفها على الحج والاصل التشريك بين المعطوف والمعطوف عليه

فيه

فلا يحرّم غيره ولما رواه العامة عن ابن عباس وجابر وابي موسى وعايشة ان النبي ص امر اصحابه لما طافوا بالبيت ان يحلّوا ويجعلوها عمرة فنقلهم من الافراد
والقران الى المتعة ولا ينقلهم الا الى الافضل ولم يختلف عندهم الرواية عن النبي ص انه لما قدم مكة امر اصحابه ان يحلّوا الا من ساق هديا وثبت على احرامه
قال لو استقبلت من امري ما استدبرت ما سقت الهدي ولجعلتها عمرة وقال جابر حججنا مع النبي ص يوم ساق البدن معه وقد اهلّوا بالحج مفردا فقال لهم
حلّوا من احرامكم بطواف بالبيت وبين الصفا والمروة ثم اقيموا حلالا حتى اذا كان يوم التروية فاهلّوا بالحج واجعلوا الذي قدمتم بها متعة فقالوا
كيف نجعلها متعة وقد سمّينا الحج فقال افعلوا ما امرتكم فلولا اني سقت الهدي لفعلت مثل الذي امرتكم به وفي لفظ فقام رسول الله ص فقال
قد علمتم اني اتقاكم لله واصدقكم وابرّكم ولولا هديي لحللت كما تحلّون ولو استقبلت من امري ما استدبرت ما اهديت فحللنا وسمعنا واطعنا ومن
طريق الخاصة ما رواه معوية بن عمار عن الصادق ع عن ابائه ع قال لما فرغ رسول الله ص من سعيه بين الصفا والمروة اتاه جبرئيل ع عند فراغه
من السعي وهو على المروة فقال ان الله يامرك ان تامر الناس ان يحلّوا الا من ساق الهدي فاقبل رسول الله ص على الناس بوجهه فقال يا ايها الناس
هذا جبرئيل واشار بيده الى خلفه يامرني عن الله ان امر الناس ان يحلّوا الا من ساق الهدي فامرهم بما امر الله فقام اليه رجل فقال يا رسول الله ص نخرج
الى منى ورؤسنا تقطر من النساء وقال اخرون يامرنا بشيء ويصنع هو غيره فقال ايها الناس لو استقبلت من امري ما استدبرت صنعت كما
صنع الناس ولكني سقت الهدي فلا يحلّ من ساق الهدي حتى يبلغ الهدي محله فقصّر الناس واحلّوا وجعلوها عمرة فقام اليه سراقة بن مالك بن جعشم المدلجي
فقال يا رسول الله هذا الذي امرتنا به لعامنا هذا ام للابد الى يوم القيمة وشبّك اصابعه وانزل الله في ذلك قرانا فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من
الهدي وفي الصحيح عن ابي ايوب ابرهيم بن عيسى عن الصادق ع قال سالته اي الانواع افضل فقال المتعة وكيف يكون شيء افضل منها ورسول الله ص يقول لو
استقبلت من امري ما استدبرت من فعلت كما فعل الناس ولان التمتع منصوص عليه في كتاب الله تعالى لقوله فمن تمتع بالعمرة الى الحج دون ساير الانساك
ولان المتمتع يجتمع له الحج والعمرة في اشهر الحج مع كمالها وكمال افعالهما على وجه اليسر والسهولة وذهب الثوري واصحاب الراي الى ان القران افضل لما رواه
انس قال سمعت رسول الله ص اهلّ بهما جميعا يصرخ بهما صراخا يقول لبيك عمرة وحجا لبيك عمرة وحجا وقال احمد ان ساق الهدي فالقران افضل وان
لم يسق فالتمتع افضل لان النبي ص قرن حين ساق الهدي ومنع كل من ساق الهدي من الحل حتى ينحر هديه وذهب مالك وابو ثور الى الخيار والافراد وهو ظ
مذهب الشافعي وروي ذلك عن عمر وعثمن وابن عمر وجابر وعايشة ان النبي ص افرد بالحج ويمنع كون النبي ص افرد فانه قد روى ابن عمر وجابر وعايشة
من طرق صحاح عندهم ان النبي ص تمتع بالعمرة الى الحج ولان روايتهم اختلفت عنهم فمرة انه افرد ومرة انه تمتع ومرة انه قرن ومع وحدة القضية لا
يمكن الجمع بينها فيجب اطّراحها كلها مع ان عمر قال اني لانهاكم عن المتعة وانها لفي كتاب الله ولقد صنعها رسول الله ص ولان النبي ص امر اصحابه بالانتقال
الى المتعة عن الافراد والقران ولا يامرهم الا بالانتقال الى الافضل ويستحيل ان ينقلهم من الافضل الى الادنى وهو الداعي الى الخير الدال عليه ثم اكد ذلك
بتاسفه على فوات ذلك في حقه بانه لا يقدر على انتقاله وحله لسياق الهدي لا يقال قد نهى عنها عمر وعثمن ومعوية لانا نقول قد انكر عليهم علماء الصحابة
نهيهم عنها وخالفوهم في فعلها قالت الحنابلة والحق مع المنكرين عليهم دونهم لما رواه العامة ان عليا ع اختلف هو وعثمان في المتعة بعسفان فقال
علي ع ما تريد الى امر فعله رسول الله ص تنهى عنه وقال علي ع لعثمان الم تسمع ان رسول الله ص تمتع قال بلى وعن ابن عمر قال تمتع رسول الله ص في حجة
الوداع بالعمرة الى الحج وقال سعد صنعها رسول الله ص وصنعناها معه فلا نقبل نهي عمر عنها خصوصا مع قول عمر والله اني لانهاكم عنها وانها لفي
كتاب الله وقد صنعها رسول الله ص فهل يحل تقليد من يخالف رسول الله ص في ضد ما فعله رسول الله ص قال صاحب المغني من الحنابلة قيل لابن
عباس ان فلانا ينهى عن المتعة قال انظروا في كتاب الله فان وجدتموها فقد كذب على الله وعلى رسوله وان لم تجدوها فقد صدق فاي الفريقين
احق بالاتباع واولى بالصواب الذين معهم كتاب الله وسنة رسوله ام الذين خالفوهما ثم قد ثبت عن النبي ص الذي قوله حجة على الخلق اجمعين فكيف
يعارض بقول غيره قال سعيد بن جبير عن ابن عباس قال تمتع النبي ص فقال عروة نهى ابو بكر وعمر عن المتعة فقال ابن عباس اراهم سيهلكون اقول
قال النبي ص ويقولون نهى عنها ابو بكر وعمر قال وسئل ابن عمر عن متعة الحج فامر بها فقيل له انك تخالف اباك فقال عمر لم يقل الذي يقولون فلما
اكثروا عليه قال افكتاب الله احق ان تتبعوا ام عمر انتهى وهو كاف في ايضاح المرام ان شاء الله تعالى **قال** المصنف رفع الله درجته وذهبت الامامية الى ان
المفرد اذا دخل مكة جاز له ان يفسخ حجه ويجعله عمرة ويتمتع بها وخالف فيه الفقهاء الاربعة وقد خالفوا في ذلك قول النبي ص من لم يسق هديا فليحل
وليجعلها عمرة ولا يبلغ قول النبي ص بقول عمر انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه ينعقد الاحرام معينا بان ينوي الحج او العمرة
او كليهما ومطلقا بان لا ينوي الا نفس الاحرام والاول افضل واذا اطلق فان كان في اشهر الحج صرفه بالنية الى ما يشاء من النسكين او كليهما وان كان في
غيرها انعقد عمرة ولم له الصرف الى الحج في اشهره وقول النبي ص يحمل على الاحرام المطلق فامرهم باتمام اعمال العمرة والتحلل منها لا ان المراد منه التحلل من احرام
الحج في شهوره فان هذا لا يجوز بلا عذر كالشارع في الصلوة المفروضة فانه لا يجوز له الخروج عمدا انتهى **واقول** عمدة ما تمسك به القوم في هذه
المسئلة ليس الا ما اشار اليه المصنف قدس سره من منع عمر عن ذلك وما ذكره الناصب في توجيه كلامهم محال لا طايل تحته وارادة الفرار عما يتوجه اليهم
من شناعة مخالفة امر النبي ص بمتابعة نهي عمر ولهذا ترى الناصب طوى الكشح عن التعرض لذلك واكتفى بذكر تفصيل الوفاق في مذهب الشافعي من
غير ان يذكر دليلا عليه وقد نقلنا في المسئلة السابقة من كلام المحقق التذكرة ما يرشدك الى فساد قولهم في هذه الاية ولنذكر ههنا خلاصة ما ذكره

ابن حزم في هذا المقام تحقيقا للمرام وتأكيدا للإلزام فقال بعد ذكر الحديث الذي ذكره المصنف ونظيره من الأحاديث الصحيحة الواردة في هذا الباب من طريق
عائشة وجابر وأنس وغيرهم من الصحابة فقد ورد أمر رسول الله صلى الله عليه وآله من لا هدي معه بأن يفسخ حجه بعمرة ويحل وكذا جابر بن عبد الله وعائشة أم المؤمنين
وحفصة أم المؤمنين وأسماء بنت أبي بكر الصديق وأبو موسى الأشعري وأبو سعيد الخدري وأنس وابن عباس وابن عمر وسبرة بن معبد والبراء بن عازب
وسراقة بن مالك ومعقل بن يسار من الصحابة ورواه عن هؤلاء نيف وعشرون من التابعين ورواه عن هؤلاء من لا يحصيه إلا الله تعالى فلم يسع
أحدا الخروج عن هذا واحتج من خالف كل هذا بأخبار لا حجة لهم في شيء منها أما أنها لم نذكر فالخبر الذي رويناه من طريق مالك عن أبي الأسود محمد بن عبد
الرحمن بن نوفل عن عروة عن عائشة خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وآله عام حجة الوداع فمنا من أهل بعمرة ومنا من أهل بحج وعمرة ومنا من أهل بالحج وأهل
رسول الله صلى الله عليه وآله بالحج فأما من أهل بعمرة فحل وأما من أهل بحج أو جمع بين الحج والعمرة فلم يحلوا حتى كان يوم النحر الحديث ومنها إلى آخره ثم قدح على سند هذه
الأخبار ثم قال واحتجوا أيضا بنهي عمر وعثمان عن ذلك وهذا حجة عليهم لا لهم لأنه لا نزاع أن نهيهما قد صح عنهما النهي عن متعة الحج وهم يخالفونهما في
ذلك ثنا أحمد بن محمد الطلمنكي ثنا ابن مفرج ثنا إبراهيم بن أحمد بن فراس ثنا محمد بن علي بن زيد الصائغ ثنا سعيد بن منصور ثنا هشيم وحماد
بن زيد قال هشيم ثنا خالد هو الحذاء وقال حماد عن أيوب السختياني ثم اتفق أيوب وخالد كلاهما عن أبي قلابة قال قال عمر بن الخطاب متعتان كانتا على
عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وأنا أنهى عنهما وأضرب عليهما هذا لفظ أيوب وفي رواية خالد أنا أنهى عنهما وأعاقب عليهما متعة النساء ومتعة الحج وبه إلى سعيد بن
منصور ثنا عبد الله بن وهب أخبرنا عمرو بن الحرث عن عبد العزيز بن ثلثة عن أبيه عن عثمان بن عفان سمع رجلا يهل بعمرة وحج فقال علي بالمهل فضربه و
حلقه والحال أنهم يخالفونهما ويجيزون المتعة حتى إنها عند أبي حنيفة والشافعي أفضل من الإفراد فسبحان من جعل نهي عمر وعثمان عن فسخ الحج بعمرة حجة
ولم يجعل نهيهما عن متعة الحج حجة ومنعهما عليه حجة إن هذا لعجب فإن قالوا إنما جعلنا نهيهما سعد بن أبي وقاص عن عمرة قلنا وقد أوجب فسخ الحج ابن عباس وعمر
ولا فرق واحتجوا بما رويناه من طريق البزار ثنا عمرو بن الخطاب السجستاني ثنا الفاريابي ثنا أبان بن أبي حازم حدثني أبو بكر بن أبي حفص عن ابن عمر قال
يا أيها الناس إن رسول الله صلى الله عليه وآله أحل لنا المتعة ثم حرمها علينا ومن طريق أبي ذر كانت المتعة في الحج رخصة لنا أصحاب محمد صلى الله عليه وآله وهذا مما خالفه
الحنفيون والمالكيون والشافعيون لأنهم متفقون على إباحة متعة الحج وأما حديث عمر فإنما هو متعة النساء بلا شك لأنه قد صح عنه الرجوع
إلى القول بها في الحج انتهى وأما ما ذكره الناصب من أن قول النبي صلى الله عليه وآله يحمل على الإحرام ويخصص به فغير ما ذكره ابن حزم من أنه لا يجوز أن يترك سنة
ثابتة إنه محمول على كذا ومخصصة بكذا أو خاصة بقوم دون قوم إلا بنص قرآن أو سنة صحيحة لأن أوامر النبي صلى الله عليه وآله على عموم الإنس والجن الطاعة لها والعمل
بها فإن قيل هذا لا يؤتى بالرأي قلنا فيجب عليه هذا متى وجد أحد من الصحابة يقول في آية إنها مخصوصة أو منسوخة أن يؤتى بقوله وأقرب ذلك قولهم في
المتعة إنها لنا خاصة فقد خالفوا ذلك واحتجوا من طريق ربيعة الرأي عن الحرث بن بلال عن أبيه قلت يا رسول الله فسخ الحج لنا أو لمن بعدنا قال بل لكم
خاصة الحديث والحرث بن بلال مجهول ولم يخرج أحد هذا الخبر في صحيح الحديث وقد صح خلافه بيقين كما أوردنا من طريق جابر بن عبد الله أن سراقة
بن مالك قال لرسول الله صلى الله عليه وآله إذ أمرهم بفسخ الحج في عمرة يا رسول الله ألعامنا هذا أم لأبد فقال رسول الله صلى الله عليه وآله بل لأبد الأبد ومن طريق البخاري حدثنا
أبو النعمان هو محمد بن الفضل عارم حدثنا حماد بن زيد عن عبد الملك بن جريج عن عطاء عن جابر بن عبد الله وعن طاوس عن ابن عباس قالا
جميعا قدم رسول الله صلى الله عليه وآله صبح رابعة من ذي الحجة يهلون بالحج خالصا لا يخالطه شيء فلما قدمنا مكة أمرنا فجعلناها عمرة وأن نحل إلى نسائنا
فعيب في ذلك العامة فبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وآله فقال بلغني أن قوما يقولون كذا وكذا والله لأنا أبر وأتقى لله منهم ولو أني استقبلت من أمري ما استدبرت
ما أهديت ولولا أن معي الهدي لأحللت فقام سراقة بن مالك بن جعشم فقال يا رسول الله هي لنا أو للأبد قال بل للأبد وهكذا رواه مجاهد
عن ابن عباس ومحمد بن علي بن الحسين عن جابر فبطل التخصيص في الفسخ وصح أمر ذلك أبدا والله إن من سمع هذا الخبر ثم عارض أمر رسول الله صلى الله عليه وآله
بكلام حد كأبي ذر أو لمالك فكيف بالكذوبات كنسج العنكبوت وأما ما ذكره الناصب بقوله لأن المراد منه التحلل من إحرام الحج في شهره آه ففيه ما
ذكره ابن حزم أيضا من أنه لا يحل لأحد أن يقتصر بقوله صلى الله عليه وآله دخلت العمرة في الحج إلى يوم القيامة على أنه أراد جوازها في أشهر الحج دون ما بينه جابر وابن عباس
من إنكاره صلى الله عليه وآله أن يكون الفسخ خاصة لهم ولعامهم دون ذلك ومن فعل ذلك فقد كذب على رسول الله صلى الله عليه وآله جهارا انتهى ولابن قدامة الحنبلي أيضا قد صدق
في هذا المقام فارجع إلى كتابه المسمى بالمغني فإنه ليمن يغني من جوع انتهى قال المصنف رفع الله درجته ح ذهبت الإمامية إلى أن المتمتع إذا أحرم بالحج
وجب عليه الدم واستقر وقال مالك لا يجب حتى يرمي جمرة العقبة وقد خالف في ذلك قول الله تعالى فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدي
وقول رسول الله صلى الله عليه وآله من كان معه هدي فإذا أهل بالحج فليهد ومن لم يكن معه هدي فليصم ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجع إلى أهله انتهى وقال
الناصب خفضه الله أقول إن صح ما روي عن مالك فإنه مبني على أن استقرار الدم إنما يكون بعد الفراغ من الحج وهو بعد رمي جمرة العقبة
ولا يخالف الحديث لأنه لبيان الهدي وكذا الكتاب هذا ليس سالمه الهدي انتهى وأقول ما ذكره من مبنى مذهب مالك بناء على التخيير أساس والمراد
من الهدي في الآية والحديث إراقة دم لا مجرد سوقه إلى مكة وترتيبه وتعليق الأمر بالهدي مستلزم للأمر بإراقته وفي الحديث صريح فيما ذكرناه لظهور
أن المراد من قوله صلى الله عليه وآله فليهد بعد قوله من كان معه هدي فليذبح الهدي كذلك فافهم والحديث مما رواه العامة عن ابن عمر كما ذكره المصنف قدس سره في
التذكرة وهذا سلمه الناصب كما ترى قال المصنف رفع الله درجته ط ذهبت الإمامية إلى أن نية التمتع شرط فيه وقال الشافعي ليست شرطا

وقد خالف بذلك قول الله عز وجل وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين وقول النبي صلعم انما الاعمال بالنيات وانما لكل امرء ما نوى انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المتمتع ان يحرم بالعمرة من الميقات ويأتي باعمالها ثم ينشئ الحج من مكة ولا بد في كلا الاحرامين من النية ولا
يلزم ان ينوي في الاحرام الاول الاحرام الثاني انتهى **واقول** كلام الناصب ههنا سقيم غير مستقيم جدا وغاية ما احتج به الشافعي لذلك ان الاحرام ينعقد
بالتلبية من غير نية ويلزمه ما انعقد به ولا يتوجه عليه كما لا يخفى وبالجملة تعيين الاعمال وتميزها مطلوب للشارع فالواجب في نية الاحرام ان يقصد بقلبه
الى امور اربعة ما يحرم به من حج وعمرة متقربا به الى الله تعالى ويذكر ما يحرم له من تمتع وقران او افراد ويذكر الوجوب او الندب وما يحرم له من حجة الاسلام
او غيرها والتلبية لا تدل على شيء من ذلك **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان صوم السبعة انما يجوز اذا رجع الى اهله او يصبر بقدر
مصير الناس الى اهله ويمضي عليه شهر وقال ابو حنيفة لا يجب بل متى فرغ من افعال الحج جاز له الصوم وقد خالف في ذلك قوله تعالى وسبعة اذا رجعتم انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان السبعة يصومها بعد الرجوع الى الاهل والوطن فان توطن بمكة بعد فراغه صام بها وان لم يتوطنها
لم يجز صومها بها ولا في الطريق ومذهب ابي حنيفة ان السبعة يصومها اذا رجع الى اهله وان صامها بمكة بعد فراغه من الحج جاز ومعناه بعد ما مضى ايام
التشريق لان الصوم فيها منهي عنه وقال في الهداية وقال الشافعي لا يجوز لانه معلق بالرجوع الا ان ينوي المقام فحينئذ يجزيه لتعذر الرجوع ولنا ان معناه
رجعتم عن الحج اي فرغتم اذ الفراغ سبب الرجوع الى اهله فكان الاداء بعد السبب فيجوز فظهر ان ابا حنيفة اول معنى الرجوع فلا مخالفة للنص انتهى **واقول**
تاويل النص بمثل ما ارتكبه ابو حنيفة ههنا من التاويل العليل لا يدفع مخالفته للنص فان ذكر المسبب وارادة السبب انما يصح اذا كان السبب مختصا به وفيما نحن
فيه ليس كذلك لان الرجوع كما يجوز ان يكون مسببا عن الفراغ واكمال افعال الحج يجوز ان يكون مسببا عن الحصر والصد والمرض ونحو ذلك على ان المجاز انما
يجوز مع وجود القرينة الواضحة وليس ههنا قرينة كذلك فتامل **قال المصنف** رفع الله درجته **ذهبت** الامامية الى انه لا يجوز الاحرام قبل الميقات
وقال ابو حنيفة والشافعي الافضل ان يحرم قبله وقد خالفا في ذلك فعل النبي صلعم فانه احرم من الميقات ولو كان الاحرام قبله افضل لما عدل عنه وقال خذوا
عني مناسككم انتهى **وقال الناصب** خفضه الله مذهب الشافعي جواز الاحرام قبل الميقات وان يحرم من دويرة اهله ومذهب ابي حنيفة ان فائدة
التوقيت المنع عن تاخير الاحرام عنها لانه يجوز التقديم عليها بالاتفاق فان قدم الاحرام على هذه المواقيت جاز لقوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله واتمامهما
ان تحرم بهما من دويرة اهلك كذا قال علي وابن مسعود رضي الله عنهما والافضل التقديم عليها لان اتمام الحج مفسر به والمشقة فيه اكثر والتعظيم اوفر
وعن ابي حنيفة انما يكون افضل اذا كان يملك نفسه ان لا يقع في محظور واما الاستدلال بانه لو كان الاحرام قبله افضل لما عدل عنه رسول الله
فالجواب انه ربما كان للتشريع وبيان الجواز وتبيين المواقيت للناس انتهى **واقول** فيه اولا ان ما ذكره او لا من الاتفاق مع مخالفة الامامية بل مخالفة
ابي سليمان واصحاب الحديث ايضا كما نقله ابن حزم في كتاب المحلى حيث قال اما ابو حنيفة وسفيان والحسن بن حي فاستحبوا تعجيل الاحرام من الميقات
واما مالك فكرهه والزمه اذا وقع واما الشافعي فكرهه واما ابو سليمان فلم يجزه وهو قول اصحابنا واما ابو حنيفة فانه ترك القياس اذ اجاز الاحرام
قبل الميقات ولم يجز صلوة من صلى بينه وبين الامام نهر ولا فرق بين الاحرام بالحج في غير موضع الاحرام وبين الصلوة في غير موضع الصلوة
واما المالكيون فانهم حملوا الاثار التي رويناها على ما حملها عليه الحنفيون فقد اعطوا القول على اصولهم ان كرهوا ما استحبه الصحابة وان حملوه
على ما حملناها عليه فكيف يجيزون خلاف ما حده رسول الله صلعم وهذا ما لا مخلص منه وبالله تعالى التوفيق انتهى قال العلامة في التذكرة اطبق الجمهور على جواز
الاحرام قبل الميقات واختلفوا في الافضل فقال مالك الافضل الاحرام من الميقات ويكره قبله وبه قال عمر وعثمان والحسن وعطا ومالك واحمد
واسحق وقال ابو حنيفة الافضل الاحرام من بلده وعن الشافعي كالمذهبين وكان علقمة والاسود وعبد الرحمن وابو اسحق يحرمون من بيوتهم لنا
ما رواه الجمهور ان النبي صلعم احرم من الميقات ولا يفعل الا الراجح وقال صلعم خذوا عني مناسككم فوجب اتباعه ومن طريق الخاصة قول الصادق عم من احرم
بالحج في غير اشهر الحج فلا حج له ومن احرم دون الميقات فلا احرام له ولانه احرم قبل الميقات فكان حراما كالاحرام قبل اشهر الحج ولما فيه من التغرير
بالاحرام والتعرض لفعل محظوراته وفيه مشقة على النفس فيمنع كالوصال في الصوم احتجوا بما رواه العامة عن ام سلمة زوجة النبي صلعم انها قالت سمعت رسول الله
يقول من احرم بحجة او عمرة من المسجد الاقصى الى المسجد الحرام غفر له ما تقدم من ذنبه وما تاخر وفي الطريق ضعف عند العامة انتهى وثانيا ان
ما ذكره من قول علي عليه السلام وعمر في تفسير الاية مدفوع بما ذكره ابن قدامة الحنبلي في كتاب المغني حيث انكر قولهما انه قال انما قالا اتمام العمرة ان تنشئها
من بلدك ومعناه ان تنشئ لها سفرا من بلدك تقصد له ليس ان تحرم بها من اهلك قال احمد كان سفيان يفسره بهذا وكذلك فسره به احمد ولا يصح ان
يفسر بنفس الاحرام لان النبي صلعم واصحابه ما احرموا بها من بيوتهم وقد امرهم الله تعالى باتمام العمرة فلو حمل قولهم على ذلك لكان النبي صلعم واصحابه
احرموا بها من بيوتهم وقد امرهم الله تعالى باتمام العمرة فلو حمل قولهم على ذلك لكان النبي صلعم واصحابه تاركين لامر الله تعالى ثم ان عمر وعليا رضه ما كانا يحرمان
الا من الميقات افتراهما يريان ذلك ليس باتمام لها ويفعلانه هذا لا ينبغي ان يتوهمه احد ولذلك انكر عمر على عمران احرامه من مصره واشتد
عليه وكره ان يتسامع الناس مخافة ان يؤخذ بقوله افتراه كره اتمام العمرة واشتد عليه ان يأخذ الناس بالافضل هذا لا يجوز فيتعين حمل قولهما على ما ذكرناه
على ما حملناه عليه الائمة انتهى وثالثا ان ما ذكره في الجواب عن استدلال المصنف مردود بان احتمال ارادة التشريع وبيان الجواز انما يعقل اذا فعل
النبي صلعم اولا ولو مرة الاحرام قبل الميقات ثم فعله من الميقات والمفروض انه صلعم لم يفعل ذلك قط الا من الميقات فلا معنى لبيان الجواز ههنا لا يخفى

[illegible]

قال المصنف رفع الله درجته يب ذهبت الامامية الى ان الطواف من شرطه الطهارة فلو طاف المحدث والجنب لم يعتد به وقال ابو حنيفة ان اقام بمكة
طاف وان رجع الى اهله جبره بشاة ان كان محدثا او ببدنة ان كان جنبا وقد خالف فعل رسول الله صلى الله عليه وآله فانه توضأ لما اراد الطواف وقال خذوا عني
مناسككم وقال عليه السلام الطواف بالبيت صلوة الا ان الله تعالى احل فيه النطق انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان شرط الطواف
الطهارة عن الحدث والخبث فلو طاف في طوافه محدثا او جنبا او على ثوبه او بدنه نجاسة غير معفو عنها او وطأ في طوافه نجاسة بطل طوافه ولو
احدث في الطواف عمدا توضأ وبنى ولا يجب الاستيناف وان طال الفصل وليستحب والدليل عليه ما روي عن قوله عليه السلام الطواف صلوة الا ان الله
اباح فيه النطق فيكون الطهارة من شرطه كالصلوة ومذهب ابي حنيفة انه من طاف طواف القدوم محدثا فعليه صدقة لقوله تعالى وليطوفوا بالبيت
العتيق من غير قيد الطهارة فلم يكن فرضا والاصح عنده انها واجبة لانه يجب بتركها الجابر ولان الخبر يوجب العمل فيثبت به الوجوب فيجبر بالصدقة
ولو طاف طواف الزيارة محدثا فعليه شاة لانه ادخل النقص في الركن وان كان جنبا فعليه بدنة فظهر انه اوجبها لورود الحديث فيها فلا مخالفة
للنص انتهى واقول ما ذكره من ان الاصح عند ابي حنيفة ان الطهارة واجبة للطواف غير صحيح ولعله توهم هذا من عبارة الهداية حيث قال
ولنا قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق من غير قيد الطهارة فلم يكن فرضا ثم قيل هي سنة والاصح انها واجبة لانه يجب بتركها الجابر انتهى وقد وقع
التصريح في شروحه بان القول بكونها سنة قول ابن شجاع والقول بكونها واجبة هو قول ابي بكر الرازي ثم قال ابن قدامة الحنبلي في المغني قال ابو حنيفة
ليس شيء من الطهارة من الحدث والنجاسة والستارة شرائط الصحة الطواف واختلف اصحابه فقال بعضهم هو واجب وقال بعضهم هو سنة لان الطواف
ركن للحج فلم يشترط له الطهارة كالوقوف انتهى فتامل قال المصنف رفع الله درجته يج ذهبت الامامية الى انه لو طاف منكوسا وهو ان يجعل البيت
على يمينه بطل وقال ابو حنيفة ان اقام بمكة اعاد وان عاد الى اهله جبره بدم وقد خالف فعل النبي فانه طاف مستقيما وقال خذوا عني مناسككم
انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان شرط الطواف ان يبدأ بالحجر الاسود بحيث يحاذيه بكل البدن في المرور فلو ابتدأ بغيره او حاذاه
ببعض البدن والبعض جاوز الى الباب لم يعتد بتلك الطوفة ويشترط في الطواف ان يجعل البيت على يساره فلو جعله على يمينه ومشى الى الركن اليماني
او مشى الى الباب قهقرى واستقبل البيت واستدبر وطاف بطل لان صورة الطواف هكذا فيجب الاحتفاظ بها كالاحتفاظ بصورة الصلوة وذهب
ابو حنيفة الى ان الثابت بالنص وجوب الطواف حول البيت فالاختلاف بالصورة يجبر لان احتفاظ الصورة عنده واجب لا فرض فلا مخالفة للنص
انتهى واقول نعم المفهوم من نص الآية مجرد وجوب الطواف حول البيت كما فهمه ابو حنيفة لكن نص الحديث الذي رواه المصنف قد بين ان الواجب هو
الطواف مستقيما وما ذهب اليه ابو حنيفة مخالف لهذا النص فلا يصح قول الناصب فلا مخالفة للنص على ما حدث به الاحتفاظ بالصورة فلا صورة
له بلا معنى له فتامل واستقم كما امرت قال المصنف رفع الله درجته يد ذهبت الامامية الى وجوب ركعتي الطواف وقال الشافعي انها غير واجبة
وقد خالف قول الله تعالى واتخذوا من مقام ابرهيم مصلى والامر للوجوب وفعل النبي فانه صلاهما وقد قال خذوا مناسككم عني انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يجب ركعتا الطواف وليس تادى بهما التحية والدليل على انه سنة فعل النبي وهو يدل على السنية
ولا يدل على الوجوب ولا يصح عنده حديث الامر به واما قوله تعالى يدل على الصلوة في مقام ابرهيم واتخاذه مكان الصلوة ويتادى بالفريضة المكتوبة
فلا يجب حمله على ركعتي الطواف انتهى واقول ان الآية قد تضمنت الامر بالاتخاذ الدال على وجوب الصلوة عند المقام فتعين ان يكون المراد
بها ركعتا الطواف اذ لا صلوة واجبة عنده غيرهما بلا خلاف وهو مروي عن مولانا الصادق عليه السلام قال المصنف رفع الله درجته يه ذهبت الامامية
الى ان الامام يخطب يوم عرفة قبل الاذان وقال ابو حنيفة بعده وقد خالف في ذلك فعل النبي فان جابرا روى انه عليه الصلوة والسلام خطب
الناس ثم اذن بلال انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا زالت الشمس ذهب الامام بهم الى مسجد ابرهيم ويخطب فيه
خطبتين خفيفتين في الاخيرة اخف فاذا فرغ جلس بقدر سورة الاخلاص ثم يقوم الى الثانية ويأخذ المؤذن في الاذان ويخفف الخطبة بحيث يفرغ
منها مع فراغ المؤذن من الاقامة وقيل من الاذان والدليل السنة ولان الاذان للصلوة فهو بعد الخطبة ومذهب ابي حنيفة مثل مذهب
الشافعي وما نقله رواية عن ابي يوسف ولا يفتى به انتهى واقول ما ذكره الناصب من ان مذهب ابي حنيفة مثل مذهب الشافعي هو الاصل
لو انما وهم ذلك من كلام الهداية حيث سوى القولين عن ابي يوسف ولم ينقل عن ابي حنيفة شيئا منهما فوهم ان ابا حنيفة مخالف له موافق
للشافعي واما ما ذكره من ان ما نقله المصنف رواية عن ابي يوسف ولا يفتى به فمجرد دعوى منه ومن اين علم انه لا يفتى به مع ان صاحب العناية
في شرح الهداية قد نقل عن بعض الشارحين انه قال ان هذا اصح عندي نعم قال صاحب العناية والصحيح ما ذكرنا يعني ان يخطب قبل الاذان لرواية
جابر وهذا لا يقتضي ان يكون الفتوى عليه سيما مع مخالفة بعض الشارحين كما عرفت وايضا قد ذكر في كتب الحنفية ان كل قول قاله اصحاب ابي حنيفة
كان قولا لابي حنيفة ايضا فقول الناصب انه رواية عن ابي يوسف لا يجديه نفعا ولو اغمضنا عن ذلك كله وسلمنا انه لم يكن قولا لابي حنيفة ولا
مفتى به بينهم فلا ريب انه قال به ابو يوسف ولو في بعض المراتب فهو يدل على حماقته في تلك المرتبة وبهذا يحصل غرض المصنف قدس سره بل نقول
ان عدول القوم الى غيره انما كان بعد تنبيه الخصم لهم على فساده فتدبر قال المصنف رفع الله درجته يو ذهبت الامامية الى ان اهل مكة اذا
صلوا خلف الامام المسافر بعرفة لا يقصرون الا اذا بعد المسافة وقال ابو حنيفة يقصرون وان قربت المسافة مع ان التقصير انما يجوز

في اربعة برد وقد خالف النصوص الدالة على الاتمام الا مع السفر انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ان صح تواتر التقصير لاهل مكة من ابي حنيفة
فلعله لوجوب القصر خلف الامام اذا صلى قصرا او يكون هذا مخصوصا بذلك الموقف انتهى واقول هذا كله رجم بالغيب ونفخ في الظلام وخلاف
الامام واختلال النظام ولو سلم فهو من قبيل اصلاح الفاسد بمثله لان كلتا المقدمتين اللتين حاول اصلاح كلام ابي حنيفة والبناء عليهما
مهملة ومنا ممنوعتان لا بد لاثباتهما من دليل ثم لا يخفى ان الواقع في بعض نسخ الكتاب بدل ابي حنيفة مالك فهو موافق لما في التذكرة حيث قال وقال
مالك والاوزاعي لهم القصر لان لهم الجمع فكان لهم القصر كغيرهم والفرق السفر انتهى فتدبر قال المصنف رفع الله درجته يو ذهبت الامامية الى ان
بطن عرنة ليس من الموقف وقال مالك يجزيه وقد خالف قول النبي ص عرفة كلها موقف وارتفعوا عن وادي عرنة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول الخلاف
في تعيين عرفة وان وادي عرنة منها اولا فان صح ان مالكا جعله من العرفات فللحديث عنده او لما يطلق عليه العرفات انتهى واقول الخلاف في تعيين عرفة
بعد اخبار النبي ص بان وادي عرنة ليس من مواقف عرفة خلف باطل ومجرد احتمال استناد مالك بحديث آخر لا يجدي نفعا والاستناد باطلاق العرفات على
وادي عرنة على تقدير ثبوته يندفع بمخالفته للحديث المذكور كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته يح ذهبت الامامية الى انه يجوز ان يجمع بين
المغرب والعشاء بمزدلفة باذان واحد واقامتين وقال ابو حنيفة باذان واقامة واحدة وقال مالك باذانين واقامتين وقد خالفا فعل النبي ص قال جابر
جمع رسول الله ص بين المغرب والعشاء الآخرة بمزدلفة باذان واحد واقامتين لم يسبح بينهما شيئا انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي ان يصلي باذان واحد واقامتين لحديث جابر ولان الوقتين تداخلا فيكفيهما اذان واحد والصلوتين تفرقتا فاحتاجتا الى اقامتين
ومذهب ابي حنيفة ان الامام يصلي بالناس المغرب والعشاء باذان واقامة واحدة وقال زفر باذان واقامتين اعتبارا بالجمع بعرفة ودليل ابي حنيفة رواية
جابر ان النبي ص جمع بينهما باذان واقامة واحدة ولان العشاء في وقته فلا يفرد بالاقامة اعلاما بخلاف العصر بعرفة لانه مقدم على وقته فافرد بها
لزيادة الاعلام فظهر ان ابا حنيفة عمل بالحديث فلا مخالفة للنص انتهى واقول كفى فضيحة للناصب وائمته انه استدل لامامه الشافعي على وجوب
اقامتين بحديث جابر ثم استدل على ما ذهب اليه ابو حنيفة من افراد الاقامة بحديث جابر ايضا فيلزم احد الامرين اما تناقض جابر في الرواية او استنباط
احد من الشافعي والحنفي عن حديث واحد حكمين متنافيين كما لا يخفى ومن فضائح عجز الناصب اهماله لمذهب مالك والاعراض عن اصلاح ما
نسبه المصنف الى مالك قال المصنف رفع الله درجته يط ذهبت الامامية الى ان المبيت بالمزدلفة ركن من تركه عمدا بطل حجه خلافا للاربعة وقد خالفوا
فعل النبي ص فانه فعله وقال خذوا عني مناسككم فما ركنه في عهدة الامر وقوله ص من ترك المبيت بالمزدلفة فلا حج له انتهى وقال الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي ان المبيت بالمزدلفة ليست من اركان الحج فان فاته لم يبطل حجه وفعل رسول الله ص لا يدل على كونه ركنا والحديث غير ثابت انتهى
واقول ان المصنف لم يستدل بمجرد فعل رسول الله ص على كون المبيت ركنا بل استدل على اصل شرعيته بفعل النبي ص وعلى وجوبه باقتران فعله لمناسك
الحج بقوله خذوا عني مناسككم وعلى ركنيته بالحديث الآخر المذكور وقول الناصب الحديث غير ثابت تعنت لا يخفى على متتبع الاحاديث نعم قد استدلوا على
ما ذهبوا اليه بحديث آخر توهموا انه معارض للحديث المذكور وهو قوله ص من صلى معنا هذه الصلوة واتى عرفات قبل ذلك ليلا او نهارا
فقد تم حجه وبانه مبيت في مكان فلا يكون ركنا كالمبيت بمنى واجاب المصنف قدس سره عنهما في تذكرة الفقهاء بان الحديث حجة لنا لانها كانت صلوة
الفجر في جمع واذا علق تمام الحج على وقوف المشعر انتفى عند عدمه وهو المطلوب والقياس باطل ومعارض بقياسنا فيبقى دليلنا سالما على انا لا نوجب حقيقة المبيت
ولا نجعلها ركنا بل الوقوف الاختياري تامل قال المصنف رفع الله درجته ك ذهبت الامامية الى وجوب الرمي بالحصا وما كان من جنسه كالبرام ولا
يجوز بغيره كالمدر والآجر والكحل والزرنيخ وغيرها وقال ابو حنيفة يجوز بالطين والمدر والكحل والزرنيخ وقال اهل الظاهر يجوز بكل شيء حتى العصفور
الميت وقد خالفا فعل النبي ص فانه جمع الحصا وقال بامثال هؤلاء فارموا وقال يا ايها الناس عليكم بحصا الخذف انتهى وقال الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي انه يجب ان يكون المرمي حجرا فلا يجزي اللؤلؤ والجص والنورة والزرنيخ والاثمد لانه لا يسمى حجرا ويجزي الرخام والبرام ومثلها
مما يصح اطلاق الحجر عليه ومذهب ابي حنيفة انه يجوز الرمي بكل ما كان من اجزاء الارض لان المقصود فعل الرمي وذلك يحصل بالطين كما يحصل بالحجر
بخلاف ما اذا رمى بالذهب والفضة فانه يسمى نثارا لا رميا والحاصل ان الخلاف في ان التعبد وقع بالحجر او بمحل الحجارة او بالرمي مطلقا وكلاهما ممكن فاخذ
كل من المجتهدين بواحد منهما واما قوله بامثال هؤلاء فارموا يصلح ان يراد المماثل من جنس الارض فلا مخالفة انتهى واقول ما ذكره الناصب من ان
المقصود فعل الرمي آم رمي في الظلام لان هذا امر تعبدي لا يستقل العقل بادراك جهة حسنه ولهذا نقل شارح الهداية عن الشافعي انه قال لا يجوز الرمي
الا بالحجر اتباعا لما ورد به الاثر لعدم كونه معقولا انتهى وقال ابن قدامة في المغني ان النبي ص رمى بالحصى وامر بالرمي بمثل حصى الخذف فلا يتناول غير الحصى
ويتناول لجميع انواعه فلا يجوز تخصيصه بغير دليل ولا الحاق غيره به لانه في موضع لا يدخل القياس فيه انتهى واقول يعترض بشكال ذلك بالرمي بالياقوت و
الفيروزج ونحوهما من الجواهر فانها من اجزاء الارض حتى جاز التيمم بها عندهم ومع ذلك لا يجوز الرمي بها واما ما اجاب به صاحب النهاية من شارحي الهداية
وهو ان الرمي بكل ما كان من اجزاء الارض جائز بشرط وجود الاستهانة بالرمي بها تكلف لاشتراط ما لا دليل عليه لما ذكره الناصب موافقا
لما في العناية من ان رمي الذهب والفضة والجواهر يسمى نثارا لا رميا بما لا يساعده العرف واللغة نعم قد يحصل برميها النثار والايثار ايضا وهذا
لا يوجب عدم تسميته رميا كما لا يخفى ثم ما ذكره الناصب من الحاصل لا محصل له لان الخلاف في ذلك ان جاز عقلا لكنه غير ممكن شرعا لظهور

ان فعل النبي من رمي حصى الخذف قد سدّ باب جواز الرمي بغيره نوعاً وارادة ما يماثل ذلك الحصى من جنس الارض مطلقاً يحتمل وتعسف بارد في ابطال الاهتمام بالحديث
وهو على ما روى عن ابن عباس انه قال لي رسول الله صلى الله عليه وآله غداة العقبة وهو على راحلته هات القط لي فلقطت له حصيات هي حصى الخذف فلما وضعتهن في
يده قال بامثال هؤلاء الحديث فلو جاز مثل التأويل الذي ذكره الناصب بلفظ المثل والامثال المذكور في الحديث مع اضافة الحصى فيه الى الخذف وتقييده
بذلك لجاز ان يفهم من قولنا لغيرنا اشتر لي مثل هذا الياقوت والعقيق ارادة اشتراء الفيروزج واللاجورد والكحل والزرنيخ والمدر ونحوها ولا يقول
بذلك الا احمق مثل الناصب **قال** المصنف رفع الله درجته **كا** ذهبت الامامية الى استحباب ان يخطب الامام يوم النحر بمنى بعد الظهر وقال ابو حنيفة
لا يخطب وخالف في ذلك فعل النبي فانه خطب فيه انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول ثبت عند ابي حنيفة ان النبي بعد رمي جمرة العقبة
في يوم النحر افاض الى مكة لطواف الركن فاي وقت خطب هذه الخطبة لم يروه احد من اهل مذهب ابي حنيفة وثبت في الصحاح ان النبي خطب يوم النحر
انتهى **واقول** لا بد من بيان ما ثبت به عند ابي حنيفة ان النبي بعد رمي جمرة العقبة افاض الى مكة حتى ينظر في صحة ثبوته به وعدمه والدعوى المجردة
غير نافعة ثم ما ذكره من ان هذه الخطبة لم يروه احد من اهل مذهب ابي حنيفة فالظاهر منه ان من كان يعينه من الحنفية في هذا تكلف الجواب عن ايرادات المصنف
على هذه المسائل قد استعمل معه النفاق وتساهل فلم يطلعه على ما في الهداية من قوله والحاصل ان في الحج ثلث خطب اولها ما ذكرنا والثانية بعرفات يوم عرفة
والثالثة بمنى في اليوم الحادي عشر الخ ثم في كلام الناصب خرازة لا يخفى على الناظر **قال** المصنف رفع الله درجته **كب** ذهبت الامامية الى جواز الاستيجار
للحج وقال ابو حنيفة لا يجوز فان فعل كانت باطلة ويقع الحج عن الاجير ويكون للمستاجر ثواب النفقة ويجب عليه رد ما فضل وقد خالف في ذلك المعقول
والمنقول اما المعقول فان الحج وجب عليه فلا يسقط بالموت كالدين وغيره واما المنقول فما روى ابن عباس ان النبي رأى رجلا يقول لبيك
عن شبرمة فقال ويحك من شبرمة قال اخ لي او صديق فقال النبي حج عن نفسك ثم حج عن شبرمة وسألت امرأة من خثعم رسول الله ان فريضة
الله في الحج ادركت ابي شيخا كبيرا لا يستطيع ان يستمسك على راحلته فهل ترى ان احج عنه فقال النبي نعم فقالت يا رسول الله هل ينفعه ذلك فقال
نعم لو كان على ابيك دين فقضيته عنه نفعه فاجاز لها النيابة فبطل قول ابي حنيفة وحكم بانه ينفعه وعنده ينفعه ثواب النفقة وشبهه بالدين
انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المستطيع بالمال اذا لم يستطع بالنفس لكبر او مرض وغيرهما يلزمه الاستنابة والاستيجار
سواء كان حجة الاسلام والقضاء والنذر للاحاديث الواردة في هذا الباب ومذهب ابي حنيفة ان الحج عبادة مركبة من البدنية والمالية والنيابة
تجري فيه عند العجز قال في الهداية ظاهر المذهب ان الحج يقع عن المحجوج عنه وبذلك يشهد الاخبار الواردة في الباب كحديث الخثعمية وهذا يدل على
انه جوز وقوع الحج عن المحجوج عنه والنص لا يفيد الا هذا فلا مخالفة للنص **واقول** ما ذكره في تقرير مذهب ابي حنيفة من ان الحج عبادة مركبة الخ
آه كلام الهداية ولا دلالة لذلك على انه مذهب ابي حنيفة لانه كثيرا ما يذكر المفتى به في مذهبهم ويسكت عن ذكر مذهب ابي حنيفة ولو سلم فنقل في
الهداية عن محمد ان الحج يقع عن الحاج وللآمر ثواب النفقة يعين ما نقله المصنف عن ابي حنيفة فعلى تقدير صحة عدم اشتراك ابي حنيفة في هذا الحكم
مع محمد يتوجه الاعتراض على خصوص محمد وهذا يكفي في المقصد كما لا يخفى **قال** المصنف رفع الله درجته **كج** ذهبت الامامية الى تحريم لحم الصيد على
المحرم مطلقا وقال الشافعي ان لم يكن له فيه اثر من مشاركة او دلالة او اعطاء سلاح القتل او صيد لاجله فحلال وقال ابو حنيفة يحرم ما صاده او ما
له اثر لا يستغنى عنه دون غيره كدلالة يستغنى عنها وما صيد لاجله وقد خالفا في ذلك قوله تعالى وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما واجمع المفسرون
على ارادة الصيد انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي تحريم الصيد على المحرم واذا اصطاد الحلال لا لاجله ولا دلالة من المحرم
اليه حل ولا جزاء والدليل عليه ما روى البخاري ومسلم في صحيحيهما عن ابي قتادة انه خرج مع النبي فتخلف مع بعض اصحابه وهم محرمون وهو غير محرم
فراوا حمارا وحشيا قبل ان يراه فلما راوه تركوه حتى راه ابو قتادة فركب فرسا له فسالهم ان يناولوه سوطا فابوا فتناوله فحمل فعقره ثم اكل
واكلوا فندموا فلما ادركوا رسول الله سالوه فقال هل معكم منه شيء قال معنا رجله فاخذها النبي فاكلها وفي رواية فلما اتوا رسول الله
قال هل منكم احد امره ان يحمل عليها او اشار اليها قالوا لا قال فكلوا ما بقي من لحمها وعن جابر ان رسول الله قال لحم الصيد لكم في الاحرام
حلال ما لم تصيدوه او يصد لكم فهذا دليل الشافعي وابي حنيفة لان الدلالة المستغنى عنها في حكم عدم الدلالة واما نص الكتاب فهو يدل على تحريم
عمل الصيد لا اكل الصيد اذا لم يصده وقد بين السنة معنى الكتاب انتهى **واقول** الاحاديث في هذا الباب متعارضة لما قال ابن حزم من انه
روى عن ابن عباس عن الصعب بن جثامة الليثي انه اهدى لرسول الله حمار وحش فرده عليه وقال انا حرم لا ناكل الصيد قال ابن حزم وروى هذا
الحديث ايضا بلفظ انه اهدى لرسول الله حمار وحش فرده عليه وقال لولا انا محرمون لقبلناه منك قال ابن حزم وروينا اللفظ الاول من
طريق حماد بن زيد عن صالح بن كيسان عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة عن ابن عباس عن الصعب بن جثامة واللفظ الثاني من طريق الاعمش
عن حبيب بن ابي ثابت عن سعيد بن جبير عن ابن عباس اهدى الصعب بن جثامة ومن طريق مسلم حدثني زهير بن حرب عن يحيى بن سعيد القطان عن
ابن جريج اخبرني الحسن بن مسلم عن طاوس عن ابن عباس ان زيد بن ارقم اخبره ان رسول الله اهدى له لحم صيد فرده وقال انا لا ناكله انا حرم وهذان خبران
رويناهما من طرق كلها صحاح وبهذا نقول وروى عن علي ومعاذ وابن عمر وبه يقول ابو بكر بن داود انتهى كلامه والرجحان معنا لان هذه الاحاديث موافقة
لظاهر نص الكتاب بخلاف الاحاديث التي ذكرها الناصب فان ظاهر الصيد في قوله تعالى حرم عليكم صيد البر ان يكون اسما بمعنى المصيد اي الحيوان الممتنع

خطبة يعلم الناس بها مناسكهم من النحر والافاضة والرمي ١٢ ابن قدامة الحنبلي

بالاصالة كما في قوله تعالى ليبلونكم الله بشيء من الصيد تناله ايديكم ورماحكم الاية وقوله تعالى ولا تقتلوا الصيد وانتم حرم الاية وان كان قد يجيء مصدرا
بمعنى الاصطياد كما فسر به قوله تعالى احل لكم صيد البحر وطعامه مع انه يحتمل الحمل ههنا على الصيد ايضا اي ما صيد منه وما يراد به ما يكون اصطياده لا
لاجل الاكل كالصدف لاجل اللؤلؤ وبعض الحيتان لاجل العظام والاسنان وبطعامه اي طعام الصيد ما يحل اكله من ذلك الصيد واما ان يحمل
الصيد على ما ذكرنا اولا والطعام على المعنى المصدري اي الاكل والمراد ما يحل اكله من البحر وهو ما بينه الشارع من جنس ما يصاد وهو نوع من
السمك اعني ماله فلس سواء بقي عليه كالشبوط او لم يبق كالكنعت ويحرم ما لا فلس له كالجري والمارماهي والزمار ونحوها **قال** المصنف رفع الله
درجته **كذا** ذهبت الامامية الى ان المحرم اذا قتل صيدا مملوكا للغير لزمه الجزاء لله تعالى والقيمة للمالك وقال مالك لا يجب الجزاء بقتل المملوك وقد خالف
في ذلك قوله تعالى ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول عرفوا الصيد بانه الممتنع المتوحش في اصل الخلقة
فالصيد المملوك جعله مالك في حكم غير الصيد لزوال التوحش بالمملوكية فليس في حكم الصيد فلهذا لم يحكم بالجزاء ولا مخالفة للنص انتهى **واقول**
من غاية غفلة الناصب وجهله وحماقته انه يذكر في تعريف الصيد توحشه باصل الخلقة ثم يستدل على سلب حكم الصيد عنه بزوال التوحش عنه
بالعرض وهل هذا الا مثل ان يقال الخمر هو المسكر المايع بالاصالة ثم يتوهم ان الجامد منه بتاثير البرد او بضرب من الحيل لا يصدق عليه الخمر لزوال الميعان
الاصلي عنه بالجمود العارضي والحاصل ان الصيد المتوحش في اصل الخلقة يصدق عليه هذا المفهوم ولو بعد مضي الف سنة استمر عليه فيها زوال
الوحشة بالعرض ومما لم يزل عنه اسم الصيد لا يصلح ان يتوهم انه ليس بصيد بل في حكمه كما لا يخفى وايضا يظهر من كلامه ان التوحش يزول بمجرد المملوكية وفيه ما
فيه وايضا يفهم منه ان زوال التوحش هو علة الخروج عن صدق الصيد عليه وهذا المعنى حاصل في الصيد الذي ذبح عند ما اصطيد فيلزم ان لا يسمى
ذلك ايضا صيدا وفيه ما فيه **قال** المصنف رفع الله درجته **كذا** ذهبت الامامية الى انه لا يجوز للمحصر ان يتحلل الا بالهدي وقال مالك لا هدي عليه وقد خالف
قول الله تعالى فان احصرتم فما استيسر من الهدي وقول النبي صلى الله عليه وآله في رواية جابر قال احصرنا مع رسول الله صلى الله عليه وآله بالحديبية فنحرنا البدنة عن سبع والبقرة
عن سبع انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه ان شرط التحلل بالهدي لزمه وان شرط بلا هدي او اطلق فلا ودليله ما روى
البخاري ومسلم والترمذي عن عبد الله بن عمر اليس حسبكم سنة رسول الله صلى الله عليه وآله ان حبس احدكم عن الحج طاف بالبيت وبالصفا والمروة ثم حل من كل شيء
حتى يحج عاما قابلا فيهدي او يصوم ان لم يجد هديا وهذا يدل على جواز التحلل بدون الهدي لكن اذا شرط لزمه والنص يدل على جواز الهدي لا على وجوبه
لانه يدل على الاستيسار وفعل النبي صلى الله عليه وآله يدل على الندب لا على الوجوب انتهى **واقول** من غاية سعة ميدان ضلالة الناصب وعناده انه جوّز على
امامه تحريف مذهبه من الوجوب الى الجواز واستدل عليه برواية اظن انها من جملة مخترعاته وكان ذلك ليتاتى له الرد على المصنف باصلاح كلام مالك
بما يوافق الشافعي والرواية المذكورة ولن يصلح العطار ما افسد الدهر فقد قال ابن قدامة الحنبلي وعلى من تحلل بالاحصار الهدي في قول اكثر اهل
العلم وحكي عن مالك ليس عليه هدي لانه تحلل ابيح له من غير تفريط اشبه من اتم حجه وليس بصحيح لان الله تعالى قال فان احصرتم فما استيسر من الهدي
قال الشافعي لا خلاف بين اهل التفسير في ان هذه الاية نزلت في حصر الحديبية ولانه ابيح له التحلل قبل تمام نسكه فكان عليه الهدي كالذي فاته الحج و
بهذا فارق من اتم حجه انتهى وقال ابن حزم ان قول ابي حنيفة ومالك والشافعي في الاحصار مما لا يحفظ قول احد منهما بتمامه بالتقسيمات المذكورة عن احد
من الصحابة رضي الله عنهم فوجب الرجوع عند التنازع الى ما افترض تعالى الرجوع اليه اذ يقول عز وجل فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول ان كنتم تؤمنون
بالله واليوم الاخر فوجدنا حكم الاحصار يرجع الى قول الله فان احصرتم فما استيسر من الهدي فكان في هذه الاية عموم ايجاب الهدي على كل من احصر
باي وجه احصر والى فعل رسول الله صلى الله عليه وآله اذ صده المشركون عن البيت فنحر وحلق هو واصحابه وحلوا بالحديبية والى امره من حج ان يقول اللهم
محلي حيث حبستني الحديث انتهى واما ما ذكره الناصب من ان سياق النص يدل على الاستيسار يدل على جواز الهدي لا على وجوبه فمهدوم بان معنى
ما استيسر اكرا عنا يصدق عليه اسم الهدي من بدنة او بقرة او شاة فاذا اقترن بالامر دل على وجوبه ولعل الناصب زعم ان الشيء اليسير لا يصلح ان يصير متعلقا
للوجوب فيجب ان يكون جائزا وفيه ما فيه **قال** المصنف رفع الله درجته **كذا** ذهبت الامامية الى انه اذا احصره العدو يجوز ان يذبح هديه مكانه
ولا يجب بعثه الى مكة او منى وقال ابو حنيفة لا يجوز نحره الا في الحرم فيبعثه ويقدر مدة يغلب على ظنه وصوله وقد خالف في ذلك فعل النبي حيث صده
المشركون بالحديبية فنحر وتحلل مكانه والحديبية من الحل انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي عدم وجوب البعث الى الحرم
لان النبي نحر هديه بالحديبية ولانه شرع رخصة والتوقيت يبطل التخفيف ومذهب ابي حنيفة انه يجب ان يبعث الى الحرم والمراد من بعثه
الى الحرم ليس بعث الشاة بعينها لانه قد يتعذر بل المراد ان يبعث القيمة حتى يشترى الشاة هناك ويذبح عنه ودليل وجوب البعث الى الحرم عنده
ان دم الاحصار قربة والاراقة لم تعرف قربة الا في زمان او مكان على ما مر فلا يقع قربة دونه فلا يقع به التحلل واليه الاشارة بقوله تعالى ولا تحلقوا
رؤسكم حتى يبلغ الهدي محله فان الهدي اسم لما يهدى الى الحرم ثم عمل رسول الله صلى الله عليه وآله في نحر الهدايا بالحديبية والحديبية من الحرم معارض بما روى مسلم
عن ابن عباس ان رسول الله صلى الله عليه وآله امر اصحابه ان يبدلوا الهدي الذي نحروا عام الحديبية في عمرة القضاء فلا مخالفة لفعل النبي **واقول** يتوجه انتهى
اولا ان تعويله في تصويب ابي حنيفة بان مراده من بعث الهدي ليس بعث الشاة بعينها بل ان يبعث القيمة من مخترعات الناصب العاجز المسكين الظالم المرحوم ولا
يوجد شيء من كتب الحنفية وثانيا ان ما ذكره من تفسير الهدي بما يهدى الى الحرم لا يقتضي ان يكون محله خصوص الحرم بل يكون اعم منه ومن موضع الحصر

كما دل عليه فعل النبي صلى الله عليه وآله في الحديبية قال ابن حزم ليس في الآية تخصيص ذلك بالمحصر وحده بل هو حكم كل من ساق هديا في حج او عمرة فالحاج القارن اذا كان
يوم النحر فقد بلغ الهدي محله من الزمان والمكان بمكة او بمنى فله ان يحلق رأسه والمعتمر اذا اتم طوافه وسعيه فقد بلغ هديه محله من الزمان والمكان بمكة
قبل ان يحلق رأسه والمحصر اذا صد فقد بلغ هديه محله فله ان يحلق رأسه ان كان مع هؤلاء هدي ولم يقل الله عز وجل قط ان المحصر لا يحل حتى يبلغ هديه
مكة بل هو الكذب على الله ممن نسبه اليه عز وجل انتهى وثانيا ان ما ذكره من ان دم الاحصار قربة فنقول بموجبه وذلك لان اصل سوقه انما كان قربة
الى الله تعالى وبذلا في سبيله فاذا منع مانع عن سوقه الى الحرم يتقرب اليه تعالى بذبحه في اثناء السبيل قال تعالى ومن يخرج من بيته مهاجرا الى الله ورسوله
ثم يدركه الموت فقد وقع اجره على الله وكان الله غفورا رحيما وقد علم من فعل رسول الله صلى الله عليه وآله ان مكان اراقته وزمانها متقربا الى الله تعالى عند الاحصار
هو مكان الاحصار وزمانه وثالثا ان ما ذكره من ان عمل رسول الله صلى الله عليه وآله معارض بما روى مسلم مردود بان ذلك دراية وهذا على تقدير صحته رواية
وذلك مشهور وهذا خفي وذلك مما اتفق عليه اهل الاسلام وهذا مختلف فيه فلا يصلح للمعارضة كما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته **كز** ذهبت الامامية
الى انه يجوز للممنوع التحلل مع الصد بالعدو وقال مالك لا يجوز وقد خالف عموم الآية وفعل النبي بالحديبية انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول
هذا مذهب الشافعي وذهب مالك الى ان الاحصار عن العمرة لا يتحقق لانها لا تتوقت هكذا نقل عنه وحمل عمل النبي صلى الله عليه وآله بالحديبية على لزوم الرجوع لانه
كان بلاد الكفر فيحل وليس هذا في حق غيره لان بلاد الحجاز بلاد الاسلام فلا مخالفة لعمل النبي صلى الله عليه وآله انتهى **واقول** نعوذ بالله من الهوى وما يحمل عليه من
المكابرة على الحق بالظن الكاذب ومما يكذب ظن الناصب ان المخصص والفارق لا بد ان يكون من العقل او النقل والنقل غير موجود والعقل لا يفرق
بين الاحصار ولزوم الرجوع الناشي من حصر الكفار حين كون بلاد الحجاز بلادهم وبين الاحصار الناشي من اهل الاسلام حين كون بلاد الحجاز
من بلاد الاسلام وهل الحال في زمان استيلاء القرامطة على تلك البلاد واختلال امر الحج كما ذكر في التواريخ الا ما هو دون مما جرى من الكفار في الحديبية
فتامل وانصف **قال المصنف** رفع الله درجته **كح** ذهبت الامامية الى ان المحصر بالمرض يجوز له التحلل الا انه لا يحل له النساء حتى يطوف طوافهن
في القابل او يامر من يطوف عنه وقال مالك والشافعي واحمد ليس له التحلل بل يبقى على احرامه ابدا فان فاته الحج تحلل بعمرة وقد خالفوا في ذلك
قول الله تعالى فان احصرتم فما استيسر من الهدي وهو عام في حصر المريض والعدو وقول النبي صلى الله عليه وآله من كسر او عرج فقد احل وعليه حجة اخرى انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو مرض المحرم لم يكن له التحلل الا اذا شرط عند الاحرام لحديث ضباعة بنت الزبير واما
انه لا يجوز له التحلل بلا شرط لان التحلل بالهدي شرع في حق المحصر ليحصل النجاة وبالاحلال لا ينجو من العدو ولا من المرض فالمريض يصبر في الاحرام حتى يبرأ
ثم ان فاته الحج تحلل بالعمرة ولا يلزم بقاؤه في الاحرام ابدا لان السبب هو المرض ليس بابدي فلا يلزم كون الاحرام ابديا وليس هذا الا الاستبعاد
والتشنيع واما الآية فواردة في الاحصار عن العدو والحديث ضعيف ضعفه الترمذي انتهى **واقول** قد مر الكلام في تحقيق الآية واما نسبة
تضعيف الحديث الى الترمذي فمن قبيل الجوفة وقد رواه ابن حزم في كتاب المحلى باسناده الى عائشة من عدة طرق منها طريق اسحق بن راهويه
ومنها طريق طاوس وعكرمة وسعيد بن جبير كلهم عن ابن عباس ومنها عن عروة بن الزبير ثم قال فهذه آثار متظاهرة لا يسع احد الخروج عنها ثم روى عدة احاديث
اخرى دالة على جواز الاشتراط ثم نقل عن الشافعي انه قال ان صح الحديث قلت به ثم قال قد صح والله فهو قوله وهو قول احمد واسحق وابي ثور وابي سليمان
ثم قال وشغبوا في مخالفة السنن الواردة في هذا الباب بان قالوا هذا الخبر خلاف القرآن لانه تعالى يقول واتموا الحج والعمرة لله مع ان الآية حجة عليهم لا علينا
لانهم يقولون من عرض له عارض من مرض او نحوه فانه يحل بعمرة ان فاته الحج فقد خالفوا الآية في اتمام الحج واما نحن فانا نقول ان الذي انزلت عليه هذه الآية
وامر ببيان ما انزل عليه لنا قد امر بالاشتراط في الحج وان محله حيث حبسه الله تعالى بالعذر النافذ فنحن لم نخالف الآية اذ اخذنا ببيان النبي صلى الله عليه وآله وانتم
خالفتموها بآرائكم الفاسدة والى مخالفتكم للسنة الواردة في ذلك وقالوا هذا الخبر خلاف لقول الله تعالى فان احصرتم فما استيسر من الهدي فقلنا اكذب من ادعى
ان هذا الخبر خلاف لهذه الآية بل انتم خالفتموها اذ قلتم من احصر بمرض لم يحل الا بعمرة براي لا نص فيه واما نحن فقلنا بهذه الآية ان لم يشترط كما امر الذي
انزلت عليه هذه الآية وامر ببيانها لنا انتهى **قال المصنف** رفع الله درجته **كط** ذهبت الامامية الى انه يجوز للمحرم الاشتراط وقال احمد ومالك الشرط
لا يفيد شيئا ولا يتعلق به التحلل وقال ابو حنيفة له التحلل من غير شرط فان شرط سقط عنه الهدي وقد خالفوا قول النبي صلى الله عليه وآله لضباعة بنت الزبير احرمي
واشترطي ان محلي حيث حبستني لما شكت مرضها وانها تريد الحج انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول كان الحديث لم يثبت عندهما او الراوي فانه يروي
المذاهب على خلاف ما هي عليه كما مر فيما سلف انتهى **واقول** قد بينا في المسئلة السابقة ثبوت الحديث وصحته من طرق شتى ذكرها ابن حزم في كتابه
فانكار الثبوت مكابرة على الحق الثابت وفرار من قبول الالزام الذي لزمهم كالقضاء المبرم فلا يجديه نفعا واما ما ذكره فيما سلف ان المصنف
يروي المذاهب على خلاف ما هي عليه فقد اوضحنا فيما سبق ان هذه النسبة ليست على ما هي عليه فعليه ما عليه ولو كان صادقا في ذلك فكان لا بد
من ان يذكر من كتب هؤلاء مذهبهم على وجه يدل على خلاف ما ذكره المصنف والا فليس فلبس **قال المصنف** رفع الله درجته **ل** ذهبت الامامية
الى انه ليس للزوج منع المرأة عن حجة الاسلام وقال الشافعي له ذلك وقد خالف قول الله تعالى ولله على الناس حج البيت وروى ابو هريرة عن النبي صلى الله عليه وآله
لا تمنعوا اماء الله مساجد الله انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي ولو احرمت تطوعا بغير اذن زوجها فله تحليلها كالصوم
التطوع لان حق الاستمتاع ثابت في حقه فليس لها المنع بالتطوع ولو ارادت ان تحرم بالفرض فله المنع للمعنى المذكور فان احرمت بغير اذنه فله التحليل فان لم

فتحلل فله الاستمتاع وفي الاثم عليها والدليل عليه ان الاستمتاع حق ثابت حال الاحرام فليس لها المنع بالاحرام والحج على التراخي والطاعة للزوج فرض معين
لا تراخي فيه والحج فريضة على التراخي والفرض الذي على التراخي مقدم على الفرض الذي لا يكون بالتراخي واما الدليل على جواز تحليله اياها فلان
الاحرام لم ينعقد مشروعا فيجوز التحليل عنه واما الاية فليست حجة عليه لان الحج واجب عند حصول الشرائط ومن الشرائط اذن الزوج ولم يتحقق
هناك واما الحديث فهو وارد في حضور الجماعات لا الحج الذي يتضمن السفر وقد عارضه حديث وجوب سفر الزوجة باذن الزوج فلا يخالف
الحديث انتهى كون الحج على التراخي ثم كما ذكره المصنف في التذكرة وكذا ثم ما ذكره من عدم انعقاد الاحرام مشروعا عند عدم اذن الزوج والاية حجة
في ذلك وسقط الدليلان وما ذكره من ان من الشرائط اذن الزوج لا دليل عليه بل هي مقدمة كاذبة ودعوى فاسدة مخالفة لظاهر الاية و
مدلول الرواية واما ما ذكره من ان ما استدل به المصنف من الحديث وارد في حضور الجماعات فعلى تقدير تسليم صحته مدفوع بما عليه المحققون
من ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب فتامل **قال** المصنف رفع الله درجته لا ذهبت الامامية الى ان وجود المحرم ليس شرطا في وجوب الحج
على النساء ولا ادائه بل يكفي الامن من المكابرة وقال الشافعي المحرم شرط في الاداء او نساء ثقات واقله واحدة وقال مالك لا تكفي الواحدة وقال ابو حنيفة
المحرم شرط في الوجوب وقد خالفوا قول الله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع انتهى و**قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه
لا يجب الحج على المراة حتى تامن على نفسها وبضعها بزوج او محرم بنسب او غيره او بنسوة ثقات وان لم يكن معهن محرم او زوج اصلا قال المتولي في التتمة
والغزالي في الترغيب يكفي امراة واحدة على ظاهر المذهب ولو امتنع المحرم مجانا لزمها الاجرة والدليل عليه ما ورد في الاحاديث من نهي سفر المراة بغير
محرم فالسفر بغير المحرم من المراة حرام فكيف يجب الحج مع كونه حراما فوجود المحرم من جملة الاستطاعة فلا يخالف عموم الاية انتهى **واقول** يكفي في
سقوط جميع ما نقله الناصب ما حكاه المصنف قدس سره في التذكرة عن ابن المنذر من علماء الجمهور وهو انه قال تركوا القول بظاهر الحديث واشترط
كل واحد منهم شرطا لا حجة معه عليه ثم قال قدس سره والاصل في ذلك ان النبي ص فسر الاستطاعة بالزاد والراحلة وقال لعدي بن حاتم يوشك ان
يخرج الظعينة من الحيرة يوم تؤم البيت لا جوار معها لا تخاف الا الله رواه العامة ومن طريق الخاصة قول الصادق ع من كان صحيحا في بدنه مخلى
سربه له زاد وراحلة فهو ممن يستطيع الحج وعن ابي بصير عن الصادق ع قال سالته عن المراة تحج بغير وليها قال نعم اذا كانت امراة مامونة تحج مع اخيها
المسلم وفي الصحيح عن عبد الرحمن بن الحجاج عن الصادق ع قال سالته عن المراة تحج بغير محرم فقال اذا كانت مامونة ولم تقدر على محرم فلا باس بذلك
ولانه سفر واجب فلا يشترط فيه المحرم كالمسلمة اذا تخلصت من ايدي الكفار وما روي عن ابي هريرة من انه قال رسول الله ص لا يحل لامراة تؤمن بالله واليوم
الاخر ان تسافر مسيرة يوم الا ومعها ذو محرم مخصوص بالمتخلصة من يد الكفار فيكون مخصوصا بالحج لاشتراكهما في الوجوب ويحمل ايضا على السفر في
غير الحج كما هو ظاهر حديث الجواز وما قيل من انها انشاء سفر في دار الاسلام فلم يجز بغير محرم كحج التطوع مدفوع بانا نمنع اشتراط المحرم في حج التطوع
فان الزوج اذا اذن لزوجته في الحج جاز لها المضي فيه وان لم يصحبها انتهى فتدبر **قال** المصنف رفع الله درجته يب ذهبت الامامية الى استحباب تقليد
هدي السياق واشعاره ان كان من البدن ومنع ابو حنيفة من الاشعار وقال انه مثلة وقد خالف فعل رسول الله ص فانه اشعر بدنه بذي الحليفة
ثم اهل بالحج انتهى و**قال** الناصب خفضه الله اقول ما نقل من كراهة اشعار الهدي عن ابي حنيفة فما راينا من مذهبه وان صح فلتعارض الحديثين
او للقول بالنسخ انتهى **واقول** ما نقله المصنف عن ابي حنيفة في هذه المسالة اشهر من ان ينكر كيف وقد ذكر في الهداية من كتب الحنفية ما هذه عبارته
والاشعار مكروه عند ابي حنيفة فلا يكون من النسك في شيء انتهى وما ذكره الناصب في الاعتذار لابي حنيفة من تعارض الحديثين عنده فمن اعجب العجائب
واين الحديث المعارض للحديث الدال على استحباب التقليد والاشعار حتى ياتي الاعتذار بذلك واما احتمال النسخ فلا يخفى انه خلاف الاصل ومكابرة
على الخصم بالباطل والذي يشهد على ثبوت النسبة الى ابي حنيفة ويزيده ايضاحا بل شناعة وافتضاحا ما ذكره ابن حزم حيث قال في هذا المقام من كتاب
المحلى اختلف الناس في الاشعار فقال ابو حنيفة اكره الاشعار وهو مثلة وهذه طامة من طوام العالم ان يكون مثلة شيء فعله النبي ص اف
لكل عقل يتعقب حكم رسول الله ص ويلزمه ان يكون الحجامة مثلة وفتح العرق مثلة فيمنع من ذلك وان يكون القصاص من قطع الانف وقلع
الاسنان وجدع الاذنين مثلة وان يكون قطع السارق والمحارب مثلة والرجم للزاني المحصن مثلة والصلب للمحارب مثلة وانما المثلة فعل
من بلغ نفسه مبلغ انتقاد فعل رسول الله ص فهذا هو الذي مثل بنفسه والاشعار كان في حجة الوداع والنهي عن المثلة كان قبل ذلك باعوام فصح انه
ليس مثلة وهذه قولة لا يعلم لابي حنيفة فيها متقدم من السلف ولا موافق من فقهاء اهل عصره الا من ابتلاه الله بتقليده نعوذ بالله من البلاء
انتهى كلامه **قال** المصنف رفع الله درجته يج ذهبت الامامية الى استحباب تقليد الغنم ومنع ابو حنيفة ومالك وقد خالفا في ذلك فعل النبي ص قالت
عائشة ان رسول الله ص اهدى غنما فقلدها انتهى و**قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب ابي حنيفة انه يقلد هدي التطوع والمتعة لانه دم نسك وفي
التقليد اظهاره وتشهيره فيليق به ولا يقلد دم الاحصار ولا دم الجنايات لان سببها الجناية والستر اليق بها ودم الاحصار جابر فيلحق بجنسها
ثم ذكر الهدي ومراده البدنة لانه لا يقلد الشاة عادة وليس تقليدها عند ابي حنيفة لعدم فايدة التقليد وسنة التقليد انما ورد في البدن عنده فلا
مخالفة للنص انتهى **واقول** ما ذكره الناصب عبارة الهداية مع تغيير ما والظاهر من كلام الهداية انه في صدد ذكر ما تقرر عليه الفتوى عند الحنفية
ولهذا قال لا يسن تقليدها عندنا اه وقد بدل الناصب قوله عندنا بقوله عند ابي حنيفة ترويجا لما هو بصدده وبالجملة الهدي ما يهدى الى البيت

من بقر او بدنة او غنم وليس الكلام في الهدي مطلقاً بل في خصوص الغنم وقد صح عن ابي حنيفة انكاره لاستحباب تقليد الغنم مطلقاً وانما الذي ذهب
اليه استحباب تقليد البدنة مطلقاً كما ذكر في الوقاية وشرحه مخالفاً للتفصيل الذي نقله الناصب عن الهداية زاعماً انه بيان لمذهب ابي حنيفة و
يرشد ايضاً الى صحة ما نسبه المص الى ابي حنيفة ما ذكره ابن حزم في كتاب المحلى حيث قال قال ابو حنيفة ومالك لا يقلد الغنم ورأى مالك الاشعار البقر ان كان لها
اسنمة وقال ابو حنيفة لا يقلد الهدي الا البدنة والقران قد خطاء مقلوب بل الابل يقلد ويشعر والبقر لا يقلد ولا يشعر والغنم يقلد ولا يشعر وقال مالك ان الشاة
يقلد كل هدي ويشعر وهذا هو الصواب لعموم فعل النبي صلعم ثم قال وقال بعض من اعماه الهوى واصمه انما معنى ما روي عن عائشة من هدي الغنم مقلدة انما هي
انها فتلت قلائد الهدي من الغنم اي من صوف الغنم وهذا استسهال للكذب في خلاف لما رواه الناس عنها من اهداء الغنم مقلدة ونعوذ بالله من
الخذلان انتهى هذا وما ذكر موافقاً لما في الهداية من انه لا يقلد الشاة عادة غير مسلم وما ذكره من انه ليس تقليدها عند ابي حنيفة لا يصلح حجة
عند الخصم وما ذكره من عدم فائدة تقليد الشاة وان سنة التقليد انما ورد عنده في البدن كلها عند ثابت دعاو مجردة مخالفة للسنة لا يلتفت اليها
الا من اعتاد ان يصدق بغير دليل وانسلخ عن الفطرة الانسانية **قال** المص رفع الله درجته **لذهبت** الامامية الى انه اذا رمى المحل صيداً قوائمه في الحل و
راسه في الحرم من الحل فاصاب راسه فعليه الجزاء وقال ابو حنيفة لا جزاء عليه وهو يخالف لعموم الامر بالجزاء فيما يهلكه في الحرم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله
اقول مذهب ابي حنيفة الى عدم الجزاء ههنا لانه صدق عليه انه في الحل لان العمدة في الوقوف القوائم لا الراس فلم يقتل صيد الحرم وان اصاب راسه لان
العمدة في الحل وهي القوائم انتهى **واقول** لا يخفى ان المص قدس سره لم يقيد الصيد في المسئلة بالواقف فيشمل الطير المتحرك في هواء الكعبة الذي سبق راسه
رجلاه والحيوان المفترش على الحرم الخارج قوائمه منه والقاعد على بره في الحرم الخارج قوائمه منه فلا يتجه الجواب بان العمدة في الوقوف هي القوائم على انه لو تم
رؤسهم ماذكره لزم ان لا يكون قتل الصيد المفترش في الحرم حال كون قوائمه خارجة عنه موجباً للجزاء مع انه يصدق عليه انه في الحرم ولا اقل من ان يصدق
عليه ان عمدته فيه وبطلانه ظاهر ولو سلم ان العمدة في الوقوف القوائم دون المقاعد فذلك انما يفيد في اثبات صدق دخول الصيد المفروض في الحل
دون الحرم وليس بناء الحكم الشرعي ههنا عليه كما توهم بل على تحقق صدق هلاكه في الحرم كما اشار اليه المص في تقرير الدليل ولا ريب ان العمدة في الهلاك
فيما نحن فيه هو الراس الذي يكون من الاعضاء الرئيسة ويهلك الحيوان بهلاكه فاذا اهلك الحيوان بهلاك راسه وكان راسه في الحرم صدق ان
الهلاك كان في الحرم والاشبه ان يقال ان الامر بجزاء الصيد الذي اصيب في الحرم انما وقع عقوبة لما تضمنه ذلك الرمي من هتك حرمة الحرم وهذا حاصل
عند تجاوز النصل من الحل الى الحرم واصابته لعضو من اعضاء الصيد فعند اصابته للراس الذي هو من الاعضاء الرئيسة اولى والحق ان الضابط
ههنا على ما يدل عليه العقل والنقل ان المقتول في الحرم مضمون مطلقاً والمقتول في الحل مضمون ان كان السبب صادراً من الحرم ولا يدفع الضمان
كون كله او بعضه في الحرم فتدبر **قال** المص رفع الله درجته **الفصل السادس في البيع** وفيه مسائل **الاولى** ذهبت الامامية
الى انه يجب ذكر الجنس في الغائب فلو قال بعتك ما في كمي والصندوق والذي في الصرة من غير ذكر الجنس لم يصح وقال ابو حنيفة يصح ذلك كله وقد خالف
في ذلك نهي النبي صلعم عن الغرر انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان شرط المبيع في صحة البيع ان يكون معلوم العين فلو قال بعتك
عبداً من العبيد او شاة من القطيع لا يصح ويشترط ايضاً ان يكون معلوم القدر فلو قال بعتك نصيباً من هذه الدار لم يصح للجهالة وامكان التنازع
ومذهب ابي حنيفة ان الاعراض المشار اليها لا يحتاج الى معرفة مقدارها في جواز البيع لان في الاشارة كفاية في التعريف وجهالة الوصف فيه لا يفضي
الى المنازعة فهو ينفي الغرر المنهي عنه في الصور انتهى **واقول** بالله التوفيق ان ما ذكره الناصب الذي باع اخرته بدنياه واتبع هواه من ان الاشارة
كافية في الاعراض المشار اليها وان الوصف فيه لا يفضي الى المنازعة دعوى مخالفة لما جرت به عادة الناس لا دليل عليها من الكتاب ولا السنة
ولا الاجماع ولا القياس بل لا اشارة في الامثلة المذكورة الا الى الكم والصندوق والصرة دون ما فيها فيحتمل ان يكون حجراً او مدراً فيحصل الغرر
كما لا يخفى قال ابن حزم والبرهان على بطلان بيع ما لم يعرف برؤية ولا صفة صحة نهي رسول الله صلعم عن بيع الغرر وهذا عين الغرر لانه لا يدري ما اشترى
او باع وقول الله تعالى الا ان يكون تجارة عن تراض ولا يمكن اصلاً وقوع التراضي على ما لا يدري قدره ولا صفاته قال واحتج الحنفيون لقولهم بالخبر
الثابت عن رسول الله صلعم انه نهى عن بيع الحب قبل ان يشتد قالوا ففي هذا اباحة بيعه بعد اشتداده وهو في اكمامه لم يعلم به احد ولا يدري صفته
والجواب ان هذا تمويه لا حجة لهم فيه لانه ليس في هذا الخبر الا النهي عن بيعه قبل اشتداده فقط وليس فيه اباحة بيعه بعد اشتداده ولا المنع من ذلك فعجبوا
لجرأة هؤلاء القوم على الله تعالى بالباطل اذ احتجوا بهذا الخبر فيما ليس فيه منه شيء وخالفوه فيما جاء فيه نصاً فهم يجيزون بيع الحب بعد ان يشتد
ثم لم يقنعوا بهذه الطامة حتى اوجبوا بهذا الخبر ما ليس فيه له ذكر ولا اشارة اليه بوجه من الوجوه من بيع الغائبات التي لا يعرف صفاتها ولا عرفها
البائع ولا المشتري ولا وصفها لهما احد ثم لم يلبثوا ان نقضوا ذلك كله اثر ذلك فحرموا بيع لحم الكبش قبل ان يجز وبيع الزيت في الزيتون قبل عصره وبيع اللبن
في الضرع واحتجوا في ذلك بانه كله مجهول لا يدري صفته وهذا تلاعب بالدين نعوذ بالله من مثله هذا ونحن نجيز بيع الحب بعد اشتداده كما هو في اكمامه
وبيع الكبش حياً ومذبوحاً كله لحمه مع جلده وبيع الشاة بما في ضرعها مع اللبن وبيع النوى مع التمر لانه كله مرئي ظاهر ولا يحل بيعه دون اكمامه لانه مجهول
لا يدري احد صفته ولا بيع اللحم دون الجلد ولا النوى دون التمر ولا اللبن دون الشاة انتهى كلامه فتامل **قال** المص رفع الله درجته **ب**
ذهبت الامامية الى ان المشتري اذا رأى الموصوف على الوصف المشترط لم يكن له الخيار وقال الشافعي له الخيار وقد خالف مقتضى العقل فان البيع

الامر التضمن قوله تعالى لا تقتلوا الصيد وانتم حرم ومن قتله منكم متعمداً فجزاء الاية ١٢

اي كون العمدة في وقوف الحيوان حال الوقوف هي القوائم لا يثبت المدعى ١٢

حيث قال العموم الامر بالجزاء فيما يهلكه في الحرم ١٢

كالقيد للمفضة الحنطة

[illegible]

سائغ عنده والشرط قد حصل فای معنی لثبوت الخيار ولو ثبت الخيار ههنا لثبت فی البيع الحاضر انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول ان اراد بها
بالمشروط ما شرط فيه الخيار فهذا ايضا مع الرؤية والشرط يجب الوفاء به فلا يسقط الخيار وان اراد بالمشروط ما شرط براءته من العيب فالخيار معقول
وليس هو كخيار المبيع لوجود شرط البرائة فلا مخالفة للعقل انتهى **واقول** ان لا نختار الشق الاول بل نقول اذا كان الشرط الرؤية انما يجب الوفاء
به اذا لم ير المشتری المبيع عند البيع اما اذا رآه فقد صار الشرط لغوا فلا معنی لثبوت الخيار ولا لوجوب الوفاء به وثانيا نختار الشق الثانی ونقول
انه مع كونه راجعا الی خيار العيب لا الی خيار الشرط العقل السليم حاكم بان الخيار على هذا التقدير غير معقول فانه اذا شرط براءة المبيع عن العيب وقد
رآه المشتری على هذا الوصف قبل البيع وعنده او شرط كون المبيع بالوصف ابن سبع سنين ورآه المشتری على هذا الوصف فلا معنی للخيار لان
الخيار فی المبيع بالوصف دون الرؤية انما هو لاجل دفع مظنة الاجل لها شرط الخيار فاذا دفعت المظنة عند البيع فلا معنی للخيار ضرورة وكذا لا معنی لقول
الناصب وليس هو كخيار المبيع آه فتدبر **قال** المصنف رفع الله درجته **ج** ذهبت الامامية الی ثبوت الخيار للمتبايعين ما داما فی المجلس ما لم يتفرقا وقال
ابو حنيفة ومالك لا خيار ههنا وقد خالفا قول النبی صلى الله عليه وآله المتبايعان كل واحد منهما على صاحبه بالخيار ما لم يتفرقا انتهى **واقول** لا يخفی ان الناصب
لم يذكر هذه المسئلة اما العجز عن الجواب او الذهول عنها من غاية الاضطراب او لسقمها كان عنده من نسخ الكتاب والله اعلم بالصواب **قال**
المصنف رفع الله درجته **د** ذهبت الامامية الی جواز خيار الشرط بحسب ما يتفقان عليه وقال مالك يجوز بقدر الحاجة فيجوز فی الثوب والدار خيار
يوم لا ازيد اذا كان قريبا وما لا يتلف لا فی مدة طويلة الشهر والشهران وقدر الحاجة وقال ابو حنيفة والشافعی لا يجوز الزيادة على ثلثة ايام وقد
خالفوا فی ذلك عموم قوله تعالى واحل الله البيع وقول النبی صلى الله عليه وآله المؤمنون عند شروطهم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعی ان لكل
من المتبايعين شرط الخيار ثلثة ايام فما دون فيها فی البيع بانواعه الا ما شرط فيه التقابض من طرفيه كالصرف او من طرف كالسلم والا فيما يعتق على المشتری فانه لا يجوز له وحده وكذا مذهب ابی حنيفة ان خيار الشرط جائز فی البيع للبائع والمشتری ولهما الخيار ثلثة ايام فما دونها والاصل
فيه ما روی ان حبان بن منقذ بن عمرو الانصاری كان يغبن فی البياعات فقال له النبی صلى الله عليه وآله اذا بايعت فقل لا خلابة ولی الخيار ثلثة ايام فثبت
بالحديث تعيين الخيار الی الثلث والاستدلال بالاية على نفی تعيين الخيار فی الثلث من عجائب استدلالاته فانها تدل على حلية البيع وای نسبة
لها بالخيار وبتعيين الثلث فی الخيار وعدمه وكذا الحديث فانه يدل على وجوب الوفاء بالشرط وای نسبة له بجواز الشرط انتهى **واقول**
يتوجه عليه اولا ان جعل رسول الله صلى الله عليه وآله لحبان بن منقذ عهدة ثلثة ايام لا يدل على المنع عن الزائد اذا كان الضابط الحاجة وجب ان يقدر بقدرها
كما قال مالك وفی الغالب لا حاجة الی الزيادة على الثلثة ولما كان الحاجة يختلف باختلاف الاشخاص واحوالهم وجب الضبط بما يعرف المتعاقدان
من المدة التی يحتاجان اليها فظهر ان الحديث لا يصير حجة لهم مع انه كما ذكر المصنف فی التذكرة مسطور فی كتب فقههم دون مشهورات كتب
احاديثهم والمحققون من اصلهم فی ذلك بتحريم عمر الزيادة على الثلث لما فهم من الحصر فی الحديث المذكور حيث روی عنه انه قال ما احل
لكم اوسع مما جعل الله ورسول الله صلى الله عليه وآله لحبان بن منقذ جعل له عهدة ثلثة ايام ان رضی اخذ وان سخط ترك فخطاء اصلهم هذا ظاهر جدا اذ لا عبرة بفهم عمر
وتحريمه فان النبيل ههلا لان يحلل او يحرم قطعا وثانيا ان تعجب الناصب مع ما علم من قصوره عن استدلال المصنف بالاية ليس بعجب ويندفع تعجبه بان بيع
الخيار من اقسام البيع والاصل جواز اشتراط ما اتفقا عليه فيه سواء زاد على الايام الثلثة او نقص ما لم يدل دليل على خلافه فيكون داخلا فی عموم قوله تعالى
احل الله البيع فظهر ان للاية نسبة ودلالة على عدم تعيين الثلث فی الخيار واما ما ذكره من ان الحديث يدل على وجوب الوفاء بالشرط ولا دلالة له على جواز
الشرط فمدخول بان لفظ الشروط فی الحديث عام ومطلق يصدق على جميع الشروط فما خرج عنه بالدليل خارج فذلك وما عداه يبقى على اصل الجواز كما مر
فظهر ان العجب استدلال الناصب وامامه الخليفة بحديث حبان على تعيين الخيار الی الثلث وبالله التوفيق **قال** المصنف رفع الله درجته **هـ** ذهبت الامامية
الی جواز بيع اشياء بشرط ما سائغ وقال ابو حنيفة والشافعی ببطلانهما معا وقد خالفا الاية والخبر السابقين على هذا البحث انتهى **وقال** الناصب
خفضه الله اقول الشرط عند الشافعی ثلثة اقسام قسم يكون من مقتضی العقد كالتسليم واداء الثمن وهذا لا ينافی العقد بل يؤكده وقسم يكون معدوم
النسبة الی العقد فهو لغو وقسم يكون بخلاف مقتضی العقد فهو باطل والدليل ما روی فی الصحاح ان رسول الله صلى الله عليه وآله نهى عن بيع وشرط والاستدلال
بالاية والخبر فی هذا البحث مثل الاستدلال بهما فی البحث السابق انتهى **واقول** التفصيل الذی ذكره الناصب ليس اصل مذهب الشافعی بل هو تنويع
اصحابه كما لا يخفی على المتتبع واما ما استدل به من رواية الصحاح فلو سلم صحتها واخذ على اطلاقها لزم النهی عن الشرط فی البيع مطلقا لان الشرط المذكور
فيها اعم من الشرط المنافی وغيره فيقدح فی اعتبار ما نسبه الی الشافعی من الشرط الغير المنافی وقال المصنف فی التذكرة ان هذه الرواية ليست على
الاطلاق اجماعا لما ياتی من جواز الشرط فی العقد وقبول عقد البيع للشرط انتهى وبالجملة احد الامرين لازم اما عدم صحة رواية الصحاح وعدم صحة
ما نسبه الی الشافعی من الفتوی واما استدلال المصنف ههنا بالاية والخبر السابقين فالجواب عما اورد الناصب عليه ههنا هو الجواب عما اورده عليهما
هناك والله الموفق للصواب **قال** المصنف رفع الله درجته **و** ذهبت الامامية الی انه اذا تبايعا نهارا او شرط الخيار الی الليل انقطع بدخول الليل وان
تعاقدا ليلا او شرطاه الی النهار انقطع بطلوع الفجر الثانی وقال ابو حنيفة ان كان البيع نهارا فكما قلنا وان كان ليلا لم ينقطع بوجود النهار وكان
الخيار باقيا الی غروب الشمس وان قال الی الزوال او الی وقت العصر يتصل الی الليل وقد خالف فی ذلك العقل والنقل فان الشرط وقع الی النهار فسا...

اللیل لعدم الفارق وفی التنبیہ قال المؤمنون عند شروطہم انتہی و قال الناصب خفضہ اللہ اقول مذہب ابی حنیفۃ ان اللیل تابع للنہار بدون العکس
مثلا اذا قال مارأیتک ایاما فیدخل اللیالی فیہا بخلاف العکس فان صح ما رواہ فلعلہ لہذا المعنی لانہ اوقع تابعا فی اللیل وشرط الخیار الی النہار فیدخل
النہار الذی بعد اللیل فیہ لانہ ہو الاصل فیعتبر الی غروب الشمس فلا مخالفۃ للحدیث انتہی و اقول ما نسب الی ابی حنیفۃ من انہ ذہب الی ان اللیل تابع للنہار
مما لا یصلح لان یقبلہ العقل ولا یحتمل ان ینزل النقل علیہ او العرف لا سیما فی ذلک المقام خصوصا اذا ذکر فی متن العقد الانتہاء الی اللیل کما ہو المسئلۃ وبالجملۃ
الغایۃ جعلت فاصلۃ بین ما قبلہا وما بعدہا تحقیقا للغایۃ فلو دخل ما بعدہا فی حکم ما قبلہا لم یکن غایۃ واما ما ذکرہ من قولہم مارأیتک ایاما
وانہ یدخل فیہ اللیالی فلو سلم دخول اللیالی فیہ فانما ہو بخصوصیۃ جمع الایام اذ لو قال مارأیتک الیوم لم یفہم الاعلام برؤیتہ فی ذلک الیوم من غیر
انضمام اللیل الیہ وہو ظاہر جدا قال المصنف رفع اللہ درجتہ ذہبت الامامیۃ الی انہ اذا شرط الخیار لاجنبی صح وقال ابو حنیفۃ یکون الخیار مشترکا بینہ و
الاجنبی وقد خالف فی ذلک العقل فان الشرط انما یتناول الاجنبی فاثبات حق للمشترط لا وجہ لہ ولا دلیل علیہ البتۃ انتہی و قال الناصب خفضہ اللہ اقول
الخیار اذا کان للاجنبی فلا یکون لہ اصالۃ لان الاجنبی لا یختار الا المصلحۃ للمشترط فیکون الخیار فی الحقیقۃ للمشترط ولہذا حکم باشتراکہ فیہ انتہی و اقول
ان اراد بنفی اصالۃ الخیار عن الاجنبی عدم استقلالہ فی الاختیار الذی فوض المشترط الیہ فہو ظاہر البطلان لمخالفتہ مقتضی الشرط کما لو شرط لہ وحدہ لا
لم یکن للاخر شیء وان اراد بہ انہ لولا المشترط واشتراطہ لما کان للاجنبی مدخل فی ذلک فلا یلزم من عدم اصالتہ بہذا المعنی مشارکۃ المشترط معہ فان الاجنبی
ح فی حکم من جعل حاکما بین المترافعین فربما یختار للمشترط ما لا یرضی بہ ویحکم بما لا یوافق ہواہ وقد ظہر بہذا ان قولہ ان الاجنبی لا یختار الا المصلحۃ
المشترط فیہ محل المنع اذ ربما اختار ما یختارہ ویوافق العدل من غیر ترجیح لمصلحۃ احد الطرفین تامل قال المص رفع اللہ درجتہ ح ذہبت الامامیۃ
الی ان الغبن بما لا یتحری العادۃ بالتغابن بمثلہ یثبت الخیار للمغبون وقال ابو حنیفۃ والشافعی لا یثبت وقد خالفا فی ذلک قول النبی ص حیث نہی عن
تلقی الرکبان فمن تلقاہا فصاحبہا بالخیار اذا دخل السوق وانما یکون لہ الخیار مع الغبن انتہی وقال الناصب خفضہ اللہ اقول مذہب الشافعی
ان مجرد الغبن لا یثبت الخیار وان تفاحش فلو اشتری زجاجۃ متقومۃ توہمہا جوہرۃ بثمن بالغ فلا خیار ولو شرط الجوہریۃ یثبت الخیار للخلف ولو لم یکن
لہا قیمۃ بان فساد العقد والدلیل ان المبیع قد استجمع شرائط الصحۃ فاحتمال الغبن لم یحصل من المبیع لیثبت لہ الخیار ولا من البائع لخلو الغبن عن الغرور
بل حصل من تقصیر المشتری وتقصیرہ لا یوجب الخیار واما حدیث تلقی الرکبان فالخیار فیہ لاشتمالہ علی الغرر انتہی و اقول ما ذہب الیہ
الشافعی باطل ودلیلہ عن حلیۃ الصواب عاطل اذ مقدماتہ الثلثۃ کلہا مدخولۃ ممنوعۃ فان حصول الغبن عن کل من البائع والمبیع محتمل کیف وما مثل
الناصب من الزجاجۃ المتقومۃ ربما علم فیہا البائع ما یشتبہ حالہا علی اکثر الحذاق المعروفین بمعرفۃ الجواہر کما رأینا فی الہند ما اشتبہ کثیر من ذلک
علی الحذاق واہل الخبرۃ ویجلب فی زماننا زجاجۃ خضراء من بعض بلاد ساحل البحر المالح لا یمیز بینہا وبین الجوہر المسمی بالزمرد الا الماہر فی معرفۃ الجواہر
والحاصل ان العقل والنقل یدلان علی ثبوت الخیار فی ذلک لقیام العلۃ الموجبۃ وہی الخسارۃ الحاصلۃ من الانخداع والغرور والفرق بین ہذہ الصورۃ
وبین الغبن الحاصل فی الشراء عند تلقی الرکبان باشتمال الثانی علی الغرور دون الاول تحکم کما لا یخفی وقد یستدل علی عدم ثبوت الخیار للمغبون
بان النبی ص لم یثبت لحبان بن منقذ الخیار بالغبن لکن ارشدہ الی شرط الخیار لیتدارک عند الحاجۃ ولان نقص قیمۃ السلعۃ مع سلامتہا لا یمنع
لزوم العقد کالغبن الیسیر کذا نقل المص فی التذکرۃ ثم اجاب عنہ بان ارشادہ ص الی اشتراط الخیار لا ینافی ثبوت طریق اخر لہ لان اثبات الخیار انفع
لان لہ الفسخ مع الغبن القلیل والکثیر والعیب وعدمہ بخلاف الغبن فلما کان اعم نفعا ارشدہ ص الیہ والغبن الیسیر لا یعدہ الناس غبنا فلا عبرۃ بہ انتہی
قال المص رفع اللہ درجتہ ط ذہبت الامامیۃ الی ان الاثمان تتعین فاذا باع بدراہم وشرط تعیینہا تعینت وقال ابو حنیفۃ لا تتعین ولہ ان یدفع
غیرہا وقد خالف فی ذلک العقل والنقل اما العقل فلان البیع انما وقع علی عین مشخصۃ فالانتقال الی غیرہا یکون تعدیا ومبادلۃ بغیر رضی المالک
وانہ عین الغصب والعدوان وای فرق بین الثمن وغیرہ ولو عاوض علی ثوب معین فدفع مساویہ لم یکن لہ الالزام بالقبول وایضا یلزم کون الثمن
ہو المثمن بعینہ لانہ اذا اشتری دراہم بدراہم کان للمشتری ان یدفع عین الدراہم التی دفعہا البائع الیہ ثمنا عنہا وہو محال واما النقل فقولہ تع لا تأکلوا
اموالکم بینکم بالباطل الا ان تکون تجارۃ عن تراض منکم والتراضی انما وقع علی ہذہ العین فعوضہا یکون اکلا بالباطل انتہی وقال الناصب
خفضہ اللہ اقول مذہب الشافعی انہ اذا قال بعتک بالف ولم یعین فی البلد نقدان او اکثر ولا غلبۃ لبعضہا بالتعامل بطل ولو کان فی البلد نقد
واحد او نقود وغلب واحد انصرف العقد الیہ وان عین نقدا تعین وفی استبدالہ بالنقد الاخر لا یجوز الا بالتراضی وفی مذہب ابی حنیفۃ انہ من اطلق الثمن فی
البیع کان علی غالب نقد البلد لانہ المتعارف وفیہ التحری للجواز فیصرف الیہ فان کانت النقود مختلفۃ فالبیع فاسد الا ان یبین احدہا وہذا اذا کان
الکل فی الرواج سواء لان الجہالۃ مفضیۃ الی المنازعۃ الا ان یرتفع الجہالۃ بالبیان او یکون لاحدہا الغلبۃ والرواج فحینئذ یصرف الیہ تحریا للجواز و
ہذا اذا کانت مختلفۃ فی المالیۃ فان کانت سواء کالثنائی والثلاثی جاز البیع اذا اطلق اسم الدراہم وینصرف الی ما قدر بہ من ای نوع کان لانہ
لا منازعۃ ولا اختلاف فی المالیۃ والذی ذکرہ من مذہب ابی حنیفۃ محمول علی ما اذا لم یختلف بالمالیۃ فلہ الانتقال من المعین الی غیرہ لعدم الاختلاف
والمنازعۃ ولیس فی التعیین غرض فلا یکون التجارۃ فی مثل ہذا البیع اکلا بالباطل انتہی و اقول العرف والعادۃ قاضیان بان اشتراط تعیین الاثمان
انما یکون عند اختلاف الاثمان ورجحان بعضہا علی بعض بحسب الغلبۃ والرواج وکمال العیار والمالیۃ ونحوہا فحمل قول ابی حنیفۃ انہ اذا شرط دراہم

معینۃ

قال المصنف فی الارشاد خیار الشرط ثابت لمن شرطاہ سواء کان احدہما او ہما معا او اجنبیا او لاحدہما مع اجنبی مضبوط المدۃ قبل العقد فان لم یشترطا مدۃ انتہی ٥٥٥

النہی محمول علی الکراہیۃ عند الامامیۃ والکراہیۃ شاملۃ للبائع والمشتری مع علمہ العلۃ وہی غفلۃ البائع عن احوال البلد استاد ١٢

حد او بیع وزن فلا دون ثبت الخیار ان ثبت الغبن ٣

ای الغبن الفاحش لا یعہد تغابن اہل العرف ١٢

بل بین الضرر بنکرہ ١٢

لا يتعين ولو ان يدفع غيرها عليها اذ لم يكن فيها الخلاف هرب يوجب الخروج عن فرض المسئلة بل يصير لغوا من الكلام كما لا يخفى على ذوي الافهام **قال** المصنف رفع الله درجته **ى** ذهبت الامامية الى انه يجوز بيع الحنطة في سنبلها وقال الشافعي لا يجوز وكذا الجوز واللوز والباقلا في قشره الاخضر وقد خالف في ذلك عموم قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا وقول النبي صلعم انه نهى عن بيع العنب حتى يسود وعن بيع الحب حتى يشتد وعن بيع السنبل حتى يبيض انتهى **و قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي اشتراط كون المبيع مرئيا ولو راى بعض المبيع فيما يستدل به على الباقي كظاهر الصبرة من الحنطة كفى وان كان مما لا يستدل به على الباقي فان كان المرئي صوانا له بالخلقة كقشر الرمان والبيض والجوز واللوز في القشرة السفلى كفى وان لم يكن صوانا له بالخلقة كالتبن في السنبلة بالنسبة الى الحنطة فلا يكفي فلا يصح بيعه لوقوع الغرر وامكان الاختلاف والمنازعة وهذا من شرائط صحة البيع فليس هو مما احل الله تعالى من البيع وحرم الربوا فلا يدخل في عموم الاية والحديث لم يثبت صحته انتهى **واقول** لا يخفى ان اللوز والبلوط والفستق ونحوها مما لا يحتاج الى صيانة القشر اياها في الاكثر ولا ضرر على ازالتها والشافعي لا يقول ان انها مع ما فيها من الغرر وابقاؤها لا ضرر على الثمر من ازالة نواه مع الاتفاق على جواز بيعه بلا ازالة نواه وقد استدل المصنف على ما ذهب اليه في التذكرة بان ذلك القشر حايل من اصل الخلقة فلا يمنع من جواز البيع كقشر الرمان والبيض ثم قال واحتج الشافعي بان المقصود مستور بما لا يدخر عليه وفيما لا مصلحة له فيه فلم يجز بيعه كالمعادن والحيوان قبل سلخه والجواب بالمنع من اللازم فانه يجوز عندنا بيع المعادن بشرط المشاهدة وبيع الحيوان قبل سلخه ان لم يشترط فيه الوزن انتهى والحق كما ذكره ابن حزم ان بيع الحنطة في سنبلها وجميع ما شاكلها ليس فيها غرر لان كلا منها جسم واحد خلقه الله عز وجل كما هو وكل ما في داخله بعض بجملته انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته **يا** ذهبت الامامية الى ان التصرية تدليس يثبت به الخيار بين الرد والامساك وقال ابو حنيفة لا خيار له وهو مخالف لقوله صلعم من اشترى شاة مصراة فهو بالخيار ثلثة ايام ان شاء امسكها وان شاء ردها وصاعا من تمر وقوله صلعم من ابتاع محفلة فهو بالخيار ثلثة ايام فان ردها رد معها مثلها او مثل لبنها قمحا انتهى **و قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان التصرية حرام يثبت بها الخيار ان جهل واذا علم قبل الحلب باقرار البايع او بالبينة على الرد ردها فلا شيء عليه وبعده وقد تلف اللبن او لم يقبل البايع ردها ردها وصاعا من تمر بدل اللبن واكثر للحديث الوارد في التصرية وان منع ابو حنيفة فلعله لعدم صحة الحديث عنده **واقول** نعم لم يثبت الحديث عنده لكن لتقصيره في البحث والاجتهاد وقصور نظره عن استنباط الاحكام من الكتاب والسنة واقتصاره على ما اصله اولا من قياس من الاستحسان والقياس والا فالحديث في جميع المراتب كان اشهر من ان يخفى قال ابن حزم روى خبر المصراة جماعة من اسلافنا الائمة الاثبات الثقات ورواه عن هؤلاء من يحصيهم الا الله عز وجل فصار نقل كافة وتواترا ولا يرده الا محروم غير موفق وبهذا اخذ السلف قديما وحديثا انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته **يب** ذهبت الامامية الى ان نماء المبيع بعد القبض ثم ظهر عيب به كان للمشتري رد الاصل بالعيب وقد خالف ابو حنيفة في ذلك قوله صلعم الخراج بالضمان ولم يفرق بين الكسب والولد والثمرة **وقال** الناصب خفضه الله اقول اما مذهب مالك فلورود الخبر في النهي عن التفريق بين الولد والام واما مذهب ابي حنيفة فلحصول المانع من الرد وهو حصول النماء في ملك المشتري فليس له الرد قهرا والحديث لا يدل على جواز الرد كما لا يخفى **واقول** قد استدل صاحب الينابيع من الشافعية على عموم الرد بهذا الحديث وروى ان مخلد بن خفاف اشترى غلاما فاستعمله زمانا فاصاب به عيبا فقضى له عمر بن عبد العزيز برده عليه فاخبر عروة عن عايشة ان رسول الله صلعم قال الخراج بالضمان فنقض قضاءه فقال البايع قد قضيت قضاء بالامر فلا انقضه فغضب عمر وقال امرني ان ارد قضاء رسول الله صلعم وانفذ قضاء ابن ام عمر لا بل انفذ قضاء رسول الله صلعم وارد قضاء ابن ام عمر صاغرا صدقا انتهى ويتضح به الدلالة على الرد فيكون انكار الناصب مردودا ويزيد ذلك وضوحا ما ذكره المصنف رفع الله درجته في كتاب التذكرة حيث قال لو باع شيئا ثم ظهر المشتري على عيب ولم يتصرف كان له الرد او الارش فان اختار الرد فلا يخلو اما ان يكون هذه الزيادة متصلة كسمن الجارية وتعلم العبد الصنعة او القرآن وكبر الشجرة فهذه الزيادة تابعة لرد الاصل ولا شيء على البايع بسببها او تكون منفصلة كالولد والثمرة وكسب العبد ومهر الجارية الموطوءة بالشبهة او بالزنا ان اثبتنا فيه مهر الامة واجرة الدابة اذا ركبت من غير اذن المشتري عندنا وما ذكره عند الشافعي فهذه الزيادة لا تمنع الرد بالعيب بل يسلم للمشتري ويرد الاصل دون هذه الزيادة وبه قال الشافعي واحمد لان هذه حصلت في ملك المشتري ولان مخلد بن خفاف ابتاع غلاما فاستعمله ثم اصاب به عيبا فقضى له عمر بن عبد العزيز برده وغلته فاخبره عروة عن عايشة ان النبي صلعم قضى في مثل هذا ان الخراج بالضمان فرد عمر قضاءه وقضى لمخلد بالخراج ومعنى الحديث ان ما يخرج من المبيع من فايدة وغلة فهو للمشتري في مقابلة انه لو تلف كان من ضمانه بخلاف الغاصب لان المشتري مالك للعين والغاصب غير مالك وقال مالك ان كان النماء ولدا رده معها وان كان ثمرة رد الاصل دونها لان حكم تعلق برقبة الام فوجب ان يسري الى الولد كالكتابة موهما لان الرد ليس بمستقر ومتى حدث عيب عند المشتري منع الرد ولان الولد ليس بمبيع فلا يمكن رده بحكم رد الام وقال ابو حنيفة النماء يمنع من الرد بالعيب لانه لا يمكن الرد في الاصل وحده لانه لا يمكن رده منفردا عن نمائه لان النماء موجبه فلا يرفع العقد مع بقاء موجبه ولا يمكن رده معه لانه لم يتناوله العقد فاذا تعذر الرجوع فالارش وليس بصحيح لان هذا انما حدث في ملك المشتري فلم يمنع الرد كما لو حدث في يد البايع وكما لو كان كسبا والنماء ليس موجبا للعقد بل موجب الملك كالكسب ولو اوجبه العقد لوجب ان يعود الى البايع بفسخه وكذا الحكم في النماء المنفصل ما يكسبه العبد بعمله او يوهب له او يوصى له فان هذا يكون للمشتري انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته **يج** ذهبت الامامية الى ان المشتري الحيوان الحامل اذا وجد به عيبا بعد الوضع

سابقا على العقد كان له الرد ويرد الولد وقال الشافعي لا يرده وهو مناف للشرع لان الرد انما هو بالعيب والحمل من جملته فيجب رده كجزء المبيع انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الزوائد المنفصلة اذا حصلت في ملك المشتري فهي ملكه والزوائد المتصلة ترجع الى البائع بعد الرد بالعيب القديم السابق على العقد فاي منافاة له للشرع وهذا من الزوائد المنفصلة حال الرد وان كان من الزوائد المتصلة وقت العقد فلا منافاة للشرع انتهى **واقول** ما ذهب اليه الشافعي من الفرق في ذلك بين الزوائد المتصلة والمنفصلة لا بد له من دليل متصل منفصل به عن اعتراض المصنف والا لكان من قبيل اصلاح فاسد بفاسد كما لا يخفى **قال** المصنف رفع الله درجته وذهبت الامامية الى انه اذا وطئ المشتري الجارية ثم وجد بها عيبا لم يملك ردها بل له الارش وقال الشافعي يردها ولا شيء عليه ان كانت ثيبا وقد خالف في ذلك اجماع الصحابة لانهم افترقوا قسمين فقال بعضهم ليس له الرد وقال الباقون له الرد مع دفع مهر مثلها فالرد مجانا قول ثالث خارق للاجماع انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان كل شيء يثبت الرد على البائع لو حدث عند المشتري يمنع الرد قهرا وما لا يثبت لا يمنع الرد فالجارية اذا كانت بكرا فازال المشتري بكارتها فليس له الرد الا بالارش واذا كانت ثيبا فمجرد الوطي لا يثبت عدم الرد لانه ليس بعيب حادث فهو كالاستخدام واما اجماع الصحابة فباطل بقوله لان الاختلاف يمنع وجود الاجماع في القسم الثالث من الاختلاف فلم يثبت اجماعهم على الحصر في القولين حتى يكون احداث قول ثالث خرقا للاجماع انتهى **واقول** قد اشار المصنف الى الدليل الذي ذكره الناصب للشافعي في حكمه بالرد من غير ان يرد معها شيئا بقوله لانه معنى لا ينقص من عينها ولا من قيمتها ولا يتضمن الرضى بالعيب فلا يمنع الرد كوطي الزوج والخدمة واجاب عنه بالمنع من ثبوت الحكم في الاصل ومن عدم النقص في القيمة انتهى والحاصل انه لو لم يكن وطي الثيب عيبا حادثا فيها لما وجب عند فسخ نكاح الثيب بظهور العيب بعد الوطي شيء من المهر مع الاتفاق على وجوبه في الجملة ولو كان الوطي كالاستخدام لما تحقق الزنا في الامة واما قوله ان اجماع الصحابة باطل فتوجيه لا يقول به الشافعي فمناف لما استقر في مسائل الاصول من حجية اجماع الصحابة ومع هذا فيصير في دعوى الاجماع على امامة ابي بكر لذا للشيعة ان يقولوا ان قولنا بعدم صحة امامته مبطل دعوى الاجماع فيه على تقدير ثبوته ومن العجب اضطراب الناصب حيث ابطل الاجماع المذكور اولا بوجود الخلاف فيه من الشافعي ثم ابطله ثانيا بعدم الحصر في القولين مع ان مآلهما واحد كما لا يخفى **قال** المصنف رفع الله درجته وذهبت الامامية الى انه اذا حدث عيب في يد البائع كان للمشتري الرد والامساك فان تصالحا على دفع الارش جاز وقال الشافعي لا يجوز وقد خالف في ذلك قول النبي ع الصلح جائز بين المسلمين الا ما حرم حلالا او احل حراما انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا هلك المبيع في يد المشتري بان مات او قتل ثم علم عيبه تعذر الرد ويرجع على البائع بالارش واذا لم يتعذر الرد فليس للمشتري الرجوع بالارش فان دفع او لم يلزمه القبول لان الرد فالارش لا يكون الا عند تعذر الرد والتصالح الذي ذكره انما يتصور بعد التناكر ولا تناكر ههنا فلا تصالح انتهى **واقول** من البين ان ظهور العيب المستلزم لجواز الرد كما اتفق عليه الشافعي مستلزم للتناكر من الطرفين فيصح التصالح ولعل الناصب اراد من التناكر التضارب والتقاتل قاتله الله تعالى **قال** المصنف رفع الله درجته وذهبت الامامية الى ان العبد لا يملك شيئا وان ملكه مولاه وقال الشافعي يملك ما ملكه مولاه وقال مالك يملك وان لم يملكه مولاه وقد خالفا في ذلك قول الله تعالى ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شيء وقال الله تعالى ضرب لكم مثلا من انفسكم هل لكم مما ملكت ايمانكم من شركاء فيما رزقناكم فانتم فيه سواء تخافونهم كخيفتكم انفسكم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول ما ذكره من الآيات لا يدل على مطلوبه فان المطلوب سلب الملكية عن العبد وعدم القدرة على الشيء لا يفيد انه اذا اقدره لم يملكه والآية الثانية تدل على عدم الاستواء بين المالك والمملوك ثم ان الآيات وردت على طريق ضرب الامثال لا لاثبات الاحكام الشرعية حتى يستدل بها على اثباتها مع انه لا يدل على المطلوب بوجه انتهى **واقول** ما ذكره الناصب ههنا بعض ما تفوه به اصحابه في هذا المقام وقد فصل ابن حزم الاندلسي الكلام في ذلك موافقا للشافعي ومالك فلننقل كلامه ولنتوجه لدفع ما ذكره الناصب تحقيقا للمرام وحسما لمواد الشبهة والاوهام فنقول قال ابن حزم احتج المانعون من ملك العبد بان ذكروا قول الله عز وجل ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شيء ومن رزقناه منا رزقا حسنا فهو ينفق منه وقالوا العبد لا يرث ولو ورث فصح انه لا يملك وقالوا العبد سلعة من السلع ما نعلم لهم شيئا غير هذا وكله لا حجة لهم فيه لوجوه اولها انه لم يقل الله تعالى ان هذه صفة كل عبد مملوك وانما ذكر من المماليك من هذه صفته وقد قال الله تعالى وضرب الله مثلا رجلين احدهما ابكم لا يقدر على شيء وهو كل على مولاه اينما يوجهه لا يات بخير فهل يجب من هذا ان يكون هذه صفة كل ابكم وان يكون الابكم لا يملك شيئا هذا ما لا يقولونه ولا فرق بين ورود الآيتين ونحن لا ننكر ان يكون في الاحرار والعبيد من لا يملك شيئا لفقره ولا يقدر على شيء ولكن ليس كلهم كذلك والثاني ان هذه الآية ليس فيها نص ولا دليل ولا اشارة على ما ذكر من ملك الاموال وانما فيها انه لا يقدر على شيء فانما فيها نفي القدرة والقوة فقط اما بضعف واما بمرض او نحو ذلك والثالث انهم اذا اسقطوا ملكه بهذه الآية فاحرى ان يسقطوا عنه بها الصلوة والصوم لانهما شيئان وفيها انه لا يقدر على شيء فوضح فساد تعلقهم بها جملة واما قولهم ان العبد لا يرث فلا يورث فنعم لان السنة وردت بذلك وليس في ذلك دليل على انه لا يملك والعمة لا ترث وليس ذلك دليلا على انها لا تملك ويخص الله تعالى بالميراث من شاء كما قال الله تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين وقال الله تعالى وحلائل ابنائكم الذين من اصلابكم فدخل في هذه بنو البنات وخرجوا من الاولى ولم يكن في ذلك دليل على انهم ليسوا لنا اولادا اما قولهم ان العبد سلعة فنعم وكان ماذا ان كانوا من اجل انه سلعة جعلوه لا يملك فليسقطوا عنه الصلوة والطهارة والصوم والحدود

لان السلع لا يلزم فيها شيء من ذلك وربما يكفي من هذا قول الله تعالى وانكحوا الايامى منكم والصالحين من عبادكم واماتكم ان يكونوا فقراء يغنهم الله من فضله فقد وعدهم الله تعالى بالغناء واخبر ان الفقر والغنا جائزان على العبيد والاماء ولا يجوز ان يوصف بالفقر الا من يملك فيعدم مرة ويستغنى اخرى واما من لا يملك اصلا فلا يجوز ان يوصف بفقر ولا بغناء كالبهائم والسباع والجمادات وهذا واضح والقرآن والسنن شاهدان لصحة قولنا ههنا اذ لم يات فرق في شيء من الاوامر والقرآن في الاموال بين حر وعبد وقد صح ان رسول الله صلعم كان يجيب دعوة المملوك فلو لم يكن ما لكا لما يجيب دعوته وقد قبل هدية سلمان وهو مملوك واكله صلعم كما انبانا احمد بن محمد اه ويحتج بعضهم بقول الله تعالى ضرب لكم مثلا من انفسكم هل لكم مما ملكت ايمانكم شركاء فيما رزقناكم فانتم فيه سواء ولا حجة لهم فيها لانا لم نخالفهم في ان عبيدنا لا يملكون اموالنا ولا هم شركاء لنا فيها وانما خالفناهم هل يملكون اموالهم وكسبهم ام لا واما انتزاع السيد مال عبده فمباح وقد جاءت السنة بذلك في الغلام الذي حجم رسول الله صلعم فسأل عن خراجه فاخبره فامر صلعم بان يخفف عنه فصح ان للسيد اخذ كسب عبده فاذا قال السيد قد انتزعت كسبك فقد سقط ملك العبد عنه وصار للسيد والله الموفق انتهى كلامه وفيه نظر اما اولا فلان ما ذكره اولا في دفع احتجاج المصنف بالاية الكريمة مردود بما تقرر من ان تعليق الحكم على المشتق يدل على كون المشتق منه علة للحكم كقولك اكرم العلماء يدل ان علة اكرامهم علمهم فيعم اينما وجد المشتق وصورة النزاع كذلك فيعم اينما وجد الملك فلا يقدح في ذلك كون عدم القدرة المذكورة في الاية صفة العبد المطلق او المعين او المنكر وبهذا يندفع ايضا ما ذكره الناصب من ان عدم القدرة على الشيء لا يفيد انه اذا قدر لم يملك ووجه الدفع ظاهر جدا واما ثانيا فلان الاية التي ذكرها ان ادعا عدم الفرق بينها وبين ما نحن فيه من الاية في عدم ارادة نفي القدرة من صاحبيهما مدخول بان ذكر صفة البكم في الاية التي ذكرها قرينة على ان المراد بنفي القدرة عدم قدرته على الفهم والافهام لغيره فيما يلزمه فان الابكم هو الذي ولد اخرس فهو لا يفهم ولا يفهم فلا يلزم منه ان لا يكون مالكا لشيء ولو بالارث والهبة ونحوهما واما ثالثا فلان قوله والثاني ان هذه الاية ليس فيها نص ولا دليل ولا اشارة على ذكر ملك ولا مال اه مدفوع بان الدليل هو ان النكرة في سياق النفي يفيد العموم خرج عنه ما اخرجه الدليل من نفي الفعل المعلوم بطلانه ضرورة فبقي الباقي على النفي وبهذا يندفع ما ذكره ثالثا ايضا كما لا يخفى واما رابعا فلان ما استدل به من قوله تعالى وانكحوا الايامى منكم الاية لا يقتضي حصول الغناء للعبيد والاماء حال العبودية لجواز ان يكون مراد الله تعالى ان يغنيهم بعد العتق واما خامسا فلان ما ذكره من قبول النبي صلعم هدية سلمان وهو مملوك مدفوع بمنع كون سلمان عبدا بل كان محكوما عليه من غير تملك الشرعي كما ذكر في اخباره ولو سلم فمن الجائز ان يكون الهدية باذن سيده وعلم النبي صلعم فقبلها تامل هذا واما ما ذكره الناصب من ان الاية وردت على طريق الامثال لا الاثبات الحكم الشرعي مدخول بان ضرب الله تعالى للامثال لا يقتضي ان يكون وصف المملوك فيها بعدم القدرة على الشيء كذبا تعالى عنه علوا كبيرا بل كل مؤمن يقطع بان امثاله تعالى ايضا صدق وصواب كذلك يضرب الله الامثال للناس لا يقول لم يملك العبد شيئا لم يصح الاضافة اليه لانه يملك النكاح لانا نقول الاضافة الى الشيء قد يصح بادنى ملابسة كقول لا حامل الخشبة خذ طرفك وقال الشاعر اذا الكوكب الخرقاء اضاف الكوكب اليها لشدة سيرها فيه وملك النكاح للحاجة اليه والضرورة لانه لا يستباح في غير ملك ولانه لما ملكه لم يملك السيد ازالة يده عنه بخلاف المال فافترقا كذا في التذكرة **قال** المصنف رفع الله درجته **ذهبت** الامامية الى ان الاثنين اذا اشتريا عبدا صفقة ثم غاب احدهما قبل القبض وقبل دفع الثمن كان للحاضر قبض نصيبه خاصة ويعطي ما يخصه من الثمن وليس له ان يعطي كل الثمن نصفه عنه ونصفه عن شريكه فاذا فعل فليس له قبض نصيب شريكه وليس له الرجوع على شريكه بما اداه عنه من الثمن وخالف ابو حنيفة في المسائل الثلث فقال ليس للحاضر ان ينفرد بقبض نصيبه من المبيع واذا دفع جميع الثمن كان له قبض جميع العبد واذا حضر الغائب كان للحاضر ان يرجع عليه بما قضى عنه من الثمن وقد خالف في المسائل الثلث القواعد الفقهية المشهورة بين الامة فان المالك للسلعة ان يتصرف في حقه كيف ما شاء وقبضه من يد غيره واذا تبرع انسان بدفع نصيب الغائب لم يكن له قبض حق الغائب لان التسلط على مال الغير بغير اذنه ممنوع منه عقلا واذا ادى عنه بغير اذنه فقد تبرع بالاداء عنه فكيف يرجع عليه انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول قبض المشاع عند ابي حنيفة لا يحصل الا بقبض الكل فالشريك لا يتمكن من قبض نصيبه الا بقبض الكل واذا اعطى جميع الثمن فله قبض الكل وهذا ظاهر لان التسلط حاصل بحق القبض فهو تسلط بحق واما الرجوع فلان الاداء ليس متمحضا في التبرع بل توقف القبض عليه فله الرجوع ولا مخالفة في الثلثة لقواعد الشرع انتهى **واقول** فيه نظر من وجوه اما اولا فلان قبض نصيب كل من الشريكين في المشاع يكون عند الكل بتخلية كله اليه فيتحد باحد بكله يوما والاخر يوما اخر فلا وجه لتخصيص ذلك بما عند ابي حنيفة واما ثانيا فلان قوله اذا اعطى جميع الثمن فله قبض الكل ان اراد به حقيقة القبض فقد مر انه قبض الكل في حصته بطريق المهايات والتناوب مع البايع وان اراد بقبض الكل التصرف في الكل بمعنى ان له التصرف في حصة شريكه فهو ممنوع لانه تصرف في غير اذن صاحبه كما ذكره المصنف واما ثالثا فلان ما ذكره من ان التسلط ثابت بحق القبض ان اراد به التسلط على حصته بحق القبض عن حصته فهو مسلم ولا يجديه نفعا وان اراد به التسلط على حصة الشريك بحق القبض عن حصته فهو ممنوع غير مؤيد بعقل ولا نقل وقوله فله التصرف في الكل ان اراد به التصرف في الكل بقدر حصته بان يستخدم العبد مثلا يوما ويتركه يوما الى البايع فهو مسلم ولا يجديه نفعا وان اراد التصرف في الكل بالكل فهو ممنوع غير متفرع على ما قبله وقد علم بهذا بطلان قوله وليس هذا من باب التسلط على مال الغير اه وقوله لتعلق حق المبيع الشريك قلنا هذا لا يوجب التسلط والتصرف بحق هذا الحق تامل واما رابعا فلان قوله لان الاداء ليس متمحضا في التبرع بل توقف القبض عليه فهو ماخوذ من كلام الهداية حيث قال لانه اي الشريك مضطر في الاداء لانه لا يمكنه الانتفاع بنصيبه الا باداء جميع الثمن لان البيع صفقة واحدة وللبايع حق الحبس ما بقي

شئ منه والمضطر يرجع كمعير الرهن واذا كان له ان يرجع عليه كان له الحبس عنه الى ان يستوفى حقه كالوكيل بالشراء اذا قضى الثمن من مال نفسه انتهى وفيه انه ان اريد بتوقف القبض عليه وكونه مضطرا اليه توقف قبض حصة الشريك الغايب عليه واضطراره لذلك الى اداء تمام الثمن فالتوقف والاضطرار ممنوعان لا قبض حصة الغايب لكن امرا واجبا لازما عليه حتى يوجب اداء الثمن لاجله جواز الرجوع عليه وان اريد به توقف قبض حصة نفسه ذلك واضطراره لاجله اليه فهذا ايضا ممنوع اذ يمكن تحقق قبض حصته نفسه بالمهاياة بان يستخدم العبد يوما ويتركه يوما اخر عند البايع كما كان له ذلك مع شريكه على تقدير حضوره ثم لا يخفى ما في كلام الهداية من القياسات الباطلة فلا يتم الدليل ويلزم مخالفة قواعد الشرع كما ذكره المص قدس سره **قال المص** رفع الله درجته

يح ذهبت الامامية الى ان الشراء الفاسد لا يملك بالقبض ولا ينفذ عتقه لو كان عبدا او امة ولا يصح شئ من تصرفه من بيع او هبة وغيرهما وقال ابو حنيفة يملك بالقبض ويصح تصرفه فيها وهو خلاف قوله تعالى ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منكم فنهى عن الاكل بالباطل والفاسد باطل فكيف يملك به انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المقبوض بالبيع الفاسد في حكم المغصوب ويد المشتري عليه يد ضمان كالمغصوب ومذهب ابي حنيفة ان البيع الفاسد يفيد الملك اذا اتصل القبض به ويكون المبيع مضمونا في يد المشتري واذا قبض المشتري المبيع في البيع الفاسد بامر البايع وفي العقد عوضان كل واحد منهما مال ملك المبيع ولزمه قيمته ودليله ان ركن البيع صدر من اهله مضافا الى محله فوجب القول بانعقاده ولا خفاء في الاهلية والمحلية وركنه مبادلة المال بالمال وفيه الكلام والنهي يقرر المشروعية عند ابي حنيفة لاقتضائه التصور فنفس البيع مشروع وبه ينال نعمة الملك وانما المحظور ما يجاوره كما في البيع وقت النداء وانما لا يثبت الملك قبل القبض كيلا يؤدي الى تقرير الفساد المجاور اذ هو واجب الرفع بالاسترداد فبالامتناع عن المطالبة اولى وهذا دليل ابي حنيفة فظهر انه يحكم بالملكية لوجود اصل البيع والفساد في حكم المقارن فلا يكون من باب اكل اموال الناس بالباطل انتهى **واقول** ما ذكره الناصب دليلا لابي حنيفة مذكور في الهداية وحاصله ان ركن البيع هو الايجاب والقبول صدر عن اهله وهو المسلم العاقل البالغ مضافا الى محله وهو المبيع فوجب القول بانعقاده وصحته وجوازه ونحو مشروعيته صونا لكلام المسلم العاقل وهو ما اتى به من الايجاب والقبول عن اللغو فيترتب عليه الملكية ولزوم القيمة والنهي يقرر تلك المشروعية اللازمة لصدور الايجاب والقبول من العاقل كما مر لا انه ناسخ له ويتوجه عليه اولا انه على تقدير تسليم انحصار ركن البيع في الايجاب والقبول لا نم وجوب القول بانعقاده وانما يكون كذلك لو لم يتوقف على شرط شرعي كعدم جهالة الثمن وعدم اشتراطه بفاسد ونحوها وهو مم واما وجوب صيانة كلام المسلم العاقل عن اللغو فانما يسلم لو امكنت الصيانة بان لم يظهر منه الاخلال بالشرط الشرعي واما مع خلاف ذلك واهماله له فقوله وبوله سواء وهل هذا الا مثل ان يقال انه اذا وقع الايجاب والقبول بين رجل مسلم وامراة مسلمة ذات بعل يجب صيانة كلامهما عن اللغو فيجب ان يترتب على هذا الايجاب والقبول اثر كتمليك البضع ولزوم المهر مثلا والمحظور الفساد المجاور وهو الوطي وينعقد النكاح فقد ظهر بهذا بطلان ما فرعه بقوله فنفس البيع مشروع اه وبالجملة ان الشارع لما شرع البيع ثم لكم رسم الشرعية والمعالم الدينية والحدود والضوابط والروابط المرعية المخفية حكمها على غيره حتى لا يؤدي الى خلط الامور والخبط والخروج عن الضبط حسما للناس عما اعتادوه في الجاهلية الجهلاء قبل بعثة خاتم الانبياء عليه وعليهم السلام لانهم كانوا يلازمون اصل التراضي واصل التمليك وكانوا لا يراعون وراء ذلك شيئا اخر اصلا فان الله تعالى لو لم يعتبر هذه الشرايط واكتفى بمجرد التراضي لادى الى الخبط من حيث ان اذهان العباد وعقول اهل الاجتهاد غير مستاثرة في الوقوف على جنبات الامور وخفيات الخطوب وسراير الضماير ولذا العبد ينظر الى الظاهر ويكتفي باول الخاطر ويغتر بخضراء الدمن ولا ينظر الى ما يحدث من الزمن والشرع انما حجر على الصبيان والمجانين حتى لا يؤدي الى الخبط لنقصان في عقولهم ولا ريب ان عقول البالغين بالاضافة الى علم الله تعالى ومعرفته دون علم هؤلاء الصبيان بالاضافة الى علم البالغين العقلاء المبصرين فدل انه لابد من رعاية حقوق الله تعالى وحدوده قال الله تعالى تلك حدود الله فلا تعتدوها فاكتفاء ابو حنيفة بمجرد تحقق الاهلية والمحلية والركن هو الايجاب والقبول لا يفيد لان الله سبحانه هو المستاثر بمغيبات الامور فلابد من رعاية الشروط المعتبرة حتى لا يلزم الفساد وثانيا ان قوله والنهي يقرر المشروعية عند ابي حنيفة مدخول بان العدول بما لا يعبأ بها عندنا وقوله لاقتضائه التصور قلنا تصور الشئ ولو بمجرد امكان وجوده وقابليته لتعلق الحكم الشرعي به كما تكلفوه في تفسيره لا يقتضي كونه مشروعا او غيره وقد تكلف صاحب الكافي لاصلاح هذه المقدمة الفاسدة بان النهي الوارد في التصرفات الشرعية يقتضي تقرير مشروعيتها لا نسخها لانه يقتضي تصور المنهي عنه اذ النهي عما لا يتصور لغو لانه يراد به عدم الفعل مضافا الى اختيار العبد فيعتمد تصوره ليكون العبد مبتلى بين ان يكف عنه باختياره فيثاب عليه وبين ان يفعله باختياره فيعاقب عليه وتصور المشروع لمشروعيته فكان النهي لمعنى في غير المنهي عنه فيصير مشروعا باصله غير مشروع بوصفه فيصير فاسدا انتهى ومحصله مذكور في التوضيح واورد عليه الفاضل التفتازاني في التلويح بان حاصله الاستدلال على ان النهي في الافعال الشرعية يقرر المشروعية من وجهين احدهما ان النهي لو لم يدل على الصحة لكان المنهي عنه غير الشرعي اذ المعتبر في الشرع لان الشرعي المعتبر هو الصحيح باصله واللازم باطل لانا نعلم قطعا ان المنهي عنه في صوم يوم النحر وصلوة الاوقات المكروهة انما هو الصوم والصلوة الشرعيان لا الامساك والدعاء وثانيهما انه لو لم يكن صحيحا لكان ممتنعا فلا يمنع عنه لان المنع عن الممتنع عبث والجواب عن الاول ان الشرعي ليس معناه المعتبر شرعا بل هو ما يسميه الشارع بذلك الاسم وهو الصورة المعينة والحالة المخصوصة صحت ام لا فنقول صلوة صحيحة وصلوة غير صحيحة وصلوة الجنب وصلوة

طاهر

الحائض باطلة ومن الثاني انه يمتنع بهذا المنع وانما المحال منع الممتنع بغير هذا المنع كالحاصل يمتنع تحصيله اذا كان بغير هذا التحصيل انتهى فاحسن تامله و
ثالثا ان قياس ما نحن فيه بالبيع وقت النداء قياس مع الفارق لان جهالة الثمن المقتضي لفساد البيع ليس مجاورا للبيع بل هو وصف له كما عرفت فلا مدخل في
مفهومه وهو ظاهر وتوجيه صاحب الكفاية ههنا لا يرجع الى كفاية ورابعا ان قوله انما لا يثبت الملك قبل القبض كيلا يؤدي الى تقرير الفساد المجاور
آه رد على الشافعي حيث قال ان النهي يمنع المشروعية للتضاد ولهذا لا يفيد قبل القبض وصار كما اذا باع بالميتة او باع الخمر بالدراهم ونحن معاشر الامامية
لم نحتج في ابطال قول ابي حنيفة الى هذه المقدمة التي ذكرها الشافعي فلا يلزمنا الجواب عنها وانما اللازم ذلك للناصب الذي قلد الشافعي ودان بامامته
ثم لا يخفى ان ابن حزم نسب مثل فتوى ابي حنيفة في ذلك الى مالك حيث قال قال ابو حنيفة من باع بيعا فاسدا فقبضه المشتري فقد ملكه ملكا فاسدا واجاز
عتقه فيه وقال مالك ان من البيوع الفاسدة بيوعا يفسخ الا ان يطول الامر وتتغير الاسواق فتصح ثم قال هذه اقوال لا خفاء بفسادها على من
نصح نفسه اما قول ابي حنيفة فقد ملكه ملكا فاسدا فكلام في غاية الفساد وما علم احد قط في دين الله تعالى ملكا فاسدا انما هو ملك فهو صحيح او لا
ملك فليس صحيحا وما عدا هذا فلا يعقل واذا اقروا ان الملك فاسد فقد قال الله تعالى والله لا يحب الفساد فلا يحل لاحد ان يحكم بانفاذ ما لا يحب الله
عز وجل وقال الله تعالى ان الله لا يصلح عمل المفسدين فمن اجاز شيئا نص الله تعالى على انه لا يصلح فقد عارض الله تعالى في حكمه وهذا عظيم جدا واحتج بعضهم
بان البائع سلطه عليه قيل ورد بانه ليس لاحد ان يسلط غيره على شيء من ماله ما لم ياذن الله تعالى فيه فليجيزوا على هذا ان يسلطه على وطي ام ولده وابنته
وهذه ملاعب وضلال لا خفاء به واما قول مالك فاول ما يقال لمن قلده حدوا لنا المدة التي اذا مضت صح البيع الفاسد عندكم بمضيها والا فقد ضللتم
واضللتم وحدوا لنا تغير الاسواق الذي يجتمع به المحرمات فان زيادة نصف درهم وحبة ونقصانه ذلك تغير اسواق بلا شك فان اجازوا صحة
الفاسد بهذا المقدار فقد صح كل بيع فاسد لانه لا بد من تقلب القيم بمثل هذا وشبهه في كل يوم ثم نسئلهم الدليل على ما قالوه من ذلك ولا سبيل
اليه من قرآن ولا سنة ولا رواية سقيمة ولا قول احد يعرف قبله ولا قياس ولا راي له وجه بل هو اباحة اكل المال بالباطل فان قالوا حكمنا بذلك
حيث ظننا انه مباح لم ينقطع ملك قلنا قد حرم الله ورسوله هذا عليكم قال تعالى ان تتبعون الا الظن ان الظن لا يغني من الحق شيئا وذم قوما حكموا
بما ظنوه ولم يستيقنوه وقال رسول الله صلعم اياكم والظن فان الظن اكذب الحديث والفرض على من ظن ولم يستيقن ان يمسك فلا يحكم ولا يشرع بما
لا يقين عنده فيه وليقل كما قالت الملائكة لا علم لنا الا ما علمتنا وما عدا هذا فضلال نعوذ بالله قال تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال هذا ومن العجب
ان الحنفية استدلوا على مطلوبهم الفاسد بالاية التي استدل بها المصنف على خلافه فقالوا ان الله تعالى اباح الاكل بعد التراضي وان هذا دليل على صحة
الملك بالعقد واجاب عنه ابن حزم بان الذي اتانا بهذه الاية هو الذي من عنده ندري ما هي التجارة المباحة لنا وما هو التراضي الناقل للملك
ولولاه لم نعرف شيئا من ذلك وهو الذي اخبرنا ان العقد ليس بيعا ولا هو تجارة ولا هو تراضيا ولا ينفذ به ملك الا حتى يتصف البيعان بالتفرق
عن موضعهما او التخيير فهذا هو البيع والتجارة والتراضي لا ما ظنه اهل الجهل بارائهم بالدعاوي الفاسدة بلا برهان قال واحتجوا بقول الله تعالى اوفوا
بالعقود وهذا حق الا ان الذي امرنا بهذا على لسان نبيه هو عز وجل الامر لرسوله ان يخبرنا انه لا يصح هذا العقد الا بتمام ولا يكون عقدا
الا بالتفرق من موضعهما او بان يخير احدهما الآخر بعد التعاقد والا فلا يلزم الوفاء بذلك العقد ثم هم مجمعون معنا على انه لا يلزم احد الوفاء بكل عقد
بل اكثر العقود حرام الوفاء بها كمن عقد على نفسه ان يزني او يشرب الخمر نعم واكثر العقود لا يلزم الوفاء بها عندهم وعندنا كمن عقد ان يشتري او ان
يبيع او ان يحج او ان يؤذن او ان ينشد شعرا فصح يقينا انه لا يلزم الوفاء بعقد اصلا الا عقدا اتى النص بالوفاء به باسمه وعينه وهم يقولون يعني الحنفية
ان من بايع شيئا آخر غائبا وتعاقدا اسقاط خيار الرؤية انه عقد لا يلزم والمالكيون يقولون من ابتاع ثمرة واشترط ان لا يقوم بجائحة فهو عقد ذلك
على نفسه فانه عقد لا يلزمه فاين احتجاجهم بقوله تعالى اوفوا بالعقود ولعمري ان الحياء لقليل في وجه من احتج بهذه الاية ثم قال بعد ذكر شطر آخر من شبهات
الحنفية والحق ان القوم مستكثرون من الباطل والخديعة في الاسلام لمن اغتر بهم لم يخف عليهم التطويل في ذلك بلا طائل انتهى والسلام على من
اتبع الهدى **قال المصنف** رفع الله درجته **ط** ذهبت الامامية الى جواز بيع دود القز والنحل المعلوم بالمشاهدة اذا حبس بعد مشاهدته بحيث لا
يمكنه الطيران وقال ابو حنيفة لا يجوز بيعهما وقد خالف العقل والنقل اما العقل فلانهما مال ينتفع به معلوم مقدور على تسليمه فصحت المعاوضة
عليه كغيره واما النقل فقوله تعالى واحل الله البيع انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجوز بيع الفيلج والقز وهو في
الدود الحي او الميت ولا يجوز بيع بزر القز لانه نجس غير منتفع به ومذهب ابي حنيفة انه لا يجوز بيع النحل وقال محمد يجوز اذا كان محرزا وهو قول الشافعي
لانه حيوان منتفع به حقيقة وشرعا فيجوز بيعه وان كان لا يؤكل كالبغل والحمار ودليل ابي حنيفة انه من الهوام فلا يجوز بيعه كالزنابير والانتفاع بما
يخرج منه لا بعينه فلا يكون منتفعا به قبل الخروج حتى لو باع كوارة فيها عسل بما فيها من النحل يجوز تبعا له وعند ابي حنيفة انه لا يجوز بيع دود
القز لانه من الهوام وعند ابي يوسف يجوز اذا ظهر فيه القز تبعا له وعند محمد يجوز كيف ما كان لكونه منتفعا انتهى فظهر ان ابا حنيفة يمنع
بيعه لكونه من الهوام فلا يدخل في البيع الحلال انتهى **واقول** للجواب المنع من عدم الانتفاع في كلا الامرين اما النحل فلانها يخرج من بطونها شراب فيه
منافع للناس فصارت كبهيمة الانعام واما دود القز فلان النفع بها ظاهر وهو ما يخرج منها كالبهائم التي لا ينتفع بها بشيء غير النتاج بخلاف
الحشرات التي لا نفع فيها البتة فان هذه يخرج منها الحرير وهو افخر الملابس وكذا الكلام في بزره وبالجملة لا دليل على حرمة بيع الهوام مطلقا وقياسه

الزنبور لو صح القياس قياس مع الفارق اذ لا نفع في الزنبور ظاهرا ولنعم ما قال ابن حزم حيث قال لا نعلم لابي حنيفة في ذلك حجة اصلا ولا احد سبقه الى المنع من بيع النحل ودود القز انتهى قال المصنف رفع الله درجته كل ذهبت الامامية الى انه لا يجوز للمسلم بيع الخمر ولا شراؤه مباشرة ولا بوكالة الذمي وقال ابو حنيفة يجوز ان يوكل ذميا في بيعها وشرائها وقد خالف قوله تعالى فاجتنبوه وما روي ان النبي صلعم حرم التجارة في الخمر وقال صلعم ان الذي حرم شربها حرم بيعها ونزل عليه جبرئيل فقال يا محمد ان الله لعن الخمر وعاصرها ومعتصرها وحاملها والمحمول اليه وشاربها وبايعها ومبتاعها وساقيها

وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان بيع الخمر حرام والتجارة في الخمر حرام باي وجه كان ومذهب ابي حنيفة انه اذا امر المسلم نصرانيا ببيع خمر او شرائها ففعل جاز وقال ابو يوسف ومحمد لا يجوز على المسلم وعلى هذا الخلاف الخنزير ودليل ابي حنيفة ان العاقد هو الوكيل باهليته وولايته وانتقال الملك الى الامر حكمي فلا يمتنع بسبب الاسلام كما اذا ورثهما ثم اذا كان خمرا يخللها وان كان خنزيرا يسيبه فظهر ان ابا حنيفة لم يجوز التجارة في الخمر لانه يقول تخليل الخمر فلا مخالفة للنص انتهى واقول ما ذكره من دليل ابي حنيفة اشبه بكلام السكران فان مجرد تجويزه لامر المسلم بشراء الخمر يكفي في التشنيع عقلا وشرعا وان سلمنا ان العاقد هو الوكيل وان انتقال الملك الى الامر حكمي واما ما ذكره من ان ابا حنيفة لم يجوز تجارة الخمر لانه يقول بتخلل الخمر ففيه ان ابا حنيفة لم يقتصر على مجرد تجويز الشراء ليعلل بانه جوز شراء الخمر للتخليل بل حكم بجواز البيع والشراء مطلقا كما ذكره المصنف وصرح به صاحب الوقاية وهذا عين تجويز التجارة كما لا يخفى ثم اي حاجة للمسلم الى تعريض نفسه في معرض التهمة بتكلف شراء الخمر وانتظار صيرورته خلا مع كثرة الخل الحاضر في اسواق المسلمين دائما ولنعم ما قال ابن حزم اشارة الى هفوة ابي حنيفة في هذه المسئلة وهذه من شنعه التي نعوذ بالله من مثلها قال المصنف رفع الله قدره كا ذهبت الامامية الى ان الكافر لا يصح ان يشتري مسلما ولا ينعقد البيع وقال ابو حنيفة ينعقد وقد خالف قوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الكافر لا يصح ان يشتري المسلم اذا لم يعتق بعد العقد ولم يعده ابو حنيفة في البيوع الفاسدة لان الكافر غير مكلف بالفروع والكلام في النهي والاجتناب فينبغي ان يكون موافقا في النهي انتهى واقول الكلام هيهنا في صحة البيع شرعا وفي ان الكافر اذا اشترى عبدا مسلما لا ينعقد بيعه فللحاكم ان يحكم بفك رقبته لا في انه يجب على الكافر كفه عن مثل هذا البيع حتى يستدل على نفي وجوب ذلك عنه بان الكافر غير مكلف بالفروع فلا يجب عليه شيء مع ما عرفت فيما سبق من وهن اصله هذا ايضا والحاصل ان كون الكافر غير مكلف بالفروع لا يستلزم عدم كون بيعه للمسلم فاسدا ولو صح ذلك للزم كون نكاحه للمسلمة ايضا جائزا لاتحاد طريق المسئلتين وهو ظاهر البطلان هذا وتحقيق الخلاف في ذلك ان المحققين ذهبوا الى ان المراد بالسبيل هيهنا هو الاستيلاء في الدنيا وبالجعل الحكم الشرعي وسبيلا نكرة وقعت في سياق النفي فيفيد العموم اي لن يجعل الله سبحانه في حكمه المنزل على نبيه للكافر من الكفار على مسلم من المسلمين بالاستيلاء اصلا وقيل المراد به نفي الحجة في الاخرة لاتصالها بما قبلها اعني قوله تعالى فالله يحكم بينكم يوم القيمة فالاولى ان يحمل قوله ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا على بيان الحكم بينهم في الدنيا فان التاسيس خير من التاكيد فتامل هذا وما يقرب من هذه المسئلة في اصل المغنى وزاد عليها في الشناعة ما ذكره ابن حزم من ان الحنفيين يقولون ان ارتد الحسني والحسيني والعباسي والمداني والقرشي فلحق بارض الحرب فان ولده يسترقون فان اسلموا كانوا عبيدا وان القرشية ان ارتدت فلحقت بدار الحرب سبيت وارقت فان اسلمت كانت مملوكة تباع ويحل فرجها بملك اليمين وان لم تسلم تركت على كفرها وجاز ان يسترقها اليهودي والنصراني وقال ابو القاسم صاحب مالك ان ذمم اهل الحرب في ايديهم اسارى مسلمون ومسلمات احرار وحرائر فانهم يقرون عبيدا لهم واماء يملكونهم ويتبايعونهم ثم قال فلهذين القولين وتب انتهى ونقل في هذا المقام عن زرارة بن ابي اوفى قاضي البصرة من التابعين انه باع حرا في الدين ثم قال [illegible] وبنا هذا القول من الشافعي وهي قولة غريبة لا يعرفها من اصحابه الا من تبحر في الحديث والاثار انتهى قال المصنف رفع الله درجته كب ذهبت الامامية الى جواز السلف في المعدوم اذا كان عام الوجود وقت الحلول وقال ابو حنيفة لا يجوز الا ان يكون جنسه موجودا في حال العقد والمحل وما بينهما وقد خالف عموم قوله تعالى واحل الله البيع وقوله صلعم من سلف فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم واجل معلوم واقرهم على ما كانوا عليه من السلف في الثمر سنتين مع معلوم انقطاعه في خلال هذه المدة ولان الحق لا يتعين في الموجود ولا في المتجدد قبل المدة فلا معنى لاشتراط وجوده انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المسلم فيه شرطه ان يكون مقدور التسليم عند المحل لتمكن ولا يشترط وجوده من وقت العقد الى المحل لان القدرة على التسليم انما يحتاج اليه لوجوبه واذا كان موجودا عند المحل حصل القدرة على التسليم فاندفع الحرج بترك الواجب ومذهب ابي حنيفة انه لا يجوز السلم حتى يكون المسلم فيه موجودا من حين العقد الى حين المحل حتى لو كان منقطعا عند العقد موجودا عند المحل وعلى العكس او منقطعا فيما بين ذلك لا يجوز ودليله قوله صلعم لا تسلفوا في الثمار حتى يبدو صلاحها ولان القدرة على التسليم بالتحصيل فلا بد من استمرار الوجود في مدة الاجل ليتمكن من التحصيل فلا مخالفة للنص حيث استدل بالحديث انتهى واقول ان الحديث الذي استدل به ابو حنيفة قد ذكر في الينابيع ان راويه مجهول لا يعرف عدالته وان سلم فيحمل على البيع لانه صلعم اجاز سنتين وثلثا في الثمر ومعلوم ان الثمر لا يبقى طول السنة انتهى واما ما ذكره بقوله ولان القدرة على التسليم بالتحصيل اه فهو تمويه لقول المصنف ولان الحق اه وبقول الشافعي ان القدرة على التسليم انما يحتاج اليه لوجوبه اه فافهم قال المصنف رفع الله درجته كج ذهبت الامامية الى اشتراط الاجل ووجب ان يكون معلوما فلا يجوز الى الحصاد والدياس والجذاذ وقال مالك يجوز

وجوز

وقد خالف في ذلك قول النبي واجل معلوم وقال ابن عباس قال رسول الله ص لا تبايعوا الى الحصاد والدياس ولكن الى شهر معلوم انتهى وقال
الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي انه لا يجوز التاقيت بما يختلف كالحصاد والدياس لقوله تعالى الى اجل معلوم وان صح ما رواه عن مالك
فلانه جعل التاجيل الى الحصاد والدياس من جملة الآجال المعلومة ولعدم ثبوت الحديث الثاني عنده انتهى واقول قد صح ما رواه المص
عن مالك فقد رواه ابن حزم عنه حيث قال واباح مالك البيع الى العطاء اما الآن واما اليوم فلا لانه ليس الآن معروفا قيل واجاز البيع الى الحصاد
والجذاذ والعصر قال وينظر الى عظم ذلك وكثرته لا الى اوله ولا الى آخره ولا نعلم في الجهالة اكثر من هذا التحديد ولا عزا اعظم منه انتهى ثم ما زعمه الناصب
اصلاحا لفتوى مالك بانه جعل الحصاد والدياس من الآجال المعلومة مما يزيده فسادا فان كل عامي يعلم ان الحصاد والدياس ونحوهما مما يتاخر
ايامها ويتقدم فان الحصاد والجذاذ يتاخران اياما ان كان المطر متواترا ويتقدمان بحر الهواء وعدم المطر وقس على هذا امثالها واما قوله لعدم
ثبوت الحديث عنده مدخول بانه لو تم بمجرد مثل هذا الانكار لانسد عليهم باب الاحتجاج بما بينهم بما في صحيح البخاري ومسلم ونحوهما كما لا يخفى
قال المص رفع الله درجته كله ذهبت الامامية الى ان الاقالة ليست بيعا وقال مالك هي بيع مط وقال ابو حنيفة انها فسخ في حق المتعاقدين
بيع في غيرهما وقد خالفا قوله ص من اقال نادما في بيع اقال الله نفسه يوم القيمة والاقالة نفسها العفو والترك فيكون اقالة البيع تركه ولانها لو كانت
بيعا لوجب ان يكون الى المتبايعين من نقصان الثمن وزيادته والتاجيل والتعجيل وليس في الاقالة ذلك اجماعا ولانها لو كانت بيعا لم يصح في السلم
لان البيع فيه لا يجوز قبل القبض ولان الاجماع واقع على انه من باع عبده بن فمات احدهما صحت الاقالة فلو كانت بيعا بطلت لبطلان بيع الميت
انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الاقالة بعد لزوم البيع جائزة بل مستحبة اذا ندم احد المتبايعين للحديث وهي فسخ
لا يتجدد بها الشفعة ولا يجب التقابض ان تقايلا في الصرف ومذهب ابي حنيفة ان الاقالة فسخ في حق المتعاقدين بيع جديد في حق غيرهما الا ان لا
يمكن جعله فسخا فيبطل وعند ابي يوسف هو بيع الا ان لا يمكن جعله بيعا فيجعل فسخا الا ان لا يمكن فيبطل وعند محمد هو فسخ الا اذا تعذر جعله
فسخا فيجعل بيعا الا ان لا يمكن فيبطل ودليل ابي حنيفة ان اللفظ ينبئ عن الرفع والفسخ كما قلنا والاصل اعمال اللفظ في مقتضياته ولا يحتمل ابتداء
العقد ليحمل عليه عند التعذر لانه ضده واللفظ لا يحتمل ضده فتعين البطلان وكونه بيعا في حق الثالث امر ضروري لانه يثبت به مثل حكم البيع وهو
الملك لا مقتضى الصيغة اذ لا ولاية لهما على غيرهما هذا مذهب ابي حنيفة ودليله واما ما استدل به هذا الرجل من هذا الحديث على نفي كون
الاقالة بيعا فلا يصح لانا نقول ان اقالة الله تعالى للعبد وقع على طريق المشاكلة وليس المراد منه الاقالة الحقيقية مثل اقالة العبد لا يمكن هذه الاراده
لان اقالة العبد هو الفسخ في العقد وليس ثمة عقد حتى يفسخ ثم من يقول انها بيع مط يثبت فيها حقوق البيع مط ومن يقول انها بيع في حق الغير يثبت فيها
حقوق البيع في حق الغير انتهى واقول لا يخفى ان ما ذهب اليه المص مؤيد بالاصل وبان للبيع الفاظا خاصة ليست الاقالة منها ثم ان الناصب قد طوى الكشح
عن ان يستدل من قبل مالك على ما ذهب اليه مع انه ابعد عن العقل فكان اهم بالتعرض لاقامة الدليل عليه لكن لما راى ان التعرض له ايض يفضي به الى
اثبات حقية النقيضين احترز عنه واما ما ذكره في الاستدلال من قبل ابي حنيفة فيتوجه عليه انا نمنع كون الاقالة بيعا في حق الثالث فضلا
عن كونه ضروريا فانه اذا تقايل المتبايعان وفسخا عقد الارض المبيع مثلا وكان هناك شفيع انما يثبت له ذلك بحق الشفعة لا ان الفسخ ينقلب بيعا
ويصير بيعا في حقه وما ذكره من ثبوت مثل حكم البيع له وهو الملك لا يستلزم كون ذلك بيعا كما ان ثبوت الملك بالميراث مثلا لا يستلزم ان يكون هناك بيع
قال المص في التذكرة وقال ابو حنيفة انها فسخ في حق المتعاقدين وهي بمنزلة البيع في حق غيرهما فيثبت فيها الشفعة كالبيع ويمنع كونها نقل ملك بل اعادة للملك
الاول فيها يعود الملك الاول اذا فسخ العقد انتهى واما ما ذكره من ان اقالة الله تعالى للعبد وقع على طريقة المشاكلة فمع كونه تجوزا وخلاف الاصل مردود بان
استدلال المص ليس بالجزء الاول من الحديث وهو قوله ص من اقال نادما في بيع فان جعل البيع ظرفا للاقالة يدل على انه غيرها فافهم قال المص رفع الله
درجته كله ذهبت الامامية الى انه اذا خالف انسان اهل السوق بزيادة سعر او نقصان لم يعترض له وقال مالك يقال له اما ان تبيع بسعر السوق
او تعزل وقد خالف المعقول والمنقول لانه ماله فله البيع كيف شاء وقال الله تعالى الا ان تكون تجارة عن تراض منكم ونهى النبي عن التسعير انتهى
وقال الناصب خفضه الله التسعير هو تعيين السعر والحكم ببيعه بما سعر به وهذا منهي عنه ولكن اذا سعر السلطان او نائبه فليس للمتباع التجاوز
عن تسعيره للزوم مخالفة السلطان وهو موجب وقوع الفتنة هكذا قال العلماء واما تجويز مالك التعرض بالقول المذكور فلرفع الخلاف والاختلاف
الشايع مظنة وقوع الاختلاف في امر الاقوات وهو موجب للضيق ولا مخالفة للعقل لانه لا يمنع من بيع ماله كيف شاء ولكن يمنع من ايقاع الخلاف
الا يرى انه لو باع في بيته لا يمنع وكذا لا مخالفة للآية انتهى واقول قد اجمل المص قدس سره في نقل مذهب مالك ههنا وتفصيله على ما ذكره
ابن حزم انه قال ليس لاحد ان يبيع باقل من سعر اهل السوق ويمنع من ذلك وله ان يبيع باكثر وهذا كما قال ابن حزم ايض عجيب جدا اذ يمنعونه من الرخص على
المسلمين ويبيحون له التغلية انتهى وبهذا يعلم فساد ما ذكره الناصب من ان البيع باقل من سعر الوقت موجب للضيق والضرر بل الضيق والضرر انما يحصل
من فتوى مالك على اهل البلد سيما الفقراء والمساكين على هذا البايع المحسن الى الناس ولا ضيق ولا ضرر على اهل السوق لانهم ان شاؤا ان يحصلوا
الاصل هذا فليفعلوا والا فهم ملاك باموالهم كما ان هذا مالك بماله وما ذكره من لزوم مخالفة السلطان مدفوع بانه انما يعهد الخوف عن السلطان
على البيع بما زاد عن سعره لا بما نقص واما ما ذكره من ان اختلاف السعر مظنة الاختلاف في امر الاقوات فان اراد به انه مظنة ان يقع الاختلاف

في سعر الاقوات ببيعها باقل من المتعارف في السوق فليس بمضر بل نافع كما مر وان اراد انه مظنة الاختلاف ببيعها بالاكثر فعلى تقدير تسليم فساده قد جوز مالك كما مر فثبت عليه وعلى الناصب مخالفته للعقل والنقل كما افاده المص قدس سره هذا وعجبا ما ذكره المص ههنا من فتوى مالك ما نقله ابن حزم عن اصحاب مالك وهو ان من انباع سلعة في السوق يجبر على ان يشركوه فيها اهل تلك السوق قال وما نعلم احدا قاله غيرهم وهو ظلم ظاهر ويبطله قوله تعالى الا ان تكون تجارة عن تراض منكم فلم يتراض البايع الا مع هذا المبتاع لا مع غيره فالحكم به لغيره اكل مال بالباطل بلا دليل اصلا انتهى واقول لكن مالك معذور في هذا الفتوى لانه قلد فيها فعل عمر بن الخطاب كما رواه ابن حزم ايضا وصاحب الحاوي الكبير من الشافعية من ان عمر مر بحاطب بن بلتعة وهو يبيع زبيبا بالسوق فقال له اما ان تزيد في السعر واما ان ترفع عن سوقنا انتهى فتامل جدا **قال** المص رفع الله درجته

الفصل السابع في الرهن وتوابعه

وفيه مسايل **الاولى** ذهبت الامامية الى ان استدامة القبض ليست شرطا في الرهن وقال ابو حنيفة انها شرط وقد خالف في ذلك قوله صلعم الرهن محلوب ومركوب وليس ذلك للمرتهن اجماعا فيكون للراهن انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا لزم الرهن بالقبض فالراهن ممنوع عن كل تصرف يزيل الملك الى الغير كالبيع والهبة و للراهن استيفاء المنافع اللتي لا يضر المرتهن كسكنى الدار وركوب الدابة وان احوج الانتفاع الى الاخراج من يده كالركوب واللبس ولم يثق المرتهن بالتسليم لانه لم يكن موثقا به اشهد الراهن عدلين انه ياخذه للانتفاع وان كان موثوقا به مشهور العدالة لم يكلف بالاشهاد في كل واحدة ومذهب ابي حنيفة انه لا يجوز له الانتفاع باستخدام ولا سكنى ولا لبس ولا اجارة وهو متعد لو فعل ولا يبطل الرهن به ودليله ان القبض شرط في لزوم الرهن فاذا زال القبض زال لزوم الرهن واستدل بالنص في قوله تعالى فرهان مقبوضة والحديث لا يدل بصريحه على جواز التصرف مطلقا لجواز حمله على الحلب والركوب باذن المرتهن ما لم يخرج من يده انتهى **واقول** ان الاية لو دلت انما تدل على اشتراط القبض في الجملة لا على الاستدامة نعم قد استدل بالاية على اشتراط اصل القبض بانها تدل من حيث الخطاب اي المفهوم الوصفي وهو ليس بحجة عند اكثر المحققين على انه لو كان شرطا كالايجاب والقبول لكان قوله تعالى مقبوضة بعد قوله رهان تكرارا لا فايدة فيه وكما لا يحسن ان يقال مقبوضة وايضا الاية مسوقة لبيان الارشاد الى حفظ المال وذلك لا يتم الا بالاقباض والقبض كما لا يتم الا بالرهن وكما ان الرهن ليس شرطا في الدين ينبغي ان لا يكون القبض شرطا في الرهن وبعبارة اخرى ان القبض في الاية للارشاد كما يرشد اليه اشتراطه بالسفر وعدم الكاتب والاجماع على ان استدامة القبض ليست شرطا بل لو وكل المرتهن الراهن في القبض كفى عند القايل به فلا يتحقق الغاية المطلوبة منه ويبقى مع نافي الاشتراط اصالة العدم حيث لا دليل صالحا عليه فان قلت فاذا لم يشترط القبض فعلى ما ذا يحمل قوله مقبوضة قلت على اشتراط كون الرهن مما يقبض ليتحرز بذلك عن المنافع فانها ليست مما يستوثق بها وعن الدين وعن ملك الغير مع عدم الاجازة وعن الطير في الهوا والسمك في الماء وعما لا يملكه المسلم ان كان احدهما مسلما الى غير ذلك هذا واما الحديث فهو بضميمة ما ذكره المص من الاجماع صريح في مدعاه فلا مجال للحمل على ما ذكره الناصب كما لا يخفى **قال** المص رفع الله درجته ب ذهبت الامامية الى انه اذا جعل الرهن على يد عدل لم يكن له بيعه الا بثمن المثل حالا ويكون من نقد البلد اذا اطلق له الاذن وقال ابو حنيفة يجوز له بيعه باقل من ثمن مثله وبالنسية حتى قال لو وكله في بيع ضيعة تساوي مائة الف دينار فباعها بدرهم نسية الى ثلثين سنة كان جايزا وهو خلاف المعقول والمنقول لان العقل دل على قبح اضرار الغير والنقل دل عليه وهو قوله عم لا ضرر ولا ضرار في الاسلام انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المرهون يبيعه الراهن او وكيله باذن المرتهن فان لم ياذن قال له القاضي ائذن له في بيعه او ابراه والوكيل لا بد له ان يراعي غبطة المرتهن فلا يبيعه الا باقصى القيمة حالا لا اجلا كما ثبت في الوكالة ومذهب ابي حنيفة انه صح بيع الوكيل بما قل او كثر والقرض والنسية وعند ابي يوسف ومحمد لا يصح الا بما يتغابن الناس فيه ولا يصح الا بالدراهم والدنانير لان المطلق ينصرف الى المتعارف والمراد بالنسية البيع بالثمن المؤجل وعندهما يتقيد باجل متعارف ودليل ابي حنيفة ان الوكيل مالك للعقد مباشر له فله البيع بما شاء ولو كان الموكل لم يره اهلا لمباشرة العقد لم يوكله فله البيع بما شاء ولا ضرر ههنا لان الموكل سلطه انتهى **واقول** يتوجه عليه اولا ان الناصب لم يذكر دليل جواز بيع الراهن ذلك باقل من ثمن مثله وبالنسية مع ان هذا هو الذي عنون المص المسئلة به وثانيا ان ما ذكره من الدليل على جواز مثل ذلك البيع للوكيل عليل لانه لا معنى لقوله الوكيل مالك للعقد سوى قصد التلبيس والايهام ان الوكيل مالك للثمن وبطلانه ظاهر وثالثا لا نسلم ان مباشر البيع مطلقا له البيع بما شاء وانما يسلم كلية المشية اذا لم يكن وكيلا او صبيا او سفيها محجورا عليه بدلا اثبات ذلك من دليل ورابعا ان قول الموكل لو لم يره اهلا لمباشرة العقد لم يوكله مدخول بان الخطاء في ظن الاهلية جايز بل قد وقع ذلك عن موسى نبي الله تعالى في اختياره الرجال السبعين فظهر انهم لم يكن فيهم رجل رشيد كما نطق به القران واختار نبينا صلعم بعض المنافقين لكتابة الوحي فهرب الى الكفار واختار مولانا امير المؤمنين عم ابو موسى الاشعري ليحكم بينه وبين معوية بمقتضى الكتاب والسنة فانخدع لحماقته ونفاقه عن عمرو بن العاص وحكم براي نشا من حماقته ونفاقه والحاصل انه عم اختاره ليحكم له فحكم عليه وتوضيح المرام ان المالك انما وكله فيما نحن فيه لظنه فيه انه يراعي في ذلك البيع ما يراعيه اهل الخبرة بالامور ويحافظ على غبطته في ذلك فاذا ظهر من الوكيل بيع ذلك على الوجه المخالف لراي اهل الخبرة والبصيرة واوجب ضرر الموكل كان ذلك البيع فاسدا بالضرورة والاطلاق ايضا يقتضي ذلك لان الاطلاق محمول على المتعارف بين الناس كما افاده المص في التذكرة والظاهر ان الناصب اخذ هذا الدليل من الخوارج في قضية الحكمين حيث توهموا ايضا لزوم ذلك الحكم على الوجه الذي

[illegible]

قوله ابو موسى وقد عرفت فساده **قال** المصنف رفع الله درجته ج ذهبت الامامية الى ان الرهن غير مضمون في يد المرتهن وقال ابو حنيفة انه مضمون وقد خالف قول النبي صلى الله عليه وآله لا يغلق الرهن الرهن من صاحبه الذي رهنه له غنمه وعليه غرمه ومعنى لا يغلق لا يملكه المرتهن وقال عليه السلام الخراج بالضمان وخراج الرهن للراهن اجماعا انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان يد المرتهن يد امانة فلا تضمن الا بالتقصير ولا يسقط بتلفه شيء من الدين ولو بعد الانفكاك الا اذا امتنع من الرد بعد المطالبة وعند ابي حنيفة ان يده يد العارية فوجب الضمان والحديث لا يكون حجة عليه لانه يمنع الراهن من التصرف فلا يكون الغرم عليه وكذا الضمان لانه عند تميمن الخراج كما سبق انتهى **واقول** الذي استدل به ابو حنيفة على ما ذهب اليه في هذه المسئلة انما هو حديث مذكور في كتب اصحابه بل على خلاف مدعاه كما ذكره ابن حزم ايضا ولا مستند له غير ذلك وهو ما رواه عطاء عن عمر بن الخطاب ان رجلا ارتهن فرسا فتلف عند المرتهن فجاء الى النبي صلى الله عليه وآله فاخبره بذلك فقال ذهب حقك اجاب عنه المصنف في التذكرة بانه مرسل قال الدارقطني يرويه اسمعيل بن امية وكان كذابا وقيل يرويه مصعب بن ثابت وكان ضعيفا ويحتمل انه اراد ذهب حقك من الوثيقة بدليل انه لم يسئل عن قدر الدين وقيمة الفرس انتهى واما ما اخترعه الناصب له واستدل به من قبله فهو مما لا يرضى به ابو حنيفة واصحابه فان المفتي به في الوقاية ومختصره وشرحهما اتفاقهم على انه لا يضمن العارية بلا تعد من المستعير ان هلكت العارية ولو بشرط الضمان على ان ما ذكره رد صريح على الحديث الصحيح الذي ذكره المصنف فان الحديث صريح في ان الغنم والغرم على الراهن وهذا الناصب استدل على خلافه بان المرتهن يمنع الراهن عن التصرف فلا يكون الغرم على الراهن ثم الحديث الاخر مع الاجماع صريحان في ان خراج الارض المرهونة على الراهن والناصب يرده بان الراهن عند ابي حنيفة ممنوع من الخراج ولذا آل الحال الى المجاهرة بامثال هذا المقال المجوز به الشتم واللعن والنكال وجزائه السلاسل والاغلال وقد ظهر بما ذكرنا ان ما اشار اليه سابقا من ان العارية مضمونة عند ابي حنيفة وما ذكره اخرا من ان الراهن ممنوع من الخراج عنده من جملة عند باته المعدودة في الهزليات فانا لا نسلم ان العارية مضمونة مطلقا وانما تكون مضمونة ان تلفت بتعدي المستعير كما مر **قال** المصنف رفع الله درجته د ذهبت الامامية الى ان منفعة الرهن للراهن مثل سكنى الدار وخدمة العبد وركوب الدابة وزراعة الارض والثمرة والصوف والولد واللبن وقال ابو حنيفة منفعة الرهن المتصل لا يحصل للراهن ولا للمرتهن والنماء المنفصل يدخل في الرهن وقال مالك يدخل الولد ولا يدخل الثمرة لان الولد يشبه الاصل بخلاف الثمرة وقد خالفا في ذلك العقل والنقل اما العقل فانه يمنع من تعطيل المنافع المباحة واما النقل فقوله عليه السلام الرهن محلوب ومركوب فاثبت للراهن منفعة الحلب والركوب وقوله عليه السلام له غنمه وعليه غرمه انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المنافع المتصلة والمنفصلة ملك للراهن واما ما نسب الى ابي حنيفة من مخالفة المعقول فلا يلزمه لان النماء المتصل لا ينفك والنماء المنفصل في حكم الاصل فيتعدى اليه الرهن كذا لا يلزم مخالفة الحديث لما ذكرنا قبل وكذا مالك لا يلزمه في قوله تعطيل المنافع ولا مخالفة النص كما بينا انتهى **واقول** ما ذكره من قبل ابي حنيفة اولا وهو ان النماء المتصل لا ينفك مردود بان عدم الانفكاك لا يستلزم كون النفع لغير الراهن وهو ظاهر وكذا قوله والنماء المنفصل في حكم الاصل فيتعدى اليه الرهن مردود بانه لو سلم كونه في حكم الاصل وتعدى الرهن اليه فلا يلزم من ذلك ان يكون ذلك لغير الراهن والعجب من هذا ما نقله ابن حزم حيث قال ان ابا حنيفة واصحابه منعوا من مواخرة الرهن ومن ان ينتفع به الراهن والمرتهن ثم تناقضوا من قرب فاجازوا للراهن ان يستعير من المرتهن ان يعيره اياه المرتهن ولم يروا بذلك خارجا من الرهن ثم قال وهذا قول في غاية الفساد وتعريه من البرهان ولا نعلم احدا قال به قبله انتهى واما انكار الناصب لاشتمال قول الرجلين على تعطيل المنافع فمكابرة صريحة لا يخفى على من تامل في كلامهما ادنى تامل هذا واعترض بعضهم بانه اذا كانت المنافع للراهن كما كانت فاي فائدة للرهن واجيب بان الفائدة عظيمة اما في الاخرة فاجر العمل بما امر الله تعالى به واما في الدنيا فلان الراهن ينمطل بالانصاف ببيع الرهن ويعجل المرتهن الانصاف من حقه فاي فائدة تريدون اكثر من هذه الفائدة **قال** المصنف رفع الله درجته هـ ذهبت الامامية الى سماع البينة في الاعسار وقال مالك لا يجوز وان كان الشهود من اهل الخبرة وقد خالف مقتضى قوله تعالى وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة وانما يحكم بالاعسار بالشهادة كغيره من الحقوق انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي جواز سماع البينة على الاعسار وان صح نسبة مالك الى عدم جواز الشهادة فلانه لم يمكن الاطلاع عنده فلا يسمع الشهادة عليه والاستدلال بالاية لا مناسبة له بالمدعى فان الكلام في ثبوت الاعسار ويمكن ثبوته باقرار المدعي انتهى **واقول** ان ما افتراه الناصب على مالك من انه نفى امكان الاطلاع على الاعسار ابلغ في المكابرة من اصل فتوى المالك كما لا يخفى على من له صدق تامل ثم مناسبة الاية التي استدل بها المصنف ظاهرة لانها مقدمة لبيان ان اعتبار دعوى الاعسار شرعا وعليه يتفرع ما ذكره المصنف من ان الاعسار يثبت بالشهادة والذي لا يناسب استدلال الناصب على عدم مناسبة الاية للمدعى المصنف بقوله فان الكلام في ثبوت الاعسار اه نعم ما ذكره يمكن ان يورد مناقشة على الحصر المفهوم من كلام المصنف حيث قال وانما يحكم بالاعسار بالشهادة ودفعها ظاهر لان الحصر في كلام المصنف متعلق بالاعسار الذي لا يقر المدعى به كما يقتضيه فرض المسئلة فلا يبقى هناك احتمال ثبوت الاعسار بالاقرار حتى يختل الحصر والاختصار **قال** المصنف رفع الله درجته و ذهبت الامامية الى انه اذا ثبت بالبينة اعسار حكم به الحاكم في الحال واطلقه وقال ابو حنيفة يحبس شهرين وقد خالف قوله تعالى وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول حبس الشهرين لزيادة التثبت فلان الناس يعلمون انه مفلس ويتشهر بينهم بالافلاس لئلا يعاملوه والاية تدل على عدم المطالبة لا على عدم التشهير فلا يكون حجة عليه انتهى **واقول** الاصل عدم زيادة التكليف على حكم الله تعالى فهما استحسنه راى

[Marginal note, diagonal handwriting, left margin:] قال الفاضل ... [illegible]

الناصب في ذلك من ان الحبس يوجب اعلام الناس على افلاسه ومنع الناس عن المعاملة معه بما يناسب اذ اعلم من المعسر بعمل الحيلة وعدم مبالاته بتفويت مال
الناس واما اذا كان الافلاس والاعسار لحوق قضاء ارضي او سماوي كأن كان الرجل في خبرة بالتجارة وتحصيل الاموال وكان له املاك وعقار في بلد اخر يمكنه اداء
حقوق الناس منه بعد زمان فلا وجه لهذا الاعلام والحبس والابرام كما لا يخفى وايضا يحصل التشهير بمجرد النداء على ذلك مرة في مسجد البلد اكثر من التشهير
الحاصل من الحبس كما لا يخفى فظهر انه لا وجه للعدول عن الاسهل الانفع لهما الى ما هو صعب وثقيل ففعلوا واما قوله والاية لا تدل على عدم المطالبة لا على عدم التشهير فنقول
في جوابه نعم ولكن ما الذي ارتكب ابو حنيفة لاجل الزيادة على مدلول الاية واستدل به على وجوب التشهير وهل مثل هذه العقوبة الا كالبول في ماء زمزم
للتشهير هذا وقد جزم ابن حزم بانه لم يكن لرسول الله صلى الله عليه وآله سجن قط حبس وابطل سائر الروايات التي ذكرها الحنفية الدالة على الحبس فليرجع الى كتابه **قال**
المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا ثبت اعساره وجب تخليته ولا يجوز للغرماء ملازمته وقال ابو حنيفة يجوز لهم ملازمته فيمشون معه
ولا يمنعونه من التكسب فاذا رجع الى بيته فان اذن لهم في الدخول معه دخلوا وان لم ياذن لهم منعوه من دخوله بيته حتى ناموا خارجا منهم وقد خالف قوله
تعالى وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة وقول النبي صلى الله عليه وآله خذوا ما وجدتم ليس لكم الا ذلك انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول قد سبق ان النص
يدل على ترك المطالبة والحبس لاجل الاداء لا ترك الملازمة لمظنة الفرار فلا مخالفة للنص والحديث يدل على ما يدل عليه الكتاب والمراد من قوله ليس لكم الا ذلك
يعني ليس لكم المطالبة ولا يدل على عدم الملازمة للفرار انتهى وقد سبق منا ايضا الجواب عن مناقشته في الاستدلال بالاية سابقا فما هو جواب عن مناقشته فيها فهنا
فتذكر وتامل وبالجملة الاية تدل على مجرد انتظار الميسرة وترك ما عدا ذلك من المطالبة والحبس والملازمة وغيرها والحديث اقوى واصرح دلالة على
ذلك لمكان كلمة الا الدالة على الحصر فتفسير قوله عليه السلام ليس لكم الا ذلك بانه ليس لكم المطالبة يكون خروجا عن متابعة الوضع كما لا يخفى **قال** المصنف رفع الله
درجته ح ذهبت الامامية الى ان الانبات دليل على البلوغ في حق المسلمين والمشركين وقال ابو حنيفة ليس دليلا فيهما وقال الشافعي انه دليل
في المشركين خاصة وقد خالفا المعقول والمنقول فان الوجدان يدل على ذلك وهو حكم يقيني مستفاد من الاستقراء كغيره من المجربات والوجدانيات
واما المنقول فان سعد بن معاذ حكم في بني قريظة بقتل مقاتلتهم وسبي ذراريهم وامر بكشف مؤتزرهم فمن انبت فهو من المقاتلة ومن لم ينبت فهو
من الذراري وصوبه النبي صلى الله عليه وآله انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان البلوغ يثبت اما بالاحتلام او بالسن وهو خمسة عشر سنة
واما الانبات فلا دلالة له في ذاته على البلوغ لان انبات الشعر في الانسان متفاوت بحسب الامزجة ولما لم يكن الاطلاع على البلوغ بالسن او الاحتلام من
الكفار متيسرا لعدم الوثوق بكلامهم في عدم التهود جوز الحكم على البلوغ بالانبات للضرورة في شان الكفار وبقي في شان المسلمين على الاصل وهو الاحتلام
او السن هذا دليل الشافعي ولم يجوز ابو حنيفة بناء على الاصل وعدم صحة الحديث عنده واما ما ذكر ان المعقول يدل على كون الانبات دليلا على
البلوغ لانه حكم يقيني فمعقول لا تم هذا والاستقراء تم لانه يختلف بحسب الامزجة والاستقراء يدل على هذا التفاوت انتهى **واقول** يتوجه عليه
ان حصول التفاوت في ذلك بحسب الامزجة لو سلم فهو جار في البلوغ بالاحتلام فانه ايضا قد يتقدم او يتاخر بحسب الامزجة مع انه دليل على البلوغ
بالاتفاق وايضا اقتضاء التفاوت بحسب الامزجة التقدم مرة والتاخر اخرى لا ينافي كون ذلك علامة ودليلا شرعا لجواز ان يكون علامة بلوغ صاحب
المزاج الحار مثلا هو الشارع الانبات في زمان اقتضاه ذلك المزاج علامة بلوغ صاحب المزاج البارد ربما اقتضاه مزاجه والعقل لا يستبعد جعل ذلك
علامة ودليلا واما ما ذكره من ان كون الانبات علامة للبلوغ مقصور على الكفار فمن قبيل الاستدلال بخصوصية السبب ولا عبرة به كما تقرر في الاصول
قال ابن حزم لا معنى لمن فرق بين احكام الانبات فاوجب سفك الدم به في الاسرى خاصة وجعله هنالك بلوغا ولم يجعله بلوغا في غير ذلك اذ من المحال ان يكون
رسول الله صلى الله عليه وآله يستحل دم من لم يبلغ مبلغ الرجال ويخرج عن الصبيان الذين قد صح نهي النبي صلى الله عليه وآله عن قتلهم ومن المحال ان يكون انسان واحد رجلا بالغا
غير رجل بالغ معا في وقت واحد انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته ط ذهبت الامامية الى انه اذا بلغ غير رشيد لم يدفع اليه ماله وان طعن في السن وقال
ابو حنيفة اذا بلغ خمسا وعشرين سنة فك حجره على كل حال ولو تصرف في ماله قبل بلوغ خمس وعشرين سنة صح تصرفه بالبيع والشراء والاقرار وقد
خالف قوله تعالى فان انستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم وقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم ثم ما المقتضي للتخصيص بخمس وعشرين سنة انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الحجر لا ينفك عن الصبي اذا بلغ غير رشيد لبقاء سبب الحجر وهو عدم الرشد ومجرد البلوغ لا
يفيد فك الحجر وان بلغ ما بلغ من السن ومذهب ابي حنيفة ان الصبي اذا بلغ غير رشيد لم يسلم ماله اليه ايضا كما قال الله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم الى قوله
فان انستم منهم رشدا واما ابو حنيفة فقد لاحظ الاياس من الرشد بالزمان وهو خمس وعشرين سنة فان هذا السن اذا بلغ المرء يمكن ان يصير جدا لان ادنى مدة البلوغ
اثنا عشر حولا والولد في مدة الحمل ستة اشهر وفي هذا المبلغ يمكن ان يولد له ابن ثم في ضعف هذا المبلغ يولد للابن ابن فاذا امكن ان يكون منه رشد اما في سن
خمس وعشرين فيدفع اليه ماله وان لم يحصل منه رشد بعد خمس وعشرين سنة يسلم اليه ماله وان لم يونس منه رشد عند ابي حنيفة لان هذا السن مظنة الرشد فيدور
الحكم معها هذا مقتضى التخصيص عنده انتهى **واقول** جواب هذا لما اجاد فيه ابن حزم حيث قال ما اليه فعلى هذا الكلام احمق ما يرد ويقال السهك (?)
انه كما تقول فكان ماذا وفرق لعمري بين ان يكون جدا وبين ان يكون بالغا في احكام ماله او في اي عقل وجد تم هذا لانه فقد يولد لمن اثني عشر عاما
ولابنه كذلك فهذا ابن اربعة وعشرين عاما والينم فعند ابي حنيفة جد [illegible] وهكذا الى ان تجد ثلثين سنة او الى سبعين سنة لقول الله تعالى حتى اذا بلغ اشده
وبلغ اربعين سنة فظهر فساد ما ذهب اليه ابو حنيفة وبالله التوفيق وانا اخالف في المذكرة بان الاية لا دلالة فيها وكون جد اليس تحديدا حتى يتفق الحكم

اصل له في الشرع يشهد لها بالاعتبار فيكون اثباتا للحكم بالتحكم ثم هو ثابت فيمن له دون هذا السن فان المرأة تكون جدة لاحد وعشرين سنة قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا بلغت المرأة رشيدة دفع اليها مالها وان لم يكن لها زوج ليس لزوجها لو كان معها اعتراض وقال ابو حنيفة ان لم يكن لها زوج لم يدفع اليها مالها وان كان لها زوج دفع اليها لكن لا يجوز لها ان تتصرف فيها الا باذن زوجها وقد خالف قوله تعالى فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم والعجب انه اعطى السفيه ومنع الرشيد انتهى قال الناصب خفضه الله قول هذه المسألة ما رأينا في كتبهم ما الناصب علم ولعله من مفترياته وان صح فلعله الامر بطاعة المرأة للزوج في كل شيء انتهى واقول لم يذكر في الوقاية والينابيع من مذهب ابي حنيفة حكم المرأة الرشيدة اصلا وانما الذي نسبه المص اليه قد نسب مثله في الينابيع الى مالك واحمد فقال ومذهبه لا يدفع اليها حتى تنكح وتلد او في رواية حتى تلد او تقيم سنة مع الزوج لنا عموم قوله فان آنستم منهم الاية انتهى فالظاهر ان الناصب بدل مالكا بابي حنيفة تطرقا الى التشنيع ووقع التبديل سهوا من قلم الناسخ بل يحمل على ذلك كلام المص قدس سره في التذكرة حيث قال وقال مالك لا يدفع اليها مالها حتى تتزوج ويدخل عليها زوجها فاذا انكحت دفع اليها مالها باذن الزوج لا ينفذ تبرعها بما زاد على الثلث الا باذن الزوج ما لم تصر عجوزا لان كل حالة جاز للاب تزويجها فيها من غير اذنها لم ينفك عنه الحجر كالصغيرة اذا كان للاب اجبارها على النكاح بل متى بلغت رشيدة كان امرها في النكاح غير اليها على ما سيأتي ان شاء الله تعالى سلمنا لكن الفرق ظاهر فان مصلحتها في النكاح لا تقدر على معرفتها الا بمباشرة الاب او بمباشرتها بعد وقوعه وبالجملة فان للاب اجبارها على النكاح لان اختبارها لا يمكن بالنكاح بخلاف المعاملات من البيع والشراء وغيرهما فانه يمكن معرفته ومباشرته قبل النكاح وبعده انتهى والحاصل انا نعلم ان الناصب نسبة ذلك الى ابي حنيفة فقد رواه منسوبا الى مالك واحمد كالحلقة المفرغة كما اعترف به في خاتمة كلامه في المباحث الكلامية فالانكار وارد والتوجيه مردود من الكل والكل ظاهر على ان عدم وجدان الناصب لذلك فيما وصل اليه من كتب الحنفية لا يدل على عدم صدور ذلك القول منه كيف وقد وقع منهم الاعتراف بان جميع الاقوال المختلفة المنتشرة في سائر المذاهب مجتمعة في مذهب ابي حنيفة فقد نقل صاحب طبقات الحنفية عند بيان حال ابي بكر بن مسعود بن احمد الكاشاني انه لما دخل دمشق حضر اليه الفقهاء وطلبوا منه الكلام معهم في مسألة فقال لا اتكلم الا في مسألة فيها خلاف اصحابنا فعينوا مسائل كثيرة فجعل كلما ذكروا مسألة يقول ذلك ذهب اليه من اصحابنا فلان وفلان الى ان حتى لم يجدوا مسألة الا وقد ذهب اليها واحد من اصحاب ابي حنيفة فانفض المجلس على ذلك انتهى وذكر في الفصل السادس عشر من الفصول العمادية في فقه الحنفية انه نقل عن ابي يوسف انه كان يقول كل قول قلنا بخلاف قول ابي حنيفة لم نقله من عند انفسنا انما كان قولا قاله اولا ثم انتقل عنه ولم نفهمه انتهى قال المص رفع الله درجته وذهبت الامامية الى ان الصبي اذا بلغ رشيدا يدفع اليه ماله ثم ان بذر وضيع في المعاصي حجر عليه وقال ابو حنيفة لا يحجر عليه وتصرفه نافذ في ماله وهو خلاف قوله تعالى فان كان الذي عليه الحق سفيها اي مبذرا او ضعيفا اي صبيا او كبيرا او لا يستطيع ان يمل هو اي مغلوبا على عقله وقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم وقال الله تعالى ان المبذرين كانوا اخوان الشياطين ذم المبذرين فوجب المنع منه وانما يمنع بالمنع من التصرف وقال ع اقبضوا على ايدي سفهائكم انتهى وقال الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي ان موجب الحجر في السفيه القاء المال في الضياعات واحتمال الغبن الفاحش في المعاملات وبذل المال في المحرمات فاذا بلغ رشيدا بمعنى انه صاحب صلاح الدين والدنيا انفك عنه الحجر ويدفع اليه ماله فاذا ظهر بعد انفكاك الحجر عنه شيء من الاول والثاني فيعاد عليه الحجر وان ظهر الامر الثالث وهو الفسق لا يعاد عليه الحجر لعدم الجزم بالسفه لان الباعث على صرف المال في المحرمات قد يكون داعية الشهوة واللذة لا السفه فلا يعاد عليه الحجر ومذهب ابي حنيفة انه لا حجر على اصالة الجوارح في السفيه بل الحجر عنده على مفت ماجن وطبيب جاهل ومكار مفلس والنصوص لا تدل على وجوب الحجر والمنع من التصرف بل تدل على وجوب المنع عن التبذير انتهى واقول اذا اعترف الناصب بدلالة النصوص على وجوب المنع من التبذير تم كلام المص على ابي حنيفة لان المنع عن التبذير انما يؤثر بالمنع من التصرف كما ذكره المص سابقا فيلزم دلالة النصوص على وجوب منعه من التصرف واما الحديث فهو نص صريح في ذلك كما لا يخفى ففيما ذكره الناصب تعام عن مقدمات المص واعادة لاصل فتوى ابي حنيفة بلا طائل هذا وقد استدل المص في التذكرة على ما اختاره باجماع الصحابة وقد وافق الشافعي في نقل هذا الاجماع حيث قال وبان التبذير لو قارن البلوغ منع من دفع المال فاذا حدث وجب انتزاع المال كالجنون وبان المقتضي للحجر عليه اولا حفظ المال لان الصبي ان لم يتلف المال فانه غير مأمون عليه لامكان صدور الاتلاف عنه فاذا كان الاتلاف صادرا عنه حقيقة كان الحجر عليه اولى ثم قال قال ابو حنيفة وزفر لا يحجر عليه وتصرفه نافذ لانه حر مكلف فلا يحجر عليه كالرشيد ولانه يصح طلاقه فيصح عقوده كالرشيد ثم اجاب بان القياس باطل لان الرشيد حافظ لماله فدفع اليه بخلاف السفيه والطلاق ليس باتلاف مال ولا يتضمنه فلم يمنع منه ولهذا يملكه العبد دون التصرف في المال بغير اذن سيده انتهى قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى جواز الصلح على الاقرار والانكار وقال الشافعي لا يجوز على الانكار وقد خالف قوله تعالى والصلح خير وقوله الصلح جائز بين المسلمين وهو عام فيهما انتهى وقال الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي انه لا يجوز الصلح على الانكار لان الصلح لرفع التنازع فما دام على الانكار لا يرتفع النزاع فالصلح على الانكار حقيقة ليس صلحا فلا يدخل في عموم قوله تعالى والصلح خير وكذا الصلح في الحديث انتهى واقول ما ذكره الناصب من انه ما دام على الانكار لا يرتفع النزاع غير مسلم فان المدعي اذا كان كاذبا مثلا فصالحه المنكر فرارا من توجه اليمين عليه يرتفع التنازع بينهما شرعا في الظاهر والانكار والنزاع الباطني لا ينافي كون الصلح خيرا لظهور ان ما به يرتفع احد قسمي الانكار والنزاع خير من ان لا يرتفع شيء منهما وتفصيل الكلام في هذا المقام انما ذكره الناصب في جر ما ذهب اليه الشافعي في هذه المسألة

متع لما استدلوا به في كتبهم فان المذكور فيها انه نظر الى ان الصلح في صورة الانكار معاوضة على ما لم يثبت فلم يصح المعاوضة كما لو باع مال غيره ومحرم منع
بطلان المعاوضة على ما لم يثبت بالصلح الى ان يقوم عليه الدليل والفرق بينه وبين البيع ظاهر فان ذلك تصرف في مال الغير بغير اذنه بخلاف ما نحن فيه ف
لا مبنى شرعيته عندنا وعنده كما ذكره الناصب على قطع النزاع وهو شامل للحالين اما صورة الصلح مع الاقرار فظاهر واما مع الانكار فبان يدعي شخص على
غيره دينا او عينا فينكر المدعى عليه فيصالح على مال اخر او على بعض المدعى به او على غير ذلك من منفعة وغيرها والمراد بصحة الصلح مع الانكار صحته بحسب
الظاهر واما بحسب نفس الامر فلا يستبيح كل منهما ما وصل اليه بالصلح وهو غير محق فاذا انكر المدعى عليه المدعى به ظاهرا وصولح على قدر بعضه ما عليه في الواقع
او ببعض العين او بمال الاخر لم يستبح المنكر ما بقي من مال المدعي عينا ودينا حتى لو كان قد صالح عن العين بمال اخر فهو اجمع في يده مغصوبة ولا
يستثنى له مقدار ما دفع لعدم صحة المعاوضة في نفس الامر وكذا لو انعكس كان المدعي مبطلا لان هذا اكل مال بالباطل واما صالح المحق المبطل دفعا
لدعواه الكاذبة بكار وقد يكون استدفع بالصلح ضررا عن نفسه او ماله ومثل هذا لا يعد تراضيا يبيح اكل مال الغير نعم لو كانت الدعوى مستندة الى قرينة تجوزها
كما لو وجد المدعي بخط مورثه ان له حقا على احد وشهد له من لا يثبت بشهادته الحق ولم يمكن المدعي عالما بالحال فتوجهت له اليمين على المنكر فصالحها
على اسقاطها بمال او على قطع المنازعة فالمتجه صحة الصلح في نفس الامر لان اليمين حق فيصح الصلح على اسقاطها مثله ولو توجهت الدعوى بالتهمة حيث
يتوجه اليمين على المنكر ولا يمكن ردها هذا وقال ابن حزم معترضا مرجحا مذهب الشافعي على الاستدلال بالاية انه لا شك ان الاية ليست على عمومها
وان الله تعالى لم يرد قط كل صلح وان امرا لو صولح على اباحة فرج او على خنزير او خمر او على ترك الصلوة او على ارقاق حر او عقد على نفسه
كل هذا لكان صلحا باطلا لا يحل فاذ لا شك في هذا فلا يكون صلح يجوز امضاؤه الا صلحا جاء القران والسنة بجوازه وليس في القران والسنة تصحيح
الصلح على الانكار ولا على السكوت ولا على اسقاط اليمين ونحوها انتهى **واقول** فيه نظر لان ما ذكره من الصلح على اباحة الفرج ونحوها مما اخرجه النص
والاجماع عن عموم الاية والحديث والعام المخصوص حجة في الباقي عند محققي الاصول وعلى هذا لا يلزم المجتهد البحث عن سائر المخصصات بان يصحح
دخول كل فرد من افراد العام من القران والسنة حتى لو لم يصح من كتاب اخر وسنة اخرى كون الصلح على الانكار داخلا في ذلك العام لم يجز له الحكم
بجوازه كما زعمه ابن حزم لان القران والسنة لم يتكفلا ببيان ما لا يتناهى من الحوادث الجزئية تفصيلا وهو ظاهر وبهذا اندفع ما ذكره من لزوم
اللوازم الباطلة فانها مما قد ظهر بعد البحث خروجها عن هذا العام **قال** المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الحايط المشترك بين اثنين
ليس لاحدهما ادخال الخشبة خفيفة كانت لا يضر فيه الا باذن صاحبه وقال الشافعي ومالك يجوز وهو مخالف لقوله ع لا يحل مال امرء مسلم الا بطيب
نفس منه انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الجدار لو كان مشتركا فليس لاحدهما وضع الجذع الا باذن الشريك
ولا ان يتد فيه وتدا او يفتح فيه كوة ولا ان يترب الكتاب من ترابه كسائر الاموال المشتركة لا يستقل احدهما بالانتفاع فما اكذبه في نقل المذهب وما
اجرأه على الكذب انتهى **واقول** نعم ما نسبه المصنف الى الشافعي ومالك كما وقع في نسخة الناصب قد نسبه صاحب الينابيع الى مالك واحمد دون الشافعي حيث قال
لا يتصرف في الجدار الخاص المشترك بلا اذن الا في الاستناد واستناد متاع كالاستظلال وان منع على الاظهر وقيل في مذهبنا اي مذهب مالك
واحمد جاز وضع الجذع ويجبر عليه ان لم يضر لقوله ع لا يمنعن احدكم جاره ان يضع خشبة على جداره قلنا محمول على تاكيد الاستحباب لقوله ع
لا يحل مال امرء مسلم الا بطيب نفس منه انتهى ولعل تبديل احمد بالشافعي وقع سهوا من قلم الناسخ وعدم اعتراض الناصب لتقصيره على مجرد التشنيع بعدم
مطابقة النقل يقتضي العين عن التعرض لدفع اعتراض المصنف عن مالك وبالجملة هؤلاء كالحلقة المفرغة على ما مر فلعل تقدير براءة الشافعي عن
المشاركة مع مالك في القول بذلك فقد صح ان مالكا امامهم فيه بل احمد ايضا فلا وجه لعدم تعرض الناصب للجواب من قبلهما كما لا يخفى **قال**
المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه لا يجب على الشريك اجابة شريكه الى عمارة المشترك من حايط او دولاب او غير ذلك وقال الشافعي و
مالك يجب ويجبر عليه وقد خالفا العقل والنقل فان الانسان لا يجب عليه عمارة ملكه ولا ملك غيره فباي وجه يجب عليه العمارة وقال ع
الناس مسلطون على اموالهم انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه ليس لاحد الشريكين اجبار الاخر على عمارة الملك المشترك
كما لا يجبر على زراعة الارض المشتركة سواء كان الامتناع لضارة او اعسار او غيرهما ولو اراد احدهما اعادة ما انهدم بالة نفسه لم يمنع واذا عاد على
الارض المختصة به ويكون المعاد ملكا له وهذا مذهب الشافعي ولم اعلم من اين له هذا الكتاب في الفقه للشافعي وينقل عنه ما يريد انتهى **واقول** نعم قال
صاحب الينابيع ولا يجبر احد الشريكين على عمارة الملك كما لا يجبر على زراعة الارض المشتركة ولو بما يتضرر به وقيل مذهبنا يجبر دفعا للضرر كعلف الدابة
وفرقه بانه لزم عند الانفراد انتهى فالحال في هذه المسئلة نقلا وتوجيها كالحال في سابقها فتامل **قال** المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية
الى ان الضمان ناقل للدين وان المضمون عنه برئ وقال الفقهاء الاربعة لا يبرء وقد خالفوا قول النبي ص لعلي ع لما ضمن الدرهمين عن الميت
جزاك الله عن الاسلام خيرا وفك رهانك كما فككت رهان اخيك فدل على انتقال الدين من ذمة الميت وقال لابي قتادة لما ضمن الدينارين هما
عليك والميت منهما برئ قال نعم فدل على براءة ذمة المضمون عنه انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان حقيقة الضمان
هو ضم ذمة الى ذمة وهو التزام ولا يشترط رضى المضمون عنه ولا قبوله ولا ان عرفه الضامن ويصح عن الميت المفلس وغيره ويجوز للمضمون له مطالبة
الضامن والاصيل جميعا ومطالبة ايهما شاء ومطالبة احدهما ببعض الحق والاخر ببقيته ومهما برئ الاصيل برئ الضامن وضامن الضامن

دوبر

ولو برئ الضامن لم يبرأ الاصيل وبرئ ضامن الضامن لان الاصل في الضمان ثبوت الدين في ذمة الاصيل فلو برئ ذمته لم يتحقق معنى الضمان
للضامن وفي الحديث ان صح دل على فك رهان الميت لانه كان مفلسا فبالاداء برئ ذمته ولا دلالة له على براءة ذمته بالضمان لان البراءة انما
يتحقق بالاداء وكذا حديث ابي قتادة فلا دليل على مذهبه من الحديثين انتهى **واقول** جميع المقدمات التي بنى عليها الناصب الحجة الشافعي دعاوى مجردة
مطالب ببيانها من العقل والنقل ودونه خرط القتاد واما ما ذكره من ان الحديث ان صح دل على فك رهان الميت ولا دلالة له على براءة ذمته
بالضمان ففيه ان الرهان في قوله ص كما فككت رهان اخيك انما استعمل على سبيل المشاكلة مع ما قبله بدليل قول الراوي لما ضمن الدين
عن الميت فانه لو كان هناك مرهون لما احتيج الى الضمان بل كانوا يستوفون الدين من ثمنه واما حديث ابي قتادة فهو صريح فيما ادعاه المص وليس
فيه ذكر كان رهن ونحوه فكيف يكابر على الصريح القطعي ويقول وكذا حديث ابي قتادة **قال** المص رفع الله درجته **يو** ذهبت الامامية الى ان الضامن
المتبرع لا يرجع به وقال مالك واحمد يرجع به عليه انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المتبرع من غير اذن الاصيل ليس له
الرجوع وان صح ما نقل عن مذهب مالك واحمد فلا مخالفة للنص ان صح لما ذكر ان المراد براءته بالاداء لا بالضمان ولا يبعد عدم جواز الرجوع
الى الورثة ان لم يكن مفلسا فلا مخالفة للنص انتهى **واقول** ان تمام حديث ابي قتادة كما ذكره المص في المسئلة السابقة صريح في انه علق البراءة
بمجرد الضمان فالتاويل تعسف عن واضح السبيل غير دافع لمخالفة النص كما لا يخفى **قال** المص رفع الله درجته **يز** ذهبت الامامية الى جواز ضمان مال
الجعالة بعد الفعل وقال الشافعي لا يجوز وقد خالف في ذلك قول الله تع ولمن جاء به حمل بعير وانا به زعيم وقوله ع الزعيم غارم وهو عام انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الجعالة جائزة قبل العمل وبعد العمل يصير لازما واذا استجمع مال الجعل بعد اللزوم بشرائط صحة
الضمان يصح الضمان عنه واما الاستدلال بالاية على مدعاه فغير صحيح لانه وارد قبل اللزوم فلا يثبت به المدعى نعم يثبت به صحة الضمان مطلقا و
بها استدل العلماء على صحة الضمان ومشروعيته انتهى **واقول** ورود الاية فيما ذكره مم ولو سلم فلا عبرة بخصوصية السبب عند الاصوليين وانما العبرة
بعموم اللفظ على انه اذا اعترف بان الاية يثبت بها صحة الضمان قبل اللزوم فيلزم صحة الضمان بعده بطريق اولى لعدم القائل بالفرق فثبت
المدعى **قال** المص رفع الله درجته **يح** ذهبت الامامية الى ان للموكل ان يطالب بثمن ما باعه وكيله ومنع ابو حنيفة منه وهو مخالف للمعقول والمنقول
لدلالة العقل على تسلط الانسان على استخلاص ما يملكه من يد الغير وقال ع الناس مسلطون على اموالهم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب
وكيل الشافعي ان الوكيل اذا باع شيئا فله مطالبة الثمن والوكيل في البيع قبض الثمن وللموكل ايضا مطالبته بالمال لانه ماله في الحقيقة فله الطلب
وعند ابي حنيفة ان المباشر للعقد هو الوكيل فهو يستحق المطالبة لان المطالبة مطلقا لا بالمطالبة من شخص معين انتهى **واقول** يتوجه عليه ان
ما ادعاه من قبل ابي حنيفة من ان المطالبة حق المباشر مجرد دعوى لا يسمع بلا دليل واما ما ذكره من انه لا يلزم من منع مطالبة الموكل ثمن ماله من غير
الوكيل عدم التسلط على ماله فمبني على عدم تحصيله لمعنى التسلط او على التسلط المبني عليه بقلبه كيف شاء **قال** المص رفع الله درجته **يط**
ذهبت الامامية الى ان اطلاق الوكالة في البيع يقتضي البيع نقدا بنقد البلد بثمن المثل وقال ابو حنيفة لا يقتضي ذلك بل للوكيل ان يبيع ما يساوي
مائة الف بدرهم واحد الى الف سنة وقد خالف في ذلك العقل والنقل فان الانسان انما يرضى على نقل ملكه بعوض اذا كان العوض مساويا
وقال النبي ص لا ضرر ولا ضرار في الاسلام انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول قد سبق بيان هذه المسئلة وان ابا حنيفة ذهب الى ان
الموكل اذا وكل الوكيل سلطه على الملك فله ان يتصرف كيف شاء ولو فوت غبطة المالك الموكل فهذا التفويت قد جره المالك الى نفسه كما لو باع
هو بنفسه شيئا يساوي مائة الف بدرهم واحد الى الف سنة فالاضرار انما جر هو الى نفسه فلا ضرر ولا ضرار في الاسلام انتهى **واقول** قد سبق
منا ايضا الكلام على ما ذكره في بيان هذه المسئلة ونزيد على ذلك هيهنا ان ما ذكره هيهنا من ان الموكل اذا وكل الوكيل سلطه على الملك غير مسلم لا بد له من
دليل **قال** المص رفع الله درجته **ك** ذهبت الامامية الى انه لا يصح ابراء الوكيل من دون اذن الموكل وقال ابو حنيفة انه يجوز وقد خالف في ذلك
العقل والنقل فان الابراء تصرف في مال الغير بغير اذنه فيكون قبيحا باطلا ولان الابراء تابع للملك وهو منفي عن الوكيل وقال الله تع ولا تاكلوا اموالكم
بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول الوكيل ان كان وكيلا في الابراء فلا اشكال وان كان وكيلا
مطلقا وهذا يصح عند ابي حنيفة فله الابراء وليس هذا تصرفا في مال الغير بغير اذنه لانه داخل في الوكالة المطلقة وليس من باب اكل اموال الناس
بالباطل انتهى **واقول** ما ذكره الناصب من الترديد مردود غير مرتبط بالمقصد فان النزاع في جواز ابراء الوكيل بدون اذن الموكل وهذا انما
يتحقق فيما اذا كان وكيلا في الخصومة مثلا او في بعض من الامور مما يتأتى بالابراء وبالصلح وبالاقرار لا فيما اذا كان وكيلا في خصوص الابراء او وكيلا
مطلقا شاملا للابراء وغيره فالترديد بشقيه قبيح خارج عن البحث غير مفيد في اصلاح فتوى ابي حنيفة كما لا يخفى **قال** المص رفع الله درجته **كا** ذهبت
الامامية الى انه اذا وكله في الشراء فاشترى وقع للموكل وقال ابو حنيفة يقع للوكيل ثم ينتقل الى الموكل وقد خالف في ذلك العقل والنقل فان العقل
يقتضي استصحاب الملك حتى يزيله بسبب ناقل ولو دخل في ملك الوكيل لافتقر الى ناقل انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول قد سبق ما ذكرنا
من مذهب ابي حنيفة ان احكام البيع عنده يتعلق بمباشر العقد وهو الوكيل فيقع الملك له واما ما ذكر ان العقل يقتضي استصحاب الملك حتى يزيله
بسبب ناقل فهذا في الملك المستقل وليس الوكيل مستقلا بالملك بل الملك في الحقيقة للموكل ويقع للوكيل بناء على ظاهر المباشرة فلا يحتاج الى ناقل

انتهى **واقول** لا يخفى ان مباشرة الوكيل للبيع وقبوله انما وقع للغير ومن حيث يتنقل الملك الى ذلك الغير ومن جملة بالقصد كالو اشترى الاب والوصي للمولى عليه فان ما اجيب به وافق فيه جلي وتوجه للطفل لابتداء او بلا مرية انتقال الوكيل ونحوه ممن ينعتق عليه لو اشتراه للموكل ولم ينقل من احد وقال المصنف قدس سره في بعض مصنفاته اورد في ذلك على بعض الحنفية فاجاب بانه في الزمن الاول يقع للوكيل وفي الزمن الثاني ينتقل الى الموكل فالزمته بانه لو صح الانتقال الى الوكيل كان اللازم ترجيح العتق لانه مبني على التغليب فاعترفوا به وله نظائر كثيرة انتهى واما ما ذكره الناصب من ان الوكيل ليس مستقلا بالملك الخ فيتوجه عليه انه لا معنى لعدم الاستقلال ههنا الا الانتفاع عن غيره بالوكالة الا بالاصالة فاي حاجة في مثل هذا الى التأويل سيما اذا صرح متن العقد بانه يشتريه عن موكله الفلاني وهل هذا الا مثل ان يتولى الوكيل في النكاح فيصير الزوجة زوجة له اولا ثم ينتقل الى موكله مع ظهور بطلانه وايضا لا معنى للحقيقة في قوله بل الملك في الحقيقة للموكل الا الحقيقة الشرعية واذا اعترف بان الملك بحسب حقيقة الشرع للموكل كيف يصح ان يقال انه يقع للوكيل ثم ينتقل الى الموكل وبالجملة ما ذكره في توجيه قول ابي حنيفة لا يؤدي الى طائل ولا يرجع الى حاصل **قال** المصنف رفع الله درجته **كب** ذهبت الامامية الى انه اذا وكل مسلم ذميا في شراء الخمر لم يصح الوكالة فان ابتاع الذمي له لم يصح البيع وقال ابو حنيفة يصح التوكيل ويصح البيع عنده مع ان المسلم لا يملك الخمر اذا تولى الشراء بنفسه ولا يصح ذلك فكيف يملكه بشراء وكيله الذمي وقد خالف في ذلك النقل المتواتر من القران والسنة في قوله تعالى حرمت عليكم الخمر وهو يستلزم تحريم انواع التصرفات وقال عم ان الله اذا حرم شيئا حرم ثمنه ولعن رسول الله صلى الله عليه وآله في الخمر عشرة من جملتها البايع ولا فرق بين الوكيل والموكل انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد ذكرنا هذه المسئلة من مذهب ابي حنيفة وذكرنا دليله وحاصله انه يقول هذا البيع جائز لان المباشر اهل له وحرمته بواسطة مقارنة الحرام لا لنفسه فيقع للوكيل ثم يقع للموكل فاذا تصرف فيه جعله خلا فلا تجارة في الحرام انتهى **واقول** كل من له ادنى الف ومناسبة باحكام الشريعة يعلم انه كما يشترط كون الوكيل قادرا على ان يلي الفعل لنفسه يشترط كون الموكل كذلك فلا يكفي جواز تصرف احدهما دون الاخر فلا يصح توكيل المسلم للذمي في بيع خمر وابتياعه وان كان يملك الذمي ذلك لنفسه ولنعم ما قال ابن حزم من ان هذه المسئلة عن ابي حنيفة من شنع التي نعوذ بالله من مثلها انتهى هذا وقد مر منا على ما ذكره الناصب سابقا من الدليل وبينا ما فيه من الاضلال والتضليل فاستقم ولا تتبع الهوى فانه يضلك عن السبيل **قال** المصنف رفع الله درجته **كج** ذهبت الامامية الى انه اذا وكله في بيع فاسد لم يملك البيع الصحيح وقال ابو حنيفة يملك الصحيح وقد خالف في ذلك مقتضى العقل والنقل فان الوكالة انما تضمنت الفاسد فالصحيح لم يوكله فيه كما لا يجوز ان يبيع مال الاجنبي كذا الثمن لهذا الوكيل بيع هذا المال لانه اجنبي فيه حيث لم يتناوله عقد الوكالة وقال الله تعالى الا ان تكون تجارة عن تراض منكم انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول التوكيل في البيع الفاسد ينصرف عند ابي حنيفة الى اصل البيع لانه مسمى البيع موجود والفاسد خارج عن مسمى البيع لعدم الانضباط به فيمكن انصرافه الى الصحيح حيث هو مقتضى مسمى البيع عند الاطلاق ولا اقل ينصرف الى الوكالة المطلقة الفضولية فيملك الصحيح انتهى **واقول** كلام الناصب ههنا كالبيع الفاسد فاسد جدا بحيث لا يخفى على المصلح والمفسد فلا حاجة الى التعرض لنقده ثم بالتفصيل والله الهادي الى سواء السبيل **قال** المصنف رفع الله درجته **كد** ذهبت الامامية الى انه لا يصح توكيل الصبي فلو عقد عن غيره لم يقع وقال ابو حنيفة يصح ان يكون وكيلا اذا كان ممن يعقل ما يقول وقد خالف قوله عم رفع القلم عن ثلثة عن الصبي حتى يحتلم ورفع القلم يستلزم ان لا يكون لكلامه حكم انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الوكيل لا بد ان يكون اهلا للوكالة وهذا لا يتأتى من الصبي لقصور في عقله وذهب ابو حنيفة الى انه يصح توكيل الحر البالغ والماذون مثلهما والمراد بالماذون الصبي العاقل الذي اذن له الولي والعبد الذي اذن له المولى فاذا وكل الحر البالغ والماذون صبيا محجورا او عبدا محجورا يرجع حقوق العقد الى موكلهما ولا يرجع اليهما ولا مخالفة للنص لان الصبي العاقل لا يكلف باداء ما التزمه في الوكالة كما ذكرنا فالقلم مرفوع عنه انتهى **واقول** معنى رفع القلم عدم التكليف مطلقا لا التكليف باداء ما التزمه فقط وهذا ظاهر على كل من جرى عليه قلم التكليف بل الذي ذكره الناصب من اعتبار ابي حنيفة للاذن في الصبي تغيير لحديث رفع القلم بما ذكرنا افتراء عليه وانما الذي قال ابو حنيفة على ما ذكر في كتب اصحابه انه يجوز ان يكون الصبي وكيلا في البيع والشراء وغير ذلك اذا كان يعقل ما يقول ولا يحتاج الى اذن وليه لانه يعقل ما يقول فجاز توكيله كالبالغ ورد بانه غير مكلف فلا يصح تصرفه كالمجنون والفرق بينه وبين البالغ ظاهر فان البالغ مكلف بخلافه فتدبر **قال** المصنف رفع الله درجته **كه** ذهبت الامامية الى انه اذا قال له عندي اكثر من مال فلان الزم بقدر مال فلان وزيادة ما قال وقال الشافعي لا يجب الزيادة وقد خالف قوله عم اقرار العقلاء على انفسهم جائز وقد اقر بالاكثر فلا يقع لاغيا انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يصح الاقرار بالمجهول ويجب التفسير ولو قال له علي مال عظيم او كبير او كثير او اكثر من مال فلان قبل تفسيره باقل ما يتمول وان كثر مال فلان لان قوله اكثر من مال فلان مجهول بحسب الصيغة وان كان معلوما بحسب الخارج والواقع وفي الاقارير يجب اتباع الصيغة ولما كان مجهولا بحسب الصيغة لم يكلف الاداء ما يقع عليه اسم المال كما هو القاعدة في الاقرار بالمجهول فلا مخالفة للحديث لان اقراره جائز على نفسه على مقتضى المجهول وهو الحمل على ما يتمول انتهى **واقول** ان المصنف فرض المسئلة ههنا فيما قبل التفسير واما فرضه مع التفسير فهو مسئلة قد وافق المصنف فيها في التذكرة حيث قال لو قال له علي اكثر من مال فلان قبل تفسيره باقل ما يتمول وان كثر مال فلان لانه يحتمل ان يريد انه دين لا يتطرق اليه الهلاك وذلك عين معرض الهلاك او يريد ان مال زيد علي حلال ومال فلان حرام والقليل

من الحلال اكثر بركة من الكثير من الحرام انتهى فما ذكره الناصب هيهنا غير رافع لكلام المصنف اصلا ثم ما ذكره من ان في الاقارير يجب اتباع الصيغة ان اراد به يجب اتباع الصيغة فقط دون معناه فلا معنى له وان اراد به وجوب اتباع مدلول الصيغة من غير اعتبار اللوازم المقترنة به فلا ريب في ان مدلول الصيغة فيما نحن فيه هو الزيادة ولو باقل ما يطلق عليه المال فيلزم مع مقتضاه اداء الزيادة التي يفسر بها بما لا يوجب الزيادة اصلا **قال المصنف** رفع الله درجته **كو** ذهبت الامامية الى انه اذا قال له على الف درهم والف وعبد رجع في تفسير الالف اليه وقال ابو حنيفة يرجع في تفسير الالف المبهم ان كان المعطوف عليه من غير المكيل والموزون وان كان منهما كان المعطوف تفسيرا مثل الدرهم فانه يقتضي ان يكون الالف دراهم وقد خالف في ذلك استعمال العقل والعرف واللغة فانهم عطفوا المخالف والمماثل ولم يفرقوا بين المكيل والموزون وغيرهما فباي وجه خالف بينهما انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ان صح ما رواه عن ابي حنيفة فوجهه ان المعطوف عليه ان كان من جنس المكيل والموزون فالمعطوف يكون تفسيرا لان المعطوف عليه مبهم ح يكون منضبطا معينا فحمل المعطوف على التفسير اولى لان المنضبط الذي اعتبر الشرع في ضبط الاوصاف هو الاصل في الاقرار فيحمل عليه وان كان غير المكيل والموزون فلا انضباط له في الشرع فيلزم الرجوع اليه في الوصف فكانه يقول ان الشرع قد جعل المكيل والموزون في حكم المعلوم المعين باعتبار كونه اصيلا في الانضباط والمعلوم مبين صار كانه هو المعتبر في نظر الشرع فيحمل المبهم عليه بخلاف غيره ولا مخالفة للغة ولا للعقل فان العرف واللغة لا يقتضي الا جواز عطف المخالف والمماثل والشرع قد يجعله تفسيرا باعتبار بعض الاسباب المقتضية للتفسير انتهى **واقول** تحقيق المسئلة على قصد المصنف قدس سره انه اذا اقر احد باعداد مختلفة واتى فيها بمميز واحد فان كانت الاعداد بمنزلة واحد كالمركب فالمميز للجميع كقوله خمسة عشر درهما وان كانت متعاطفة فان كان المميز متوسطا بينها لم يرجع الى ما بعده قطعا بل هو على ابهامه كقوله مائة درهم وعشرون وان تأخر عنها فالاصل يقتضي اختصاصه بما قبله متصلا به خاصة لان العطف اقتضى انقطاع احد العددين عن الاخر لكن العرف قد يساعد على ذلك انتهى والمثالان اللذان ذكرهما المصنف قدس سره من هذا القبيل لان العطف لا يقتضي التفسير فالدرهم مثلا لم يقع مميزا وانما هو جنس مستقل معطوف على مبهم الجنس فلا يقتضي تفسيره وقد يخالف العرف فيدل على عوده الى الجميع كما في قولهم مائة وخمسة وعشرون درهما والف ومائة درهم او الف وثلثة دراهم او الف وثلثة وثلثون درهما ونحو ذلك فان الكل في العرف دراهم حتى لو اراد احد تمييز كل عدد منها عد مطولا مهذارا لهذا واما ما ذكره الناصب من ان غير المكيل والموزون مما لا انضباط له في الشرع افتراء على الشرع بل كاد ان يكون الضبط في العدد كالدراهم اكثر من الكيل والوزن بحسب الواقع لتفاوت الكل على كل حد فكيف يقلب الشرع هذا الامر الظاهر الجلي الذي يستحيل تغيره مع ما قد علمنا من طريقة الشارع الحوالة الى العرف في كثير من المسائل ايضا فجعل المعطوف عليه تفسيرا للمعطوف قلب لما تقرر بين اهل اللسان من امتناع هذا وجواز العكس بجعل المعطوف عطفا تفسيريا للمعطوف عليه وايضا لا يحصل القول بان المعطوف يكون تفسيرا لان فرض المسئلة ان المعطوف هو الالف المبهم فكيف يحصل منه التفسير والبيان حتى يجعل تفسيرا وبالجملة كلام الناصب في هذا المقام واه جدا وتوضيح الكلام في ذلك انه ان كان المسئلة على ما اقر من قوله على الف درهم والف وعبد فيتوجه ما ذكرنا وان كان قوله على الف الف وعبد كما في بعض النسخ ويوافقه مسئلة الوقاية فيتوجه عليه انه اذا كان المعطوف عليه الالف المبهم كيف يصح قول ابي حنيفة وقول الناصب انه اذا كان المعطوف عليه من جنس الكيل والموزون فالمعطوف يكون تفسيرا اذ لا بد اولا حصول العلم بان المعطوف عليه المبهم من جنس الكيل او الوزن او غيرهما حتى يفرع عليه ما حكم فتامل فانه دقيق جدا واما ما ذكره من ان الشرع قد يجعله تفسيرا باعتبار بعض الاسباب المقتضية للتفسير فلا يؤدي الى طائل ولا يرجع الى حاصل وبعد تحصيل معناه الذي هو من خرط القتاد يطالب باثبات ان الشرع جعل ذلك تفسيرا اللهم الا ان يريد بالشرع الذي شرعه ابو حنيفة والشافعي من عند انفسهما وهذا مما لا مناقشة فيه فتامل **قال المصنف** رفع الله درجته **كز** ذهبت الامامية الى انه يصح اقرار المريض للوارث وقال ابو حنيفة ومالك واحمد لا يصح وقد خالفوا قوله تعالى كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على انفسكم والشهادة على النفس الاقرار وهو عام وخالفوا المعقول ايضا فان الانسان قد يستدين من وارثه ولا مخلص لبراءة ذمته الا بالاقرار فلو لم يكن مسموعا لم يكن خلاص ذمته ولان الاصل في الاسلام العدالة وفي اخبار المسلم الصدق انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يصح اقرار المريض في مرض الموت بالنكاح والطلاق والدين والعين للاجنبي والوارث وما نقل من الائمة انه لا يصح عندهم فلانهم يجعلون الاقرار في المرض في حكم الوصية ولا مخالفة للنص لان عدم صحة اقرار المريض ليس لعدم جواز الشهادة على النفس ليكون مخالفا للنص حيث اقتضى جواز الاقرار الذي هو الشهادة على النفس بل لعدم اهلية المقر للاقرار لعروض المرض واما ما ذكره من مخالفة العقل فلا يلزم لانا اسندنا عدم القبول بعدم اهلية المقر للاقرار كالمجنون والمغمى عليه فكيف يتصور تخلص برائة ذمتهما بعد عروض الجنون والاغماء وكذلك في المريض انتهى **واقول** جعل الاقرار في المرض في حكم الوصية تحكم لا دليل عليه واما ما ذكره من الدليل على عدم مخالفتهم للنص فعليل فان ابا حنيفة على ما نقل عنه ابن حزم في كتاب المحلى يجيز اعتراف المريض عند موته بالدين لغير الوارث ولا يجيزه للوارث الا ببينة لكن دين الصحة مقدم عنده على دين المرض وروى عن مالك انه قال ان اقر لوارث بار به لم يجز اقراره وان اقر لوارث عاق جاز اقراره له كالاجنبي وبالجملة خلافهم مقصور في الوارث دون الاجنبي فظهر ان ابا حنيفة ومالكا قائلان باهلية المريض للاقرار على رغم انف الناصب الذي في قلبه مرض الجهل والعصبية فلا يتمشى عن جانبهم ما ذكره من الدليل العليل ويلزمهم مخالفة العقل والنقل كما افاده المصنف الجليل **قال المصنف** رفع الله درجته **كح** ذهبت الامامية الى ان العبد لا يقبل اقراره بما يوجب الحد ولا

القصاص

ولا القصاص وخالف فيه الفقهاء الاربعة وقد خالفوا في ذلك العقل والنقل فان اقرار العاقل انما يقبل في حقه لا في حق غيره وقال عم اقرار العقلاء على انفسهم جائز وهو بدليل مفهومه يدل على ان اقرارهم على غيرهم غير جائز وهذا اقرار العبد انما هو اقرار في حق المولى انتهى وقال الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي ان اقرار العبد بالعقوبة كالزنا وشرب الخمر والقذف والقصاص يقبل ويقام موجبه وبالسرقة يقبل في القطع دون المال الا ان يصدقه السيد ويقوم بينة ويتعلق برقبته ودين معاملة يتعلق بذمته ودليل قبول اقراره بما يوجب الحد والقصاص ان العبد صاحب عبارة صحيحة ومقتضى الاقرار هو المواخذة فيؤاخذ بموما استدل به فهو من الغرايب لانه استدل بخلاف قوله فانه يقول بعدم القبول فالحجة عليه قوله اقرار العقلاء على انفسهم جائز وهو يقول بعدم الجواز والعبد عاقل فيؤاخذ باقراره على نفسه وحق المولى تابع انتهى واقول ماذكره من استدلال الشافعي بان مقتضى الاقرار المؤاخذة مردود بان وجود المقتضي على صيغة المفعول كما يتوقف على وجود المقتضي بصيغة الفاعل كذلك يتوقف على رفع المانع ودليل المص مانع من قبول اقرار العبد ومؤاخذته كما لا يخفى ولو سلم فانما يسلم اقتضاء الاقرار للمؤاخذة في الجملة لا في حال التعلق بحق السيد بل لانه يؤاخذ بحكمه ولو بعد العتق واما استغراب الناصب لدليل المص قدس سره فغريب جدا لانه قدس سره انما استدل بمفهوم الحديث ولا مخالفة له للمطلوب وانما الذي يتراءى مخالفته منطوقه ولكن يدفع ضرر مخالفته ان قوله عم على انفسهم ان اقتضى ان يكون اقرار العبد على نفسه جائزا ايضا لكن منع عن جواز ذلك من هو اولى بنفسه وهو السيد تامل ثم التحقيق ان مستند هؤلاء المتفقهة ليس ما اخترعه الناصب لهم من الدليل العليل بل استندوا في ذلك الى ان عليا ع قطع عبدا باقراره وبان البينة يقبل عليه فالاقرار اولى واجيب بمنع استناد القطع الى اقراره لجواز اقترانه بتصديق المولى وبالفرق بين الاقرار والبينات لان الاقرار يتعلق بغيره المانع من نفوذه بخلاف البينة فافهم قال المص رفع الله درجته ك ط ذهبت الامامية الى انه اذا قال يوم السبت لفلان علي درهم ثم قال يوم الاحد لفلان علي درهم لزمه درهم واحد وقال ابو حنيفة يلزمه اثنان وهو خلاف المعقول من اصالة البراءة والمتعارف المتداول بين الناس من تكرر الاقرار بالشيء الواحد وعدم تكليف المقر جميع الشهود في مجلس واحد انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول الاصل في التكرار التجديد دون التاكيد فان تعذر الحمل على التاسيس يحمل على التاكيد كما هو معلوم من علم المعاني فالمؤاخذة بالتاسيس موافق للعرف والمعقول انتهى واقول ماذكره الناصب من ان الاصل في التكرار التجديد دون التاكيد خطاء لانه كلام مشتمل على التناقض لظهور ان اللفظ الذي يعيد المعنى الجديد لا يكون مكررا بالنسبة الى ما لا يعيده وكلام ارباب المعاني لا مساس له بامثال هذا الكلام ولو صح ذلك لكان الاصل في مثل قولنا جاء في زيد زيد مجيئ جائين وكذا في ساير ما اجمعوا على كونه من التاكيدات اللفظية وفساده ظاهر ولو سلم فنقول لا تاكيد ههنا لان التكرار انما يصير تاكيدا اذا كان تابعا لما قبله من غير فصل بين المكررين كما صرح به جلال الدين السيوطي الشافعي في كتاب الاتقان وغيره وغيره والفصل ههنا ظاهر فلا يكون تاكيدا ولو سلم فنقول الحمل على ارادة الدرهم الاول يجامع التاسيس ايضا بان يكون فايدة التكرار والاعادة اسماع المقر بالدرهم اقراره للشاهد الثاني في مجلس اخر كما اشار اليه المص قدس سره فهو الحمل على هذا المعنى اعمال النوع اخر من التاسيس عن معارضة اصل البراءة عن الزايد بخلاف التاسيس الذي ذكره الناصب من قبل ابي حنيفة فانه معارض بذلك الاصل الاصيل فظهر ان في صلبه خطاء قال المص رفع الله درجته

الفصل الثامن في الوديعة وتوابعها وفيه مسايل الاولى

ذهبت الامامية الى انه اذا اودع الودعي الوديعة من غير عذر كان ضامنا وقال مالك ان اودع زوجته لم يضمن وان اودع غيرها ضمن وقال ابو حنيفة ان اودعها عند من يعوله لم يضمن وان اودعها عند غيره ضمن وقد خالفا قوله تع ان الله يامركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها وقال النبي ص اد الامانة الى من ائتمنك انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المودع اذا اودع الوديعة عند غيره بلا عذر وازال يده ونظره عنها ضمن سواء كان الايداع عند عبده او زوجته او ابنه او اجنبي واما دليل مالك على ان لا ايداع عند الزوجة غير مضمون فلان الزوجة في حكم البيت وليس هو اجنبيا فكانه لم يزل يده عنه واعتبر ابو حنيفة الايداع عند العيال لان العيال لم يعد في العرف اجانب ولا مخالفة للنص لعدم الاخراج من اليد بالكلية ولا تقصير في الاداء انتهى واقول انه لم يكن للزوجة اموال واسباب وسكنى مستقلة بها دون زوجها من الاموال والودايع بضبط مفاتيح الخزاين والصناديق وحفظها من السرقة فلا يصدق على هذه الصورة انه اودع الوديعة عند الزوجة فهي خارجة عن محل النزاع واما اذا كان للزوجة اموال واسباب وسكنى مخصوصة بها مستقلة فيها دون زوجها او كانت ناشزة فاودع الزوج الوديعة عندها لتحفظها في ضمن ما يخصها من الاموال فهذه الصورة تصلح محلا للنزاع والخلاف فان ايداع الوديعة عند هذا القسم من الزوجة في مرتبة ايداعها عند الاجنبي فان الزوجة المستقلة المستغنية عن زوجها في حكم الاجنبي عرفا هذا ما سنح لي في الجواب عند المسودة ثم لما وصل الى نظري عند النقل الى البياض كتاب تذكرة الفقهاء للمص قدس سره رايت انه اجاب بما يقرب جوابي هذا عنه حيث قال اذا اودع المستودع الوديعة غيره فان كان باذن المالك فلا ضمان عليه اجماعا لانتفاء العدوان وان لم يكن باذن المالك فلا يخلو اما ان يودع من غير عذر او لعذر فان اودع من غير عذر ضمن اجماعا لان المالك لم يرض بيد غيره وامانته ولا فرق بين ان يكون عند الغير عبده او زوجته او ولده او اجنبيا عند علمائنا اجمع وبه قال الشافعي وذلك اذا استعان بزوجته وخادمه في حفظ الوديعة ولم يغب عن نظره جاز ولا ضمان عليه وقال ابو حنيفة واحمد له ان يودع من عليه نفقته من ابيه ووالده وزوجته وعبده ولا ضمان عليه بكل حال لانه حفظ الوديعة بما يحفظ به ماله فلم يلزمه الضمان كما لو حفظها بنفسه وهو غلط لانه سلم الوديعة الى من لم يرض به صاحبها مع قدرته

[في الهامش: نسخة ... الامامية بالاجماع ... نعم ... وقال مالك ان ... لم يضمن وان ... غير ... من ... نسخة]

على غيره وضمنها كما لو سلمها الى الاجنبي والقياس عليه باطل لانه اذا حفظ ماله بخادمه او زوجته فقد رضي المالك بذلك بخلاف صورة
النزاع انتهى فتأمل **قال** المصنف رفع الله درجته **ب** ذهبت الامامية الى انه اذا استودع حيوانا وجب عليه سقيه وعلفه ورجع به على المالك
وقال ابو حنيفة لا يجب العلف ولا السقي وقد خالف قوله تعالى ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها وقوله عليه السلام على اليد ما اخذت حتى تؤدي
وذلك يستلزم الحفظ المستلزم للسقي والعلف انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المودع لو امره المودع بالعلف والسقي
فتركهما ضمن وان نهاه عن العلف والسقي وترك فهلك لم يضمن ولكن عصى ولو ترك الامر والنهي لزماه ذلك ولا يلزمه العلف من ماله كما لو امره بدفعه
اليه في الصورتين فذاك والا فان قال اعلفها من مالك فعلف رجع ان شرط الرجوع او اطلق وان شرط التبرع لم يرجع وان لم يقل من مالك
بل اطلق راجعه او وكيله ليستردها او يعلفها فان لم يظفر رفع الى الحاكم ليقترض عليه او يبيع جزءا منه او يؤجرها فان لم يعلف حتى مات ضمن هذا مذهب
الشافعي واما مذهب ابي حنيفة فالظاهر انه اراد من عدم الوجوب انه لا يلزمه الاخراج من مال نفسه كما ذكرنا من مذهب الشافعي فلا مخالفة للنص لانه
لم يقتض الاخراج من ماله لامكان الرجوع الى الوكيل والقاضي وبيع جزء منه واجارته انتهى **واقول** لا فائدة فيما ذكره الناصب هيهنا الا
تشريك امامه الشافعي مع ابي حنيفة في بعض المقدمات السخيفة لان المصنف قدس سره ذكر ان امتثال امر الله في اداء الامانات الى اهلها يستلزم الحفظ المستلزم
للسقي والعلف فلا محيص للناصب عن قبوله لا عن اعتراض او منع الملازمتين البينتين واما ما ذكره من ان ابا حنيفة اراد بعدم الوجوب كذا فلغو
من الكلام اذ يوجب ان يكون النزاع المذكور بين الشافعية والامامية في هذه المسئلة لفظيا وهو بعيد جدا كما لا يخفى مع ان ما ذكره من احتمال
الرجوع الى الوكيل خارج عن فرض المسئلة لان المفروض فيها عدم حضور صاحب الوديعة ووكيله الذي يقوم مقام نفسه فتأمل **قال** المصنف رفع الله
درجته **ج** ذهبت الامامية الى انه اذا خلط الوديعة بماله خلطا لا يتميز ضمن وقال مالك ان خلطها بادون ضمن وبالمثل لا يضمن وقد خالف في
ذلك النصوص الدالة على الضمان مع التعدي وهو هيهنا متعد قطعا انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو خلط الوديعة
بمال نفسه او بمال المالك وارتفع التميز ضمن ودليل مالك ان الخلط بالمثل والاجود لا يعد تقصيرا بخلاف الادون ففيه التقصير فيكون فيه الضمان
والله اعلم انتهى **واقول** محصل كلام المصنف قدس سره ان المودع قد صار في ذلك الخلط بمنزلة الغاصب بتعديه فيستصحب الحكم بالضمان الى ان يحصل
من المالك ما يقتضي زواله واستدل عليه ايضا في التذكرة بانه قد تصرف في الوديعة تصرفا غير مشروع وعيبها بالمزج فان الشركة عيب فكان عليه
الضمان انتهى وبالجملة لا فرق عند العقل المؤيد بالنقل بين خلط الوديعة بالاجود والمساوي لاشتراك الجميع في العدوان الناشي من التصرف في الوديعة
تصرفا غير مشروع وتعييبها بالمزج المقتضي للشركة المقتضية للمعاوضة على بعضها عند القسمة بغير رضى المودع وايضا مقاصد الناس في ذلك
مختلفة فربما كان المودع رجلا تقيا زكيا مبالغا في تحصيل الحلال سيما للطعام باكثر مما في يد غيره من الاموال ويجتنب عن الشبهة والاشباه
كثيرا فالخلط في نظر مثل هذا يعد تقصيرا وايضا المصنف انما استدل على بطلان قول مالك بالنصوص والاستصحاب والدليل العليل الذي نسبه
الناصب الى مالك لا يقوم معارضا لشيء من ذلك فتدبر **قال** المصنف رفع الله درجته **د** ذهبت الامامية الى انه اذا انفق الدراهم والدنانير
المودعة عنده ثم رد عوضها مكانها لم يزل الضمان وقال ابو حنيفة يزول وقد خالف نصوص الدالة على الضمان والاستصحاب وذهبت الامامية
الى انه اذا تعدى في الوديعة واخرجها من الحرز وانتفع بها ثم ردها الى الحرز لم يزل الضمان وكذا العارية المضمونة مع التعدي وقال ابو حنيفة يبرأ
وقد تقدم بيان الغلط فيه انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المتعدي لم يعد الى الامانة بترك الخيانة الا بالاستيداع
المجدد ودليل ابي حنيفة ان الرجوع الى الامانة يقتضي رجوع الامانة انتهى **واقول** الدليل الذي ذكره الناصب لابي حنيفة كلام مخيل مختل
قد اخترعه من عند نفسه ووزانه وزان قولنا الرجوع الى العفة يقتضي رجوع العفة والرجوع الى الشجاعة يقتضي رجوع الشجاعة الى غير ذلك
مما لا يخفى فساده وانما الذي استدل به ابو حنيفة على ما في التذكرة وغيرها هو انه اذا رد الوديعة فهو ماسك لها بامر صاحبها فلم يكن عليه
ضمانها كما لم يخرجها واورد عليه المصنف في التذكرة بان الفرق ظاهر فانه اذا لم يخرجها لم يضمنها بعد وان بخلاف صورة النزاع ثم ينقض على ابي حنيفة
بما سلمه من انه اذا جحد الوديعة وضمنها بالجحود ثم اقر بها فانه لا يبرأ وبالقياس على السارق فانه لو رد المسروق الى موضعه لم يبرأ فكذا هنا انتهى
قال المصنف رفع الله درجته **هـ** ذهبت الامامية الى ان الجناية على حمار القاضي كالجناية على حمار الشوكي وقال مالك اذا قطع ذنب حمار القاضي
ضمن كمال قيمته واذا قطع ذنب حمار الشوكي ضمن الارش وقد خالف المنقول والمعقول قال الله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى
عليكم وجزاء سيئة سيئة مثلها ولان القيم تختلف باختلاف الاعيان لا باختلاف الملاك انتهى **وقال** الناصب خفضه الله ان صح
ما نسب الى مالك فلعله للتعزير والتغليظ على الجاني على حمار القاضي لهتك حرمته والظاهر ان هذا من مفترياته انتهى **واقول** الترديد
بقوله ان صح كما يرتد به ترديد انه مردود فقد قال صاحب الينابيع في كتاب الغصب منه ومذهب مالك وفي الداء اي تكملة احمد في رواية انه قطع ذنب
حمار القاضي تمام القيمة لان فيه وهنا في الدين ولانه اتلف عليه غرضه لانه لا يركبه غالبا انتهى ويتوجه على ما ذكره من الدليل ان الوهن في
الدين وهتك حرمة القاضي انما يوجب العقوبة الزائدة لو كان القاطع قاصدا للوهن والهتك واما اذا لم يكن شيء من ذلك بان وقع الحمار في مزرعته
فافسد زرعه او بان ضرب الحمار برجله فضربه مولما ونحو ذلك فلا واما اتلاف غرض الركوب من ذلك الحمار بخصوصه فسهل جدا اذ لا يبقى

بمجرد ذلك الجائي في مدة عمره لامكان تحصيل غرض الركوب ببيع ذلك الحمار وشراء غيره وبالجملة هذا الفتوى والاستدلال لها النهاية في الهذر ولا يليق الا بمن ابلد من الحمار **قال** المصنف رفع الله درجته في التذكرة الاصل عند مالك في هذا انه اذا جنى على عين ما اتلف غرض صاحبها فيها كان على الجاني كمال القيمة لانه قد اتلف عليه المنفعة المقصودة من السلعة فلزمه قيمتها كما لو اتلف جميعها وهو غلط لان الاعتبار بالجناية عليه اما غرض المالك فلا اعتبار به لانها ان لم تصلح له صلحت لغيره لان منفعتها باقية ولا اعتبار باغراض الملاك فان من وطئ جارية الاب بالشبهة وجب عليه مهر المثل كمن وطئ جارية الاجنبي بالشبهة وان تضمن وطئ جارية الاب التحريم المؤبد عليه انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته وذهبت الامامية الى ان المنافع تضمن بالغصب كزراعة الارض وسكنى الدار وقال ابو حنيفة لا يضمن فان غصب ارضا فزرعها بنفسه فلا اجرة عليه فان نقصت الارض فالارش والا فلا وقال ايضا لو آجرها الغاصب ملك الاجرة دون المالك وقد خالفوا العقل والنقل فان العقل قاض بقبح التصرف في مال الغير وعدم اباحته فيجب العوض وقال الله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وجزاء سيئة سيئة مثلها وغير ذلك انتهى و**قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يلزم اجرة المثل اذا زرع ارض الغير غصبا وذهب ابو حنيفة الى ان الغصب لا يتعلق بالمنافع لان الاستيلاء لا يتحقق فيها فحقيقة الغصب غير متحقق عنده فلا تصرف في مال الغير بالاستيلاء وهو قبيح انتهى **واقول** ما ذكره من ان حقيقة الاستيلاء لا يتحقق فيها انما نشأ من استيلاء الشيطان عليه وكيف لا يتحقق الاستيلاء عليها مع استيلائه على عين مال المالك المستلزم لحيلولته بينه وبين منافعه ومنعه منها ولنعم ما قال ابن حزم من ان ما ذهب اليه ابو حنيفة في هذه المسألة من عجائب الدنيا لان الغاصب اذا حال بين صاحبه وبين عين ماله حال بينه وبين منافعه فضمنها ولزمه اداء ما منعه من حقه وامر رسول الله صلى الله عليه وآله ان يعطى كل ذي حق حقه وكراء متاعه من حقه ففرض عليه اداؤه اعطاء حقه انتهى وقد استدل المصنف في التذكرة على ضمان المنافع بوجوه اخرى وهي ان المنافع مضمونة بالعقد الفاسد فتضمن بالغصب كالاعيان وانها متقومة فان المال يبذل في تحصيلها ولو استأجر عينا للمنفعة فاستعملها في غيرها ضمنها فاشبهت الاعيان ولان كل مضمون بالاتلاف في العقد الفاسد جاز ان يضمنه بمجرد الاتلاف كالاعيان ولا يخفى ان الناصب لم يتعرض لادلة المصنف العقلي والنقلي فعلى تقدير تسليم صحة الدليل الذي اخترعه لابي حنيفة لا يكفيه لاثبات المطلوب به ما لم يدفع معارضة تلك الادلة لها وانما قلنا انه اخترع ذلك لان الدليل المشهور المنقول عن ابي حنيفة هو ان الضمان انما يكون بعقد او شبهة عقد فلا يضمن المنافع لانه استوفى منفعته بغير عقد ولا شبهة ملك فلا يضمنها كالو زنى بامرأة واجاب عنه المصنف في التذكرة بان الفرق ظاهر فان المرأة رضيت باتلاف منافعها بغير عوض ولا عقد يقتضي العوض فكان بمنزلة من اعار داره **قال** المصنف رفع الله درجته وذهبت الامامية الى ان المقبوض بالبيع الفاسد لا يملك بالعقد ولا بالقبض وقال ابو حنيفة يملك بالقبض وقد خالف العقل والنقل فان الفاسد وجوده ما سببية كالعدم وقال الله تعالى ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل انتهى و**قال** الناصب خفضه الله اقول قد ذهب دليل هذه المسألة وان ابا حنيفة يجعل القبض سببا للملك لوقوع اصل البيع الفاسد ويجعله خارجا عن العقد انتهى **واقول** هذا الجعل اظهر بطلانا من اصل فتوى ابي حنيفة فلا يدفع طعن المصنف عنه قال ابن حزم اما قول ابي حنيفة من باع بيعا فاسدا فقبضه المشتري فقد ملكه ملكا فاسدا فكلام في غاية الفساد لانه ما علم احد قط في دين الله ملكا فاسدا الا انه اما ملك فهو صحيح او لا ملك فليس صحيحا واما ما عدا هذا فلا يعقل واذا اقر بان الملك فاسد فقد قال الله والله لا يحب الفساد فلا يحل لاحد ان يحكم بانفاذ ما لا يحبه الله عز وجل وقال الله تعالى ان الله لا يصلح عمل المفسدين فمن اجاز شيئا نص الله على انه لا يصلحه فقد عارض الله تعالى في حكمه وهذا عظيم جدا وقد احتج بعضهم في هذا بحديث بريرة وهذا احتجاج فاسد ونبرأ الى الله ممن نسب الى رسول الله صلى الله عليه وآله انه انفذ الباطل واجاز الفاسد والله ما يقدر على هذا نفس مسلم واحتج بعضهم بان البائع سلطه عليه وفيه انه ليس لاحد ان يسلط غيره على شيء من ماله ما لم يأذن الله تعالى فيه فليجيزوا على هذا ان يسلطه على وطء ام ولده وامته وهذا مما اعجب ضلال الحنفية انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا غصب جارية حاملا ضمن الولد كالام وقال ابو حنيفة لا يضمن الولد بل الام خاصة وقد خالف العقل والنقل فان العقل قاض بوجوب العوض عن الظلم وقال الله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وقال صلى الله عليه وآله على اليد ما اخذت حتى تؤدي انتهى و**قال** الناصب خفضه الله اقول جعل ابو حنيفة الولد في حكم الجزء المتصل فلم يجعل له ضمانا على حدة ولا مخالفة للنص لانه لم يعتد اذ ضمن الام والولد كالجزء المتصل انتهى **واقول** تحقق الكل بدون الجزء محال فضمان الكل يتضمن ضمان الجزء مع ان ابا حنيفة لا يحكم بضمان الولد اصلا لا استقلالا ولا من حيث اتصاله بالام ودخوله في الكل ويدل على ان ابا حنيفة لم يقل بضمان غصب الولد اصلا ما نقله ابن حزم عن الحنفية ههنا واجاب عنه حيث قال قالوا ليس معتديا لانه لم يباشر غصب الولد لانه بمنزلة ريح القت ثوبا في منزل الانسان قلنا هذا باطل لان الذي مثل الريح الثوب في منزله ليس متملكا له ولو تملكه للزمه ضمانه وهذا الغاصب متملك لما تولد بيده وبين صاحبه الذي فرض الله تعالى رده عليه وحرم عليه امساكه فهو معتد بذلك يقينا فعليه ان يعتدى بمثل ما اعتدى انتهى وقال المصنف في التذكرة قال ابو حنيفة ومالك انه لا يضمنها وهي امانة يضمن بما يضمن به سائر الامانات خاصة الا ان يطالب بها فيمتنع من ردها فيضمن كما في الامانات لان اثبات يده على هذه الزوائد ليس من فعله المحرم لانه يبنى على وجود الزوائد في يده ووجودها في يده ليس بفعل منه محرم منه وهو غلط لانه بامساك الام تسبب الى اثبات يده على هذه الزوائد واثبات يده على الام محرم ولان ذلك يتوقف

ينقض

بقصاص انتهى قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان السارق يجب عليه القطع والغرم وقال ابو حنيفة لا يجتمعان بل يجب احدهما فان غرم لم يقطع وان قطع لم يغرم وقد خالف العقل والنقل قال الله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وهو عام وقال النبي على اليد ما اخذت حتى تؤدي والعقل قاض بوجوب رد المظالم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجمع على السارق بين القطع واخذ المال ان ثبت في الاخبار المنقولة لابي حنيفة ولعل كون السرقة لها شروط اذا اجتمعت تجب القطع عنده ان من شروط السرقة انه ان لم يؤد المال لا يقطع انتهى واقول المخالفة باقية لان الدعوى لا تبقى امر مهمل وكون ذلك الشرط مما اعتبره الشارع ثم وعند ثبات الرجل لا يرتج الا على من انسلخ عن الفطرة الانسانية

قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى امكان غصب العقار وضمانه وقال ابو حنيفة لا يتحقق ولا يضمن وقد خالف العقل والنقل قال الله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم والعقل دال على وجوب الضمان في التحقق يمكن الاستيلاء ومنع المالك منه كغيره انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي في هذه المسئلة كان ابا حنيفة يقول الاستيلاء الذي يتحقق به الغصب لا يمكن في حق العقار لان النقل والنظر والوقوف فيها جائز ولا يمكن فيه حصول ما يسمى استيلاء وهو لا يخالف النص لان الاعتداء لا يتحقق الا بالاستيلاء انتهى واقول لا يخفى ان النظر مشترك بين العقار وغيره واكثر ما يتحقق به الغصب بالاتفاق واما النقل والوقوف فان جاز في بعض العقارات فانما هو النقل الذي لا يضر والوقوف الذي لا يؤدي الى التصرف المضر كاداء صلوة وتنزه وتفرج مستظلا بفيء الفوقاني وشاهد الحال مثلا واما النقل الذي يوجب الضرر كما اذا اتخذ العابر تلك العقار مسلكا او الدخول بها انه اجنبي من ملكه والوقوف الذي يمنع الحرث بسبب الزرع فيها فانما يعد استيلاء وبالجملة كما يتحقق غصب المنقول انقالا فكذا يتحقق غصب العقار لان المعتبر فيه الاستقلال باثبات اليد على الاستيلاء وتحققها امكن في العقار كغيره ومن ثم امكن قبضه في البيع وغيره مما يعتبر فيه القبض وهو لا يتحقق الا بهذا الاستقلال باثبات اليد فلنكن منها كذلك وتفصيل الكلام في باب غصب العقار متصور في نظر الشرع لان اثبات اليد عليه ممكن لان المزاحم للمالك في العقار اما ان يدخل عليه مستوليا او مزعجا ازعاجه ومنع الغير عنه على كل تقدير اما ان يكون الغير قويا والمالك ضعيفا او بالعكس او يكونان قويين وبهذه عدة صور يتحقق الغصب في اكثرها ولا يعتبر قصد الاستيلاء بحصول اليد الاستيلاء حقيقة ولو دخل الضعيف على القوي بقصد الاستيلاء فليس بغاصب اذ لا اثر لقصد شيء لا يتمكن من تحقيقه ولو دخل القوي على الضعيف مستوليا عليه اشتملت يده فالمحيكو منتصبا للجميع فقد اتضح بهذا ان قول الناصب لان الاستيلاء الذي يتحقق به الغصب لا يمكن في حق العقار ثم وما استدل به عليه مدفوع مدخول بما ذكرنا وكذا الحال في قوله لا مخالفة للنص قد وافقنا ابن حزم في هذه المسئلة فقال الحنفيون الارض لا يغصب هذا كذب منهم لان الغصب هو اخذ الشيء بغير حقه ظلما وقد وروينا من طريق البخاري انه قال رسول الله صلى الله عليه وآله من اخذ من الارض شبرا بغير حق خسف به يوم القيمة الى سبع ارضين فصح ان الارض يؤخذ بغير حق فصح انها تغصب انتهى ثم العجب من الناصب ام من ابي حنيفة انما انكروا امكان غصب العقار مع بعد شهادتهم فاطمة بحال خليفتهم الذي غصب فدكا عن فاطمة ويشكل انهم لو سمعوا احدا قال من غصب فدكا يفزعون ويهجمون على ايذائه وقتله لكن مع توجه هذا الاشكال ترى هذه الملاحظة المراعاة اقوى وجها من اول الذي اخترعه الناصب فتامل

قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الغاصب اذا صبغ الثوب كان له اخذ صبغه وعليه ارش نقص الثوب وقال ابو حنيفة ان صبغ الابيض بغير السواد تخير المالك بين الثوب ومطالبته بقيمته ابيض وبين اخذ ثوبه ودفع قيمة صبغه وان كان قد صبغه بالسواد تخير المالك بين دفع الثوب ومطالبته بقيمته ابيض واخذ الثوب مصبوغا ولا شيء عليه وقد خالف العقل والنقل فان العقل قاض بوجوب المقاصة وانما يتم بما قلناه لا بدفع الثوب والزامه بقيمته وكذا النقل لان النبي قال الناس مسلطون على اموالهم وكان الغاصب اخذ صبغه والمالك اخذ ثوبه والعقل مانع من اخذ كل واحد منهما مال صاحبه ثم اي فرق بين السواد وغيره من الالوان انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان صبغ الغاصب المغصوب بصبغ نفسه فان امكن الفصل اجبر عليه ولزمه الارش ان نقص وان لم يمكن فان لم تزد قيمته ولا نقص فلا شيء للغاصب وان نقص غرم الارش وان زادت فالغاصب شريك بالزيادة بالصبغ ولا ينفرد احدهما ببيع حقه ولو اراد المالك تمويه على الغاصب على الارش لو اراد الغاصب يجبر المالك ولو ترك الصبغ للمالك لم يجبر على قبوله ولو رضي من المجبر هذا مذهب الشافعي ومذهبه في غاية العدالة لا يخفى واما ما ذهب اليه ابو حنيفة من دفع الثوب والزامه بقيمته فهو للتسليط الذي جعله الله للمالك على الغاصب فان المالك يتخير بين ما هو انفع له والمقاصة يحصل فيه واما الفرق بين السواد وغيره فلان السواد يقابل البياض بالمضادة تقابلا كاملا فاذا اخذ احد المتقابلين وبقي في مكانه اخذ المقابل الآخر بخلاف باقي الالوان انتهى واقول نعم قد دل ما ذكره الشافعي في هذه المسئلة على انه غاية العدل لكن مقتضاه ان ذلك من اهل العلم لم يحتج الى نسبة الناصب نهاية العدل في هذه المسئلة الى الشافعي تشنيعا لطيفا ان ابا حنيفة قد عدل فيها عن قوانين العدل الى اهله وعلم من هذا ان ما ذكره الناصب في توجيه قوله تعصب ناش عن غاية التعصب كيف ان التسليط الذي جعله الله للمالك على الغاصب لا يقتضي الا استيفاء حقه لا غير وربما لم يمكن للغاصب اعطاء ما يفي بقيمة مجموع الثوب فتكليفه باعطاء ذلك يكون حرجا منفيا بنفي الحرج واما الفرق الذي ذكره بين السواد والبياض فلا وجه له لان الاخذ مما يتعلق بالابيض والاسود لا بالبياض والسواد والمتضادان هما العرضان كالعلم والنسيان ولا يصح قوله فاذا اخذ احد المتقابلين فكانه اخذ المقابل الآخر في اي دليل على اتحاد حكم الاخذ فيهما وكان في قول الناصب فكانه اعتراف بذلك ولو سلم فكيف يعقل ان يكون اخذ احد المتقابلين الذي هو في غاية البعد عن الآخر في حكم اخذ الآخر ولا يكون اخذ احد الامرين

الوين

الذين لا يمكن أحداً منافي البعض عن الآخر لم يترتب في حكم أحد الآخر مع أن العقل يحكم بأولوية انعكاس القضية كما لا يخفى هذا وعلل صاحب الينابيع فتوى أبي حنيفة في ذلك بأن السواد عنده نقصان انتهى ولا يخفى أن هذا الحكم لا يصح على إطلاقه سيما في من بني أصبغ الذين كلفوا الناس بلبس السواد وكذا في أعراب الحجاز وبلاد العرب وأمثالهم ويعلم من ذلك أن ما ذكره الناصب من الفرق شيء مخترع من عند نفسه **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية إلى أن الغاصب لا يملك بالغصب بتغيير الصفة وقال أبو حنيفة إذا غيرها تغيراً زال به الاسم والمنفعة المقصودة بفعله ملكها فلو دخل لص دار رجل فوجد فيها دابة وطعاماً ورحى فطحن ذلك الطعام على تلك الرحى بتلك الدابة ملك الدقيق وكان للسارق دفع المالك عن الطحن وقتاله عليه فإن قتل اللص المالك فهو هدر وإن قتل المالك اللص ضمنه وهو خلاف العقل والنقل قال الله تعالى ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وقال عليه السلام على اليد ما أخذت حتى تؤدي وقال عليه السلام لا يحل مال امرئ مسلم إلا عن طيب نفس منه انتهى **وقال الناصب** خفضه الله أقول مذهب الشافعي أن الزيادة في المغصوب إن كانت أثراً محضاً وهو الذي لا يحتاج لظهوره إلى عين يستعمل في المحل ويحتاج ولا يبقى فيه بل يزول ويبقى الأثر كطحن الحنطة وقصارة الثوب وخياطته وغزل القطن ونسجه وضرب الطين لبناً وشق الخشب ألواحاً وذبح الشاة وشيها فلا حق للغاصب فيها ولا يملك المغصوب بشيء من ذلك بل يرده مع أرش النقصان إن نقص هذا مذهب الشافعي وإن صح ما نقله عن أبي حنيفة فيكون في الدابة والرحى الذين يملكهما السارق فإن الدفع حينئذ عن العمل غير مشروع لأنه يعمل في رحاه ودابته وأما ما يترتب على المقاتلة فحكمه حكم دفع الصائل انتهى **وأقول** كفى في ثبوت كون ما ذهب إليه أبو حنيفة في هذه المسألة جائراً الشناعة والملامة شهادة بداهة العقول السليمة به وموافقة ابن حزم فيه مع المصنف حيث قال وللحنفيين ههنا اضطراب وتخليط كثير كقولهم من غصب ثوباً فإنه يرده على صاحبه فإن وجده قد قطعه الغاصب فصاحب الثوب مخير بين أخذه كما هو وما نقصه القطع وبين أن يعطيه للغاصب ويضمنه قيمة الثوب فإن لم يوجد إلا وقد خاطه قميصاً فهو للغاصب بلا تخيير وليس عليه إلا قيمة الثوب وكذلك قولهم في الحنطة تغصب فتطحن وفي اللحم يغصب فيطبخ ويشوى ولا يخفى أنه ليس في الجامع مكيدة الذين أكثر من هذا ولا في تعليم الظلمة أكل أموال الناس أكثر من هذا فيقال لكل فاسق إذا أردت أخذ قمح يتيم أو جارك أو أكل غنمه واستحلال ثيابه وقد امتنع أن يبيعك شيئاً من ذلك فاغصبها واقطعها ثياباً على عمدك واذبح غنمه واطبخها واغصب حنطته واطحنها وكل ذلك حلالاً طيباً وليس عليك إلا قيمة ما أخذت وهذا خلاف القرآن في نهيه تعالى أن نأكل أموالنا بالباطل وخلاف رسول الله صلى الله عليه وآله في قوله إن دماءكم وأموالكم عليكم حرام ومن عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد ولا يشك أحد من أهل الإسلام في أن كل ثوب قطع من شقة فإنه لصاحب الشقة وكل دقيق طحن من حنطة إنسان فهو لصاحب الحنطة وكل لحم شوي فهو لصاحب اللحم وهم يقرون بهذا ثم لا يبالون بأن يقولوا إن الغصب والظلم والتعدي على أموال المسلمين للغصاب احتجوا في ذلك بخبر القصعة المكسورة وخبر المرأة التي دعت رسول الله إلى طعام ولا دلالة لهم في الأول على مدعاهم وكذا الثاني مع عدم صحته قالوا أيضاً قسنا هذا على العبد يموت فيضمن قيمته قلنا هذا عليهم لا لهم لأن الميت لا يملكه الغاصب انتهى ولا يخفى أن ما ذكره الناصب بقوله وإن صح ما نقله عن أبي حنيفة فيكون في الرحى والدابة الذين يملكهما السارق لغو محض إذ بعد فرض صحة ما نقله المصنف عن أبي حنيفة لا وجه لاحتمال كون الدابة والرحى ملكاً للغاصب كما هو ظاهر وأما ما ذكره من أن الدفع حينئذ عن العمل غير مشروع لأنه يعمل في رحاه وفي دابته فهو في البطلان نظير أن يقال إن السارق إذا سرق عمامة شخص فلبسه وليفعل على رأسه لكن دفع صاحب العمامة إياه حينئذ عن عمل القبض على رأسه غير مشروع لأنه يعمل بيده وبرأسه وفساده أظهر من أن يخفى وأما ما ذكره من أن ما يترتب على المقاتلة فحكمه حكم دفع الصائل فلا يخفى ما فيه من التمويه والتلبيس لأن المراد بيان ما يترتب على مقاتلة كل من مالك الطعام وسارقه مع الآخر ما هو وحكم دفع الصائل فيه باطل لأنه ظاهر لظهور أن الصائل هو السارق دون المالك فلا وجه أنه يترتب على مقاتلة مالك الطعام ودفعه للسارق ما يترتب على دفع الصائل فهو مسلم لكن أين تشنيع المصنف فيه بل في جعل القضية منعكسة والحكم بكون المالك صائلاً وإيجاب الدفع دون السارق في هذه شناعة واردة لا مدفع لها كما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية إلى أنه إذا غصب خشبة فبنى عليها وجب عليه ردها على مالكها وإن أفضى إلى تخريب ما بناه على جداره وقال أبو حنيفة إن كان قد بنى عليها حولها لم يلزمه ردها وإن كان البناء مع طرفيها ولا يمكنه ردها إلا برفع هذا لم يلزم الرد وقد خالف المنقول والمعقول على ما تقدم وقال عليه السلام لا يأخذن أحدكم متاع أخيه جاداً ولا لاعباً من أخذ عصا من أحد فليردها انتهى **وقال الناصب** خفضه الله أقول مذهب الشافعي أنه لو غصب ساجة وأدرجها في البناء أو أجراً وبنى عليه البناء لزم الإخراج والرد إلى المالك ما لم يتعفن فإن تعفنت بحيث لو أخرجت فلا قيمة لها فهي هالكة هذا مذهب الشافعي وأما ما ذهب إليه أبو حنيفة فوجهه أن البناء ليس على خشبة فحسب بل عليها وعلى غيرها فالبر إجباره على الرد ولا مخالفة للمعقول والمنقول لأن تخريب البناء إذا كان على خشبة خاصة يلزم وإن كان مع غيرها فالبناء ليس تعدياً محضاً حتى يلزم التخريب انتهى **وأقول** يتوجه عليه أولاً أنه قد اعترف في المسألة السابقة بأن الله تعالى قد سلط المالك على الغاصب وجعل الغرض من أن يكون فائدة هذا التسليط استيفاء حقه فكيف يصح فتوى الشافعي بأنه إذا تعفنت تلك الساجة المغصوبة عند إخراجها عن الجدار لا يكون لها قيمة وثانياً أن فرض المسألة أن يكون البناء على الساجة فقوله إن وجه ما ذهب إليه أبو حنيفة هو أن البناء ليس على خشب فحسب فخروج عن محل النزاع نعم حكى الكرخي على ما ذكره المصنف قدس سره في التذكرة أنه قال أبو حنيفة إن بنى عليها بناء لا ينفصل عنه قلعه ثم قال قدس سره والأولى هو المشهور فلو سلم فأي دليل على أنه إذا كان البناء على الخشب المغصوب وغيره لم يلزم الإخراج ثم إن توجه المؤاخذة في ذلك من الشارع إنما هو لكون غصب

الخشبة

الخشبة وادراجها في البناء تعلقا لا بالبناء نعلا حتى يقال ان البناء الذي يكون بضم علي الخشب بعضه الى غيره يعد تعديا محضا ولزوم التخريب ليس لكون البناء تعديا محضا بل لاستلزام اخراج الخشب الواجب ذلك التخريب ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب كما تقرر في الاصول هذا وينقل المصنف في النذ عن ابي حنيفة انه احتج بان الخشبة صارت تابعة لملكه ليستضر بقلعها فلم يلزمه ... الا غصب خيطا فخاط به جرح عبده ثم اجاب بان الفرق ان الخيط لا يشبه المتنازع اذ كان يخاف من قلعه لانه لا يبلى ردته ولان حاجته اليه لدفع ضرر ... البناء فافترقا انتهى تمام قال المصنف رفع الله درجته

ذهبت الامامية الى انه اذا حل دابة او فتح قفص الطائر فذهب عقيب ذلك ضمن قال ابو حنيفة لا يضمن قلنا انه اعمل والنفل لا ينذهب بسببه وهو متعدي قال الله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا فتح قفص الطائر سيما اذا كان في اوايل حبسه القفص سبب تام للانقلاب والطيران فالتقييد بالتهيج كما ذهب اليه الشافعي مما لا وجه له علاوة وعدم عد ابي حنيفة الفتح سببا مطلقا دليل على ان الله تعالى لم يفتح عليه في استنباط احكامه واما اعتذاره بان الرجل غير جحية الى غيره وانما الحجة فيما جاء من عند الله ورسوله وبالجملة ذلك الشرط مما لا دليل عليه سوى استحسان عقله الناقص فلا يقوم حجة سيما مع قيام الادلة التي ذكرها المص على خلافه وتفصيل الكلام وتحقيق المرام فيما خالف الشوافع في هذا المقام ما ذكره المصنف قدس سره في كتاب التذكرة حيث قال لو فتح قفصا عن طائر فطار او حل دابة فذهبت فان كان قد هيج الطائر والدابة حتى طار وشرد ضمنه قولا ولانه الجاه الى الخروج والتلف على مالكه وان لم يهيجها ولم يصدر منه سوى الفتح فاما ان يطير في الحال من غير توقف ويقف ثم طار في الحال او هرب عقيب الحل بلا فصل ضمن ايضا عندنا وبه قال احمد ومالك لانه ذهب بسبب فعله فلزمه الضمان كما لو نفره او ذهب عقيب فتحه وحله ولحجته ولان الطائر يتنفر ممن قرب منه فاذا طار عقيب الفتح اشعر ذلك بانه نفره وللشافعية طريقان اظهرهما ان في وجوب الضمان قولين احدهما انه لا يلزمه الضمان وبه قال ابو حنيفة لان للحيوان قصدا واختيارا الا ترى انه يقصد ما ينفعه وينفر عما يضره ويتوقى المهالك واكثر ما يصدر من الفاتح التسبب الى تضييعه فيقدم مباشرة الطائر واختياره لان الفاتح سبب غير ملجئ فهو كما لو وقف ثم ذهب والوجه الاول لان خروجه عقيب فتحه يدل على انه الجاه الى الخروج فاشبه ما اذا هيجه والطريق الثاني القطع بالضمان ومن الشافعية من فرق بين ان يخرج الطائر منه على اضطراب وبين ان يضطرب ثم يخرج فيدل ذلك على فزعه وتنفره واما ان وقف الطائر ثم لم يطر في الحال ثم طار او وقفت الدابة عقيب الحل ولم تهرب ثم هربت من غير ان يهيجها ضمن ايضا وبه قال مالك واحمد لانه ذهب بسبب فعله فلزمه الضمان كما لو نفره او ذهب عقيب فتحه وحله لان فتح القفص سبب في اتلافه فضمنه كما لو حفر بئرا فوقع فيها انسان وللشافعية طريقان ايضا احدهما انه على قولين واظهرهما القطع بنفي الضمان وبه قال ابو حنيفة لان الطيران بعد الوقوف امارة ظاهرة على انه طار باختياره والمباشر مقدم على السبب خصوصا وللطائر والدابة قصد واختيار والسبب هنا غير ملجئ واذا اجتمع السبب والمباشر لم يتعلق الضمان بالسبب مع المباشر كما لو حفر بئرا فجاء عبد انسان فرمى نفسه فيها فانه لا ضمان على الحافر ويفارق ما اذا وقع فيه انسان فان السبب انفرد عن المباشرة وليس بجيد لان المباشرة حصلت ممن لا يمكن احالة الحكم عليه فسقط كما لو نفر الطائر او هاج الدابة واشلى كلبا على صبي فقتله او اطلق نارا في متاع انسان فان للنار فعلا لكن لما لم يمكن احالة الحكم عليها كان وجوده كعدمه ولان الطائر ومشابهه الصيود من طبعه النفور وانما يبقى بالمانع فاذا ازيل المانع ذهب بطبعه فكان ضمانه على من ازال المانع كمن قطع علاقة قنديل فوقع فانكسر وهكذا الوحل قيد مجنون فذهب او اسير فافلت ... ظهران اقوال الشافعي هنا ثلثة احدها انه يضمن مطلقا وبه قال اصحابنا ومالك واحمد وثانيها انه لا يضمن مطلقا واظهرها انه يضمن في الحال ولا يضمن ان وقف ثم طار وبه يروى عن ابي حنيفة مثال العول الثاني وهو الاشهر عنه انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته

ذهبت الامامية الى انه اذا جنى الغاصب على الغصب الذي فيه الربوا مثل سبك الدراهم وبل الطعام وجب عليه رده على المالك مع ارشه وقال ابو حنيفة يتخير المالك بين رده مع نقصانه والمطالبة بالبدل مع بين الامساك مجانا بغير ارش وقد خالف قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وجزاء سيئة سيئة والعقل الدال على عدم التسليط على الغير بغير موجب بأي وجه يتسلط المالك على الغاصب باخذ البدل انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو انتقص المغصوب بما لم يسر الى الهلاك الكلي كما لو ابتلت الحنطة وتمكن فيها العفن الساري او اتخذ منها هريسة جعل كالهلاك ويغرم بدل كل واحد من اخلاطها المثلي بالمثل والمتقوم بالمتقوم ولو عفن الطعام في يده لطول المكث يتعين اخذه مع الارش واما ما ذهب اليه ابو حنيفة من التخيير فللنظر الى تسليط المالك لاختيار ما هو انفع له وهذا اعتداء بالمثل لان المراد بالمثلية عدم التجاوز عن الحد بتجاوز الى الظلم وليس في التخيير هذا الاعتداء انتهى **واقول** لا يخفى ان التخيير بالنظر الى احد طرفيه وهو الامساك بغير عوض وارش خال عن الاعتداء بالمثل وان لم يكن بالنظر الى الطرف الاخر وهو الرد واخذ القيمة والكلام في الشق الاول دون الثاني وايضا الكلام في المخير فيه لا في نفس التخيير وهو حكم الفقيه باعتبار احد الامرين حتى يقال انه ليس في التخيير هذا الاعتداء بل نقول ان المشار اليه بقوله وليس في التخيير هذا الاعتداء هو ما اشتمل عليه قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم فيرجع حاصل كلامه هذا الى انه ليس في التخيير بين الامساك والرد الاعتداء بمثل ما اعتدى الغاصب وهو نقيض مدعاه لان مدعاه اثبات ان هذا اعتداء بالمثل كما صرح به بقوله وهذا اعتداء بالمثل الخ فتامل **قال** المصنف رفع الله درجته

ذهبت الامامية الى انه اذا غصب جارية فاتت بولد مملوك ونقصت قيمتها

بالولادة فيلحق ردها وورد الولد فان ارش النقص قال ابو حنيفة يجبر الولد نقص الولادة فان ساواها فلا شيء وان نقص ضمن التفاوت وقد خالف العقل والنقل
حيث انه تقدم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو كان وطى الناصب المشتري منه جاهلا فان كان عالما بالتحريم فالولد رقيق
غير نسيب وان انفصل حيا فهو منعقد وتجب قيمته يوم الوضع رقيقا بلا جناية ولو نقصت بالوضع وجب ارش النقص واما ابو حنيفة فانه يجعل الولد من كسب الغاصب
ويجعله جابرا للنقص وهي مخالفة للعقل والنقل لانه تعدية اعتداء انتهى واقول جوابه ان ابا حنيفة اي جعل يجعل ... مثل هذه الجنايات
مع صريح العقل والنقل واي من حيث اعتبار ومثل ذلك الكسب وكونه جابرا للنقص كيف يجبر به النقصان مع انه ثبت من ملك المالك مع انه لم
لو لم يكن في الام نقصان كيف يجبر ملكه بنقصان ملكه لولا نقصان في عقل القايل به قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه
اذا غصب من كل واحد الفا ومزجهما فان الالفين مشتركة بين المالكين ولا ينتقل الى الغاصب وقال ابو حنيفة ينتقل الكل منهما بدل الالف ويباح
الغاصب يملك بالتغير وقد تقدم بطلانه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو غصب زيتا او دراهم وغيرها من جماعة
من كل واحد شيئا معينا وخلط الجميع ولم يقع التمييز ثم رد مالهم اليهم انكسا بقدر حقوقهم حل الاخذ ان رد الى الكل وان رد الى البعض لزم الدفع اليه
ان يأخذ المأخوذ على نسبة حصص الباقين بنسبة حقوقهم وما نقل من ابي حنيفة فقد بناه على ان التغيير يملك عنده وقد ذكرنا دليله انتهى واقول
نحن قد ذكرنا انه وبينا ان ما عند ابي حنيفة وما ذكره من الدليل عليل متحرز عن سواء السبيل فتذكر قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية
الى انه ليس للعامل في القراض ان يبيع بالدين قال ابو حنيفة له ذلك وقد خالف قول النبي لا ضرر ولا ضرار في الاسلام انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه ليس للعامل في القراض ان يبيع نسيئة بلا اذن وكلام ابي حنيفة محمول على الاذن وان اطلق فلا اطلاق في العامل
لانه من توابع العمل فربما يكون الربح في البيع نسيئة ولا ضرر فيه انتهى واقول ما ذكره الناصب من الحمل على الاذن مما يكذبه كلام صاحب الينابيع حيث قال وعند ابي حنيفة
له ان يبيع ويشتري نسيئة وبكل ما يأذن ان يقصد بها الاسترباح اما ما ذكره من ان الاطلاق في العامل من توابع العمل فدعوى كاذبة لا دليل
عليها وكيف يقول بالاطلاق فيه مع ان في بيعه نسيئة خطر التلف بالجحود والافلاس وبقاء العهدة ... كما قيل ان ... نسيئة يحتاج الى شهاد
وضمن ... واما ما ذكره من انه ربما كان الربح في البيع نسيئة فمردود بان وقوع ذلك نادر والا لوجب الجرءة على الفتوى بالجواز ... واسند المنع
عن قبل ابي حنيفة على ما في التذكرة بان اذنه في التجارة والمضاربة ينصرف الى التجارة المعتادة وهذا النوع من التصرف في عادة التجار ولانه يقصد به
الربح واجاب بان المقصود تحصيل الثمن فاذا امكن تحصيله من غير خطر كان اولى ولان الوكالة المطلقة في البيع تدل على حاجة الموكل الى الثمن ناجزا
فلا يجوز النسيئة بخلاف المضاربة انتهى قال المص رفع الله درجته **الفصل التاسع في الاجارات وتوابعها**
وفيه مسائل **الاولى** ذهبت الامامية الى انه اذا استأجر دابة الى موضع فوصل اليه وتجاوز الى اخر فانه يضمن الاجرة المسماة الى ذلك الموضع
واجرة المثل في الزيادة وقال ابو حنيفة لا يلزمه اجرة التي تعدى فيها وقد خالف العقل والنقل قال الله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها وقال تعالى
اليه ما الحدث حتى يؤدي وفي العقل وجب القصاص انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يلزمه اجرة المثل في الزيادة
للتعدي وان صح ما رواه عن ابي حنيفة فلعله لا يستمر بحكم التصرف في المغصوب ... يجبر عليه بناء على انه لا يجعله من باب الاعتداء انتهى و
اقول ما تكلفه في توجيه كلام ابي حنيفة واثبات مدعاه بما افترى عليه انه من المقر به عنده كله ... الكلام وليس لابي حنيفة المسكين ...
وانما بنى ابو حنيفة ذلك على ما سبق من ان المنافع عنده لا يضمن بالغصب وقد مر ما فيه فتذكر قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية
الى انه يجوز الاستيجار الى اي وقت شاء وقال الشافعي لا يجوز اكثر من سنة وله قول اخر الى ثلث سنين وقد خالف قوله تعالى على ان تأجرني ثماني حجج
ودلالة العقل الدال على الجواز انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان شرط صحة الاجارة ان يكون المدة معينة
فان كانت مجهولة كالحصاد والدياس بطلت ولا ضبط لمدة الاجارة ولا تقدير بسنة او سنتين او ثلثة او ثلثين بل يجوز سنين كثيرة لكن يشترط ان
لا يزيد على مدة يمتنع بقاء ذلك غالبا فلا يوجر العبد اكثر من ثلثين سنة والدابة اكثر من عشر والثوب اكثر من سنة او سنتين على ما يليق به والارض
اكثر من مائة فما ذكره من الافتراء على الشافعي والله اعلم وهو يجازيه انتهى واقول القول بانه لا يجوز اكثر من سنة من اقوال الشافعية مذكور
في كتبهم قال النووي في الروضة وفي تقدير المدة التي يجوز عقد الاجارة عليها ثلث اقوال الاول المشهور والذي عليه جمهور الاصحاب انه يجوز سنين
كثيرة بحيث يبقى اليها ذلك الشيء غالبا والقول الثاني لا يجوز اكثر من سنة مطلقا والثالث لا يجوز اكثر من ثلثين سنة انتهى ولعل المص قد
رأى في غير هذا من مؤلفات الشافعية ان القول الثاني للشافعي نفسه في القديم والجديد على انه لا فرق في مقصود المص بين ان يكون ذلك قول
الشافعي نفسه او قول اصحابه هذا ما سنح لي عند التسويد ثم لما وصل الي عند النقل الى البياض كتاب التذكرة من مصنفات المص قدس سره
وجدت فيه ما يصدق الاحتمال المذكور حيث قال واضطرب قول الشافعي في المدة التي يجوز عقد الاجارة عليها فقال في موضع من كتاب الاجارات
يجوز الى ثلثين سنة وقال في موضع اخر منها يجوز الى سنة وقال في الدعاوي والبينات يجوز ما شاء وقال في المساقات يجوز المساقات سنين
وعنده المساقات والاجارة سواء واختلف اصحابه في مذهبه على طريقين احدهما ان في المسألة قولين احدهما انه لا يجوز اكثر من سنة واحدة لان
الاجارة عقد على غائب ... وكان القياس يقتضي انه لا يجوز كما لا يجوز العقد على غيرها ... جوز للحاجة والحاجة لا تدعو الى اكثر من سنة

[illegible]

لان السنة يكمل فيها الزرع ولا يحتاج الى الزيادة عليها ولان السنة مدة تنتظم الفصول الاربعة وتتكرر فيها الزروع والثمار والمنافع تتكرر بتكررها
والثاني انه يجوز ان يواجر اكثر من سنة واحدة كما يجوز الجمع في البيع بين اعيان كثيرة وينتج طريقان احدهما ان في المسئلة قولين احدهما انه لا يجوز
الزيادة على ثلثين سنة لانها نصف العمر والغالب ظهور التغير على الشيء بمضي هذه المدة فلا حاجة الى تجويز الزيادة عليها واصحهما عندهم انه لا تقدير
كما لا تقدير في جمع الاعيان المختلفة في البيع والطريق الثاني القطع بالقول الثاني وحمل القول بالثلثين على التمثيل للكثرة لا للتحديد وانما اراد
بالاجارة سنين كثيرة كانه قال ولو كانت ثلثين سنة وعلى هذا فهل من ضابط اختلف اصحابه ومعظمهم انه يجب ان يكون المدة بحيث يبقى اليها ذلك الشيء
غالبا فلا يوجر العبد اكثر من ثلثين سنة والدابة يوجر الى عشر سنين والثوب الى سنتين او سنة على ما يليق به والارض الى مائة واكثر وقال بعضهم
يوجر العبد الى مائة وعشرين سنة من عمره وقال بعضهم يستاجر الارض الف سنة وقال بعضهم يصح وان كانت المدة بحيث لا يبقى اليها العين الغالب
اعتمادا على ان الاصل الدوام والاستمرار فان هلك لعارض كانهدام الدار ونحوه في المدة فهو فسخ فحصل من هذا الترتيب بعد اقوال الاول التقدير
بسنة الثاني التقدير بثلثين سنة الثالث التقدير بمدة بقاء ذلك الشيء غالبا ومع الضبط الرابع التقدير من كل وجه كل هذه تخمينات لا وجه لها
مع ان القول بالسنة يبطل بقوله تعالى اني اريد ان انكحك احدى ابنتي هاتين على ان تاجرني ثماني حجج فان اتممت عشرا فمن عندك وشرع من قبلنا
اذا ذكره الله تعالى ولم يتصل به انكار كان شرعا لنا ولانه يجوز ان يزوج امته ويملك منفعة بضعها الى الموت كذلك في الاجارة لا يوق في النكاح لا يجوز
تقدير المدة ففي الاجارة لا يجوز الاطلاق لانا نقول انما اعتبرنا الاجارة بالنكاح في جواز العقد على المنفعة في الزمان الذي يبقى فيه العين ان كانا
يختلفان في التقدير لمعنى اخر وهو ان الاجارة يتقسط الاجرة فيها على المنفعة فلا بد من تقدير المدة بخلاف النكاح ولانا الحقنا المنفعة في
جواز العقد بمجرى الاعيان ثم في الاعيان يجوز ان يجمع بين الاعيان الكثيرة كذا في المنفعة وما ذكروه من الحاجة فليس بصحيح لان الثوب لا يحتاج الى
استيجاره للبس سنة وكذا الزرع لا يبقى في الارض سنة فبطل ما اعتبروه وبالجملة فالتقدير بسنة او سنتين او ثلثين او غير ذلك تحكم كله لا دليل
عليه والى ذلك ولا من التقدير بزيادة عليه ونقصان منه انتهى وقال ابن حزم بيان المدة واجب فيما استوجر لا بعمل معين فاذا هو كذلك فلا فرق
بين مدة وبين ما هو اقل منها واكثر منها والمفرق بين ذلك مخطئ بلا شك لانه فرق بغير قرآن ولا سنة ولا رواية سقيمة ولا قول صاحب ولا قول
تابع نعلمه ولا قياس ولا راي له وجه يعقل والمخلوق لا يؤمن في قصير المدة كما لا يؤمن في طويلها الا ان عقد الاجارة الى مدة يوقن ان لا بد من ان يحرم
احدهما دونها ولا بد من ذهاب الشيء الموجر دونها فهو شرط متيقن الفساد بلا شك انتهى **قال** المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه يجوز
ان يستاجر رجلا ليبيع شيئا بعينه ويشتري اجارة الدفاتر ما لم يكن فيها كفر وقال ابو حنيفة لا يجوز ذلك وقد خالف العقل الدال على اصالة الجواز
ك ذهبت الامامية الى انه يجوز ان يستاجر دارا على ان يتخذها مسجدا يصلي فيه ولا يجوز ان يستاجرها ليتخذها ماخورا او يبيع فيها خمرا او يتخذها
كنيسة او بيت نار وقال ابو حنيفة لا يجوز في الاول ويجوز في الثاني لكن بعمل غير ذلك وقد خالف العقل حيث منع الاستيجار للطاعة واجاز الاستيجار
للمعصية انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجوز الاستيجار لتعليم حرفة او تجليد معين وكذا يجوز استيجار المصحف والكتب
للمطالعة والكتابة منها ويقدر بالزمان وكذا يجوز استيجار الدار للسكنى وللصلوة لا ان يجعلها مسجدا موقوفا وما ذهب اليه ابو حنيفة من جواز استيجار
الدار لما لا يجوز عمله شرعا فان صح فقد ذكر انه يستاجر لا بعمل فالوجه في منعه عن الاستيجار لاتخاذه مسجدا انه لا يجوز ان يجعل الارض الغير مسجدا وفي
تجويز الاستيجار لعمل المعصية لصحة العقد لكن اشترط ترك العمل الذي هو المعصية فلا مخالفة للعقل انتهى **واقول** قد سكت الناصب عن
التعرض للجواب عن خلاف ابي حنيفة في المسئلة الاولى من هاتين المسئلتين اللتين ذكرهما المص لا لظهور وجه ذكرهما كذلك فالظاهر انه انما سكت
لعدم اهتدائه الى دليل ابي حنيفة وهو مذكور في التذكرة مع رده حيث قال وقال ابو حنيفة لا يصح ان يوكله في بيع شيء بعينه لان ذلك يتعذر عليه
فاشبه ضراب الفحل وحمل الحجر الكبير وهو وهم فان الثياب لا تنفك عن راغب فيها ولهذا صحت المضاربة ولا يكون الا بالبيع والشراء بخلاف ما قاسوا
عليه فانه متعذر انتهى واما ما ذكره في دفع اعتراض المص عن ابي حنيفة في المسئلة الثانية من ان الوجه في منعه عن استيجار الارض لاتخاذه مسجدا يصلي
فيه هو انه لا يجوز ان يجعل الارض الغير مسجدا فمدفوع بان ذكر المسجد في كلام المص ليس لانه اراد به المسجد الموقوف المصطلح كما فهم الناصب بل المراد
ان يجعلها المستاجر محل سجوده في صلوته واشار به الى اتخاذه لمحض ذلك وعلى هذا ايضا وقع فتوى ابي حنيفة فالمناقشة في ذلك لا يجدي نفعا و
اما ما ذكره من انه اشترط ابو حنيفة ترك العمل الذي هو المعصية فلا مخالفة للعقل ففيه ان مخالفة العقل بعد باق اذ العاقل لا يستاجر شيئا لاجل
فعل مخصوص يذكره في ضمن العقد ثم يشترط ان لا يعمل ذلك فوق ذلك المخالفة ما ذكره المص من تجويزه عقد الاجارة في المعصية دون الطاعة
وهذا مما لم يتعرض له الناصب كما لا يخفى ثم لا يخفى ان اصل كلام ابي حنيفة في هذه المسئلة كان خاليا عن اشتراط عدم العمل وانما اول اصحابه كلامه
بذلك تخفيفا للشناعة عنه قال المص في التذكرة قال ابو حنيفة لا باس ان تواجر بيتك في السواد ممن يتخذه بيت نار او كنيسة او يبيع فيه
الخمر واختلف اصحابه في تاويله فمنهم من قال يجوز اذا شرط ذلك ومنهم من قال لا يجوز اذا شرط وانما اراد ابو حنيفة اذا علم انه يفعل
ذلك لكن لم يشترط وتعلق من جوز شرطه بان هذا الفعل لا يلزمه بعقد الاجارة وان شرطه واذا اسلم العين ولم يفعل فيه شيئا من هذه
الاشياء وجبت عليه الاجرة فذكرها وعدمها سواء ونبطله على اصله بما اذا استاجره لبناء الصلوة ويخالف اذا لم يشترط لانه لم يستاجر لذلك

الا انه يجوز [illegible] البيع يجوز البيع [illegible] منع [illegible] [illegible]

لفعل محظور وكان كالواستاجر امرأة للخدمة انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته ه ذهبت الامامية الى انه اذا استاجر رجلا لينقل له الخمر الى موضع
بعينه للشرب لم يجز وقال ابو حنيفة يجوز وقد خالف في ذلك فعل النبي ص حيث لعن ناقلها انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول قد ذهب فيما نقله
ان ابا حنيفة يجوز الاستيجار لفعل المعصية ولا يلزم العامل وهذا خلاف في اصل المسئلة ان الاستيجار يجب ان يكون لفعل الطاعة او المباح
او يجوز في فعل المعصية فمذهب الشافعي الى انه يجب ان يكون لفعل الطاعة او المباح لا يجوز لفعل المعصية ولا ينعقد وذهب ابو حنيفة الى جوازه
ولا يعمل بهذا الكلام في الانعقاد ولا العامل حتى يدخل في وعيد لعن ناقل الخمر انتهى **واقول** قد تقدم منا ما في تجويز ابي حنيفة الاستيجار
لفعل المعصية وانه لا معنى لتعليق الاجارة في متن العقد بانه لفعل كذا ثم يشترط ان لا يفعل ذلك مع انه لم ينقل عن ابي حنيفة اشتراطه ذلك في هذه
المسئلة ولا تأويل اصحابه بما يدل لك واما المنقول انه علل الجواز في هذه المسئلة بان الفعل لم يتعين عليه وفيه انه استيجار لفعل محرم فلم يصح كالزنا
وعدم التعين لا يمنع عن الفعل فتجويزه ذلك غير جائز **قال** المصنف رفع الله درجته و ذهبت الامامية الى جواز المساقاة وقال ابو حنيفة لا يجوز
وقد خالف في ذلك فعل النبي ص فانه عامل اهل خيبر بشرط ما يخرج من ثمر او زرع وجماعة الصحابة والتابعين على ذلك انتهى **وقال** الناصب
خفضه الله اقول مذهب الشافعي جواز المساقاة وثبت حديث معاملة رسول الله ص لاهل خيبر بالمساقاة وان صح عدم تجويز ابي حنيفة للمساقاة
فلعدم صحة الحديث عنده انتهى **واقول** مجرد عدم صحة ذلك الحديث عند ابي حنيفة لا يوجب حكمه بعدم الجواز لان الاصل في الاشياء هو
الاباحة وانما دليله على ذلك ما ذكره صاحب الينابيع من انه استيجار ببعض ما يخرج من عمله فيشبه قفيز الطحان ولان الاجر مجهول او معدوم
واجيب بانه تم فان الثمرة يخرج وان لم يعمل واعترض على حديث معاملته ص مع اهل خيبر بانه كان خراج مقاسمة بطريق المن والصلح ودفع بانه لا مجال
لاحتمال ذلك لان الراوي هو ابن عباس قال ساقاهم النبي ص لانه ص ملك رقابهم ولهذا قال العمر جلس لا رض وسبل الثمر وانه اجلاهم عنها قال ابن
عباس لما ساقى النبي ص خيبر واجلى اهلها اتوه وقالوا نحن اعلم بامر النخيل منكم فاعطونا نكفيكم فساقاهم على ذلك انتهى ويفيد المقام ما ذكره المصنف قدس
سره في التذكرة حيث قال هذه المعاملة اي المساقاة جائزة عند علمائنا اجمع وبه قال اكثر الصحابة وسعيد بن المسيب ومالك وسالم والثوري و
الاوزاعي وابو ثور وابو يوسف ومحمد واسحق واحمد بن حنبل وداود للاجماع والسنة اما الاجماع فما رواه العامة عن الباقر عليه السلام وعلي ابنائه ان رسول الله
عامل اهل خيبر بالشطر ثم ابو بكر وعمر وعثمان وعلي ع ثم اهلوهم الى اليوم يعطون الثلث والربع وهذا عمل به الخلفاء في مدة خلافتهم ولم ينكره منكر
فكان اجماعا واما السنة فما رواه العامة عن عبد الله بن عمر قال عامل رسول الله اهل خيبر بشطر ما يخرج منها من ثمر او زرع ومن طريق الخاصة
ما رواه الحلبي في الصحيح عن الصادق ع ان اباه الباقر ع حدثه ان رسول الله ص اعطى خيبر بالنصف ارضها ونخلها الحديث وعن يعقوب بن شعيب في الصحيح عن
الصادق ع قال سالته عن الرجل يعطي الرجل ارضه فيها الرمان والنخل والفاكهة فيقول اسق هذا من الماء واعمره ولك نصف ما اخرج قال لا
باس ولان الحاجة قد تدعو اليه وتشتد الضرورة الى فعله فكان جائزا وقال ابو حنيفة وزفر لا تجوز هذه المعاملة بحال لانها اجارة بثمرة لم تخلق
او اجارة بثمرة مجهولة اشبه اجارة نفسه بثمرة غير الشجر الذي يسقيه وهو يمنع كونها اجارة بل هي عقد معاملة على العمل في المال ببعض نمائه فهو كالمضاربة
ثم يبطل قياسهم بالمضاربة فانه عمل في المال ببعض نمائه وهو معدوم مجهول وقد جازت بالاجماع وهذا في معناه ثم قد جوز الشارع العقد في
الاجارة على المنافع المعدومة للحاجة مع ان القياس انما يكون في الحاق المسكوت عنه بالمنصوص عليه والمختلف فيه بالمجمع عليه عندهم فاما في ابطال
نص او رفع اجماع بقياس نص اخر فلا سبيل اليه انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته ق ذهبت الامامية الى انه يجوز اختلاف الحصة بالنسبة الى الثمار
المختلفة وقال مالك يجب التساوي في الكل وقد خالف العقل الدال على اصالة الجواز وقوله ع المؤمنون عند شروطهم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي انه لا يجوز المساقاة الا في النخل والكرم ولا يصح على غيرهما من الثمار والزرع الا تبعا ولو كان في الحديقة نوعان او انواع من
التمر والعنب وتفاوت في المشروط فان علما قدر كل نوع نظرا او تخمينا جاز وان جهلا او احدهما فلا واما ما ذهب اليه مالك من وجوب التساوي
ان صح فمحمول على دفع الخلاف انتهى **واقول** الكلام في ان الشركاء اذا اتفقوا في التخصيص على الوجه المذكور وجاز شرعا فالاتفاق مع تجويز الشرع
دافع للاختلاف فلا ثمرة لما اتى به مالك من الخلاف الا ثمرة الخلاف **قال** المصنف رفع الله درجته ح ذهبت الامامية الى انه يجوز ان يشترط
العامل ان يعمل معه غلام رب النخل سواء كان الغلام موسوما بعمل هذا الحايط او لا وقال مالك لا يجوز الا اذا كان الغلام موسوما بالعمل فيه
وقد خالف العقل والنقل فان العقل يدل على اصالة الجواز وعدم الفرق والنقل قوله ع المؤمنون عند شروطهم **وقال** الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي انه لو شرط عمل غلامه معه جاز ونفقته على المالك ولو شرطت على العامل صحت ولزمت ولا يشترط التقدير بل ينزل على الوسط
المعتاد واما ما ذهب اليه مالك ان صح فلان الغلام اذا لم يكن موسوما بعمل الحايط يكون في حكم الشريك فيجب تقدير اجرته له كسائر الشركاء بخلاف
ما اذا كان موسوما بعمل الحايط فانه من تتمة ما يجب على المالك وحصته معينة انتهى **واقول** الظاهر ان في المسئلة اقوالا ثلثة احدها الجواز
مطلقا وهو مذهب الامامية ونص عليه الشافعي على ما في التذكرة والثاني عدم الجواز مطلقا وهو احد الروايتين عن احمد وقال به بعض الشافعية لانه
بمنزلة ما لو شرط ان يعمل معه المالك فانه لا يجوز فكذا عبده لان يد العبد كيد سيده وعمله كعمله ولهذا لو وكل المرتهن عبد الراهن في قبض الرهن
من سيده لم يجز لان يده كيد سيده وفيه ان الفرق ظاهر لان عمل العبد يجوز ان يكون تابعا لعمل العامل ولا يجوز ان يكون عمل رب المال تابعا

لعمل العامل ولا يجوز ان يكون عمل رب المال تابعا لعمله على ان ذلك ما يمنع الحكم في الاصل فانا قد بينا جواز ان يشترط على المالك اكثر العمل كذا في التذكرة
والثالث ما نسبه المصنف ههنا الى مالك من القول بعدم الجواز مقيد لو يتوجه عليه ما يتوجه على القايل بعدم الجواز مطلقا مع زيادة عدم الفرق
واما ما ذكره الناصب في بيان الفرق فهو لا يصلح الا عن لا يفرق بين العدم والفرق لدلالة على انه لم يعتبر في الشركة عدم علمه بعمل الحايط
وفيما فيه فتامل **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه يجوز المزارعة بالنصف والثلث وغيرهما وقال ابو حنيفة ومالك
لا يجوز وقد خالفا العقل الدال على اصالة الجواز والنقل وهو ان النبي صلى الله عليه وآله عامل اهل خيبر بشرط ما يخرج من ثمر او زرع وروى ابن عباس
ان النبي صلى الله عليه وآله دفع خيبر ارضها ونخلها الى اهلها مقاسمة على النصف انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المخابرة وهي المعاملة
على الارض ببعض ما يخرج منها والبذر من العامل والمزارعة وهي المعاملة عليها ببعض ما يخرج منها والبذر من المالك كلتاهما باطلتان و
الدليل على بطلانهما ان المساقاة ثبت على خلاف الاصل لجهالة العمل والاجرة فيجب الاكتفاء على محل ورود النص فلا يجوز المزارعة والمخابرة لانه
لم يثبت منهما شيء وذهب النووي ومن تابعه من الشاميين الى جوازهما للضرورة الداعية اليهما وقد وردت احاديث يدل على النهي عنهما واحاديث
يدل على الجواز فرجح المتقدمون المنع والمتاخرون الجواز والفتوى اليوم الجواز لوقوع الضرورة ولعل مالكا وابا حنيفة رجحوا الاحاديث الدالة
على المنع انتهى **واقول** قول الناصب كلتاهما باطلتان وقوله والدليل على بطلانهما وقوله لم يثبت منهما شيء يدل على عدم مشروعية شيء من
المخابرة والمزارعة وقوله ثبت على خلاف الاصل وقوله فيجب الاكتفاء على محل ورود النص يدل على اقتضاء النص لثبوتهما في الجملة وهذا تناقض
صريح لا يخفى ثم لو سلم صحة الاحاديث الدالة على نهي رسول الله صلى الله عليه وآله عن ذلك الكراء فعله صلى الله عليه وآله في خيبر هو الناسخ لمضمونها ومما يدل على ذلك ان دوامها
رواها ابن حزم في كتاب المحلى منها ما رواه من طريق مسلم عن ابن عمر قال لما ظهر رسول الله صلى الله عليه وآله على خيبر اراد اخراج اليهود وكانت الارض حين ظهر
عليها لله ولرسوله وللمسلمين فسألوه صلى الله عليه وآله ان يقرهم بها على ان يكفوا عملها ولهم نصف الثمر فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وآله نقركم بها على ما شئنا فقروا
بها حتى اجلاهم عمر قال ابن حزم ففي هذا ان آخر فعل رسول الله صلى الله عليه وآله الى ان مات كان اعطاء الارض بنصف ما يخرج منها من الزرع ومن الثمر
من الشجر وعلى هذا مضى ابو بكر وعمر وجميع الصحابة معهما فوجب استثناء اعطاء الارض ببعض ما يخرج منها ومن جملة ما صح النهي عنه من ان يكرى الارض
او يؤخذ لها اجر او حظ وكان هذا العمل المتاخر ناسخا للنهي المتقدم عن اعطاء الارض ببعض ما يخرج منها لان النهي عن ذلك قد صح بتقلنا
لبين نسخا الكل استثناء من جملة النهي ولولا انه قد صح ان رسول الله صلى الله عليه وآله مات على هذا العمل لما قطعنا بالنسخ لكن ثبت انه آخر عمله صح انه نسخ صحيح
متيقن لا شك فيه وبقي النهي عن الاجارة جملة بحسبه لم يات شيء بنسخه ولا تخصيصه فان قيل انما صح عن النبي صلى الله عليه وآله النهي عن ان يؤخذ للارض اجر
او حظ وعن ان يكرى بثلث او ربع وصح انه اعطاها بالنصف فمنعوا من اعطائها باقل او اكثر قلنا لا يجوز هذا لانه اذا اباح صلى الله عليه وآله اعطاءها بالنصف
لهم والنصف للمسلمين ولهم فبضرورة الحس والمشاهدة يدري كل احد ان الثلث والربع وما دون ذلك من الاجزاء مما دون النصف داخل في
النصف فقد اعطاها صلى الله عليه وآله بالربع وزيادة وبالثلث وزيادة فصح ان كل ذلك مباح بلا شك انتهى كلامه وهو صريح فيما ذكرنا وتفصيل الكلام و
تحقيق المرام ما ذكره المصنف قدس سره في التذكرة حيث قال المزارعة بالمعنى الذي قلناه وهي المعاملة على الارض بحصة مما يخرج منها بغير
لفظ الاجارة جايزة عند علمائنا اجمع وبه قال علي عليه السلام وسعد وابن مسعود وعمر بن عبد العزيز والقاسم وعروة وعمار بن ياسر وآل علي عليه السلام وآل ابي بكر
وابن سيرين وسعيد بن المسيب وطاوس وعبد الرحمن بن الاسود وموسى بن طلحة والزهري وعبد الرحمن بن ابي ليلى وابنه وابو يوسف ومحمد وهو مروي
عن معاذ والحسن وعبد الرحمن بن يزيد قال البخاري قال ابو جعفر الباقر عليه السلام ما بالمدينة من اهل بيت الا ويزرعون على الثلث والربع وزارع علي عليه السلام
قال البخاري وعامل عمر الناس على ان من جاء عمر بالبذر من عنده فله الشطر وان جاؤا بالبذر فلهم كذا لما رواه العامة عن ابن عمر ان رسول الله
عامل اهل خيبر على الشطر مما يخرج من زرع او ثمر وروى ذلك ابن عباس وجابر بن عبد الله قال ابو جعفر عليه السلام عامل رسول الله صلى الله عليه وآله اهل خيبر بالشطر
ثم ابو بكر ثم عمر وعثمان وعلي عليه السلام ثم اهلوهم الى اليوم يعطون الثلث والربع وهذا امر مشهور صحيح عمل به رسول الله صلى الله عليه وآله حتى مات وخلفاؤه حتى ماتوا
واهلوهم ولم يبق بالمدينة اهل بيت الا عمل به وعمل به ازواج رسول الله صلى الله عليه وآله من بعده ومن طريق الخاصة ما رواه محمد الحلبي وعبيد الله الحلبي
جميعا عن الصادق عليه السلام في الصحيح ان اباه حدثه ان رسول الله صلى الله عليه وآله اعطى خيبر بالنصف ارضها ونخلها فلما ادركت الثمرة بعث عبد الله بن رواحة فقوم
عليهم قيمة فقال لهم اما ان تاخذوه وتعطون نصف الثمرة واما ان اعطيكم نصف الثمرة واخذه فقال بهذا قامت السموات والارض وفي الصحيح
عن يعقوب بن شعيب قال سالت الصادق عليه السلام عن المزارعة فقال النفقة منك والارض لصاحبها فما اخرج الله من شيء قسم على الشطر وكذلك اعطى
رسول الله صلى الله عليه وآله خيبر اتوه فاعطاهم اياها على ان يعمروها على ان لهم نصف ما اخرجت فلما بلغ الثمر امر عبد الله بن رواحة فخرص عليهم النخل فلما فرغ
منه خيرهم فقال قد خرصنا هذا النخل بكذا صاعا فان شئتم فخذوه وردوا علينا نصف ذلك وان شئتم اخذناه واعطيناكم نصف ذلك
فقالت اليهود بهذا قامت السموات والارض وفي الصحيح عن محمد الحلبي وعبيد الله الحلبي عن الصادق عليه السلام قال لا باس بالمزارعة بالثلث والربع
والخمس وعن اسمعيل بن الفضل عن الصادق عليه السلام قال لا باس ان تستاجر الارض بدراهم وتزارع الناس على الثلث والربع واقل واكثر اذا كنت لا تاخذ الرجل
الا بما اخرجت ارضك والاخبار في ذلك اكثر من ان يحصى ولان هذا اصل تميز بالعمل فجاز العقد عليه ببعض ما يخرج منه كالمضاربة والمساقاة

وإذا كانت الأرض بين النخيل قال الشافعي العقد فاسد وكرهه عكرمة ومجاهد والنخعي وأبو حنيفة وروي عن ابن عباس الأمران وجوزها الشافعي
في الأرض بين النخل إذا كان بياض الأرض أقل وإن كان أكثر فعلى وجهين ومنع المزارعة في الأرض البيضاء لما روى رافع بن خديج قال
كنا نخابر على عهد رسول الله ص فذكر أن بعض عمومته أتاه فقال نهى رسول الله ص عن أمر كان لنا نافعا وطواعية رسول الله ص أنفع قلنا
قلنا ما ذاك قال قال رسول الله ص من كانت له أرض فليزرعها ولا يكريها بثلث ولا ربع ولا بطعام مسمى وعن ابن عمر قال كنا لا نرى بالمزارعة بأسا حتى سمعت
رافع بن خديج يقول نهى رسول الله ص عنها وقال جابر نهى رسول الله ص عن المخابرة وعن جابر قال كنا نزرع بالثلث والربع والنصف فقال النبي ص من كانت
له أرض فليزرعها أو ليمنحها فإن لم يفعل فليمسك أرضه وعن زيد بن ثابت قال نهى رسول الله ص عن المخابرة قال أن تأخذ الأرض بنصف أو ثلث أو ربع
ولا دلالة في حديث رافع لما رواه عروة بن الزبير عن زيد بن ثابت أنه قال يغفر الله لرافع أنا والله أعلم بالحديث منه إنما أتاه رجلان من الأنصار وقد
اقتتلا فقال رسول الله ص إن كان هذا شأنكم فلا تكروا المزارع وهذا خرج على وجه المشورة والإرشاد دون الإيجاب لأن حديث رافع تضمن النهي
عن كراء الأرض بثلث وربع ونحن نسلم ذلك فإنه لا يجوز إجارة الأرض بما يخرج منها أو بعضه والنزاع إنما هو في المزارعة وهي غير منهي عنها في الحديث
والحديث الذي ذكر فيه لفظ المزارعة محمول على الإجارة لأن القصة واحدة رويت بألفاظ مختلفة فيجب تفسير أحد اللفظين بما يوافق الآخر لئلا
تتنافى الأخبار ولأن أحاديث رافع مضطربة جدا مختلفة اختلافا شديدا يوجب ترك العمل بها لو انفردت فكيف يقدم على مثل أحاديثنا
قال أحمد بن حنبل أحاديث رافع ألوان وقال أيضا حديث رافع ضروب وقال ابن المنذر جاءت الأخبار عن رافع بعلل تدل على أن النهي كان لذلك قال زيد بن
ثابت أنا أعلم بذلك منه وإنما سمع النبي ص رجلين قد اقتتلا فقال إن كان هذا شأنكم فلا تكروا المزارع وروى البخاري عن عمرو بن دينار قال قلت
لطاووس لو تركت المخابرة فإنهم زعموا أن النبي ص نهى عنها فقال إن أعلمهم يعني ابن عباس أخبرني أن رسول الله ص لم ينه عنه ولكن قال لأن يمنح أحدكم
أرضه خير من أن يأخذ عليها خراجا معلوما ولأن أحاديث رافع منها ما يخالف الإجماع وهو النهي عن كراء المزرعة على الإطلاق ومنها اضطرابه في المسند
عنه فتارة يحدث عن بعض عمومته وتارة عن سماعه وتارة عن ظهير بن رافع ومع هذا الاضطراب يجب طرحها واستعمال الأخبار الواردة في شأن
خيبر فإنها تجري مجرى المتواترة التي لا اختلاف فيها وقد عمل بها الصحابة وغيرهم فلا معنى لتركها اعتمادا على الأخبار الواهية ولو سلم سلامته عن
الطاعن وعدم قبوله للتأويل وتعذر الجمع فلا بد وأن يكون أحد الخبرين ناسخا للآخر ويستحيل القول بنسخ حديث خيبر لكونه معمولا به من جهة
رسول الله ص ثم من بعده إلى عصر التابعين فأي وقت ثبت نسخه وحديث جابر في النهي عن المخابرة محمول على ما حمل عليه خبر رافع فإن تأول الشافعية
بعود النهي إلى الأرض البيضاء والتجويز في قضية خيبر إلى الأرض المتخللة بين النخل كان بعيدا لقلة الدلالة عليه بخلاف ما تأولناه فإنه الدليل ولأن ما
ذكرناه أولى بعمل الصحابة والتابعين وأهل البيت ع بدون ما تأولوه ولأن ما ذكرناه مجمع عليه لأن الباقر ع روى ذلك عن أهل بيت كل بيت بالمدينة
وعن الصحابة وعلمائهم وفقهاء الصحابة واستمر ذلك إلى الآن ومثله لا يجوز خفاؤه ولم ينكره أحد من الصحابة فكان إجماعا والذي خالفه فقد بينا
فساده والقياس يقتضيه فإن العين تنمى بالعمل فجازت المعاملة عليها ببعض نمائها كالأثمان في المضاربة والنخل في المساقاة ونقول أرض فجازت
المزارعة عليها كالأرض بين النخل ولأن الحاجة داعية إلى المزارعة لأن أصحاب الأراضي لا يقدرون على زرعها والعمل عليها والأكرة يحتاجون إلى
الزرع أكثر منها إلى غيره لكون الأرض لا ينتفع منها إلا بالعمل عليها بخلاف المال مع أن حديثهم تضمن الخطاء لأن فيه أن رسول الله ص نهانا عن أمر كان
لنا نافعا والنبي ص لا ينهى عن المنافع وإنما ينهى عن المضار والمفاسد فدل ذلك على غلط الراوي انتهى هكذا ينبغي فقه المسألة وذلك فضل الله يؤتيه
من يشاء والله ذو الفضل العظيم **قال** المصنف رفع الله درجته ذهبت الإمامية إلى أنه يصح إجارة الأرض بالطعام وقال مالك لا يجوز
وقد خالف العقل الدال على أصالة الجواز وقوله تعالى أوفوا بالعقود **وقال** الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي أنه لو استأجر بالحنطة
أو الشعير وفيه صفة وضبط كما في السلم صح وإلا فيبطل وإن صح ما رواه عن مالك فهو محمول على عدم الانضباط بالكيل أو الوصف انتهى **وأقول** إن
أراد أنه محمول على أنه لا يمكن الضبط مطلقا فهو مع أنه تمرد على ما نقله قبيل ذلك في تقرير مذهب إمامه الشافعي وإن أراد أنه محمول على أن
مالكا يفتي بعدم الجواز في صورة عدم الوصف والضبط لا مطلقا فنقول إنه لا يجوز للفقيه إطلاق عدم الجواز فيما يكون غالب أفراده جائزا عنده فلا يصح
حمل كلامه على ذلك كما لا يخفى **قال** المصنف رفع الله درجته ذهبت الإمامية إلى أنه يجوز أن يؤجر أرضه لزرع الطعام كالحنطة وقال الفقهاء
الأربعة إذا عين الطعام بطل وقد خالفوا العقل الدال على أصالة الجواز وقوله تعالى أوفوا بالعقود انتهى **وقال** الناصب خفضه الله قال
الشافعي إنه لو استأجر لزراعة جنس أو نوع معين جاز أن يزرع ما ضرره مثله ودونه لا فوقه فلو استأجر لزراعة البر لم يزرع السمسم وبالعكس
جاز وهذا تصريح بأنه يجوز الاستيجار لزراعة الجنس المعين كالحنطة فقد ظهر أنه افترى على المذاهب انتهى **وأقول** قد جرت عادة الشافعية
والحنفيين والمالكيين على أنهم إذا عجزوا عن نصرة فتوى إمامهم أنكروا وهم معذورون في ذلك مع أن للشافعي وأضرابه كثيرا من الأقوال التي لا يعرفها إلا الخلص
من أصحابهم فكيف بالناصب الجاهل الذي كان نظره في هذه المسائل مقصورا على كتاب الأنوار الذي هو من المختصرات المقتصرة لما وقع عليه الفتوى
بين متأخري الشافعية وقد نبه على ذلك ابن حزم أيضا في باب البيع من كتاب المحلى حيث قال إن قول الشافعي بجواز بيع [illegible] قول له غريب لا يعرفها
من أصحابه إلا من تبحر في الحديث والآثار انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته **الفصل العاشر في المساقاة وتوابعها** وفيه مسائل **الأولى**

دهم

ذهبت الامامية الى ان القبض لا بد من اذن الواهب ويكون فاسدا وقال ابو حنيفة ان قبضه في المجلس صح وقد خالف العقل الدال على التسوية انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان القبض المعتبر يكون باذن الواهب فلو قبض بلا اذنه لم يملكه ودخل في ضمانه ولو اذن له في القبض ورجع قبله لم يصح القبض ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان القبض في المجلس بحضوره يقوم مقام الاذن لسكوته الدال على اذنه ورضاه انتهى واقول تحقيق كلام المصنف قدس سره وابطال ما تكلفه الناصب لاصلاح كلام ابي حنيفة يتوقف على تقديم ما ذكره المص في التذكرة حيث قال الواهب بعد العقد بالخيار ان شاء قبض وان شاء منع فان قبض المتهب بغير اذن الواهب لم يصح القبض ولم تتم الهبة لان التسليم غير مستحق عليه فلا يصح الا باذنه كالواجد المشتري المبيع من يد البائع قبل تسليم الثمن بخلاف ما اذا قبضه المشتري بعد تسليم الثمن لانه مستحق للقبض فلا يعتبر فيه اذن المستحق عليه وهاهنا فانه غير مستحق فلا يصح بدون اذنه فان قبضه بدون اذنه دخل في ضمانه فان اذن له في القبض وقبضها تمت الهبة وان رجع عن الاذن قبل ان يقبض المتهب بطل الاذن وان رجع بعد القبض لم يبطل القبض لتمام الهبة قبل رجوعه به قال الشافعي وقال ابو حنيفة اذا قبضه في المجلس بغير اذن الواهب صح القبض واذا قام من المجلس لم يجز قبضه الا باذن الواهب لان الايجاب يتضمن الاذن في القبول والقبض جميعا فاذا قبض صح كما اذا قبل وانما اختص بالمجلس لان الايجاب يتضمنه وما تضمنه الايجاب اختص بالمجلس كالقبول وليس بجيد لان الواهب لم ياذن له بعد العقد في القبض فلا يصح قبضه كما لو كان بعد المجلس ولا نسلم ان القبض والقبول تضمنها الايجاب وانما القبول تثبته الشرع لان الموجب للقبض لم يوجد لفظه ولو وجد لفظه لم يبطل بالقيام من المجلس كما لو اذن له بعد العقد على ان الايجاب جواب بمقتضاه بخلاف القبض انتهى اذا تقدم هذا فنقول ان اراد بالقبض في حضوره كون الواهب ناظرا شاهدا لقبضه فهو خلاف فرض المسئلة وان اراد كونه في مجلس حضور الواهب وان كان الواهب عند قبضه كالرائي او بناحية من المجلس غير ناظر الى قبضه فلا نسلم ان هذا يقوم مقام الاذن فظهر ان عدول الناصب عما ذكره المص في التذكرة موافقا لما في الهداية والوقاية من اصل دليل ابي حنيفة فرار من المطر الى الميزاب قال المص رفع الله درجته

ب ذهبت الامامية الى صحة هبة المشاع وقال ابو حنيفة لا يجوز فيما ينقسم وقد خالف العقل الدال على الجواز والتسوية وقول النبي للوزان زن وارجح والرجحان هبة مشاع انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان كل ما يجوز بيعه يجوز هبته ولا شك انه يجوز بيع المشاع فتكون هبة المشاع جائزة ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان قبض المشاع لا يمكن الا بقبض الجميع ولا يعتبر في حصة الغير فلا يصح هبته واما قوله ان الرجحان هبة مشاع فيقول ابو حنيفة وذلك للاحتياط وليس هو هبة انتهى واقول ما ذكره من ان قبض الجميع لا يمكن في حصة الغير تم لانه لا يمنع في بيع المشاع اتفاقا فكذا في الهبة وبالجملة الهبة تمليك اخر كالبيع بما يفترقان في العوض وعدمه فيجري فيها ما يجري في البيع على ان الناصب لم يتعرض لما اشار اليه المص بقوله والتسوية من ان ما حكم به ابو حنيفة فرق بين المتساويين لان العقل لا يجد الفرق بين ما ينقسم وما لا ينقسم في الجواز وعدمه وكذا في امتناع قبض المجموع في احدهما دون الاخر وبهذا علم ان ما استدل به الناصب على عدم امكان قبض المشاع فيما ينقسم جار فيما لا ينقسم مع تخلف الحكم عنه عنده فيكون باطلا من هذا الوجه ايضا فافهم واما ما ذكره من ان حكم النبي بالرجحان المستلزم لهبة المشاع قد وقع للاحتياط فمردود بان الاحتياط موجود في جانب المساواة ايضا كما ان الرجحان احتياط لحال المشتري كذلك عدمه احتياط لحال البائع فينبغي ان يكون ذلك هبة من جانب البائع الظاهر من حاله غالبا الغنا بالنسبة الى المشتري الذي ظاهر حاله الافتقار فتامل قال المص رفع الله درجته ج ذهبت الامامية الى لزوم الوقف بالعقد والاقباض وقال ابو حنيفة لا يلزم الا بحكم الحاكم وقد خالف قوله حبس الاصل وسبل الثمرة واجماع الصحابة وعملهم عليه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الوقف لازم في الحال وان اضافه الى ما بعد الموت ولم يسلمه او قضى به قاض ولم يقض فيمتنع الرجوع والتصرفات القادحة في غرض الواقف ومذهب ابي حنيفة توقف لزومه على حكم الحاكم فالوقف عنده صحيح ولكن غير لازم الا بحكم الحاكم ولا مخالفة للحديث لان الحديث يدل على جواز الوقف ولا يدل على اللزوم انتهى واقول جعل لزوم الوقف موقوفا على حكم الحاكم تحكم لا دليل عليه والحديث قد ورد عند السؤال عن كيفية وقف المزرعة ونحوها فالظاهر عدم اهمال بيان ما يحتاج اليه مع لزومه لبيان ان الاصل في العقود اللزوم كما لا يخفى قال المص رفع الله درجته د ذهبت الامامية الى انه يصح الوقف على بني تميم وبني هاشم وقال الشافعي لا يجوز لعدم حصرهم وخالف الاجماع الدال على جواز الوقف على الفقراء والمساكين انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الموقوف عليه ان كان شخصا معينا او جماعة معينين فالشرط ان يمكن تمليكه ولو وقف على قبيلة لا تنحصر كالعلوية جاز الاقتصار على ثلثة منهم وعلى قبيلة تنحصر لزم تعميمهم بعد هذا النقل يعلم انه لم ينقل المذهب على ما هو عليه انتهى واقول قال النووي في الروضة بعد ذكر طريقة للعراقيين من الشافعية في ذلك فيجوز ان يخرج على هذا الاصل الخلاف في صحة الوقف على قبيلة كالعلوية وغيرهم ممن لا ينحصر في صحته قولان كالوصية لهم آه وما ذكره الناصب بقوله ولو وقف على قبيلة لا ينحصر جاز الاقتصار على ثلثة منهم قد ذكره النووي بعد ذلك بعدة ورقات مشعرا فيه بالخلاف ايضا حيث قال فصل في مسائل منثورة يتعلق بالباب اجلها لو وقف على الطالبيين وجوزناه كفى الصرف الى ثلثة آه فعلم ان الناصب غمض العين عن العبارة الاولى ونقل العبارة الثانية حادفا عنه قول النووي وجوزناه لئلا يفهم منه وقوع الخلاف في القول به وبهذا ظهر ان الناصب لم ينقل مذهب امامه على ما هو عليه لعجزه عن اصلاحه بما يوجب الاقناع فضلا عن اتيانه فيه بالبرهان والله المستعان وقد صرح المص في التذكرة ايضا بان ذلك احد قولي الشافعي حيث قال لو وقف على قبيلة عظيمة كثيرة الانتشار كقريش وبني تميم وبني وايل ونحوهم صح عندنا علمائنا وهو احد قولي الشافعي لان اصالة الصحة

[illegible]

ولانها جهة قربة فجهة صحة تمليك فجاز الوقف كالمحصورين لان من صح الوقف عليه اذا كان عدده محصورا صح وان لم يكن محصورا كالفقراء والمساكين ولانه يجوز الوقف على الفقراء والمساكين اجماعا مع عدم انحصارهم فجاز هنا والقول الثاني للشافعي انه لا يصح الوقف على من لا يمكن استيعابهم وحصرهم كما لو قال وقفت على قوم والفرق التعيين في صورة النزاع بخلاف القوم فانهم مع عدم انحصارهم غير معينين لانه يطلق على جماعة غير معينة فبطل ولو وقف على المسلمين كلهم او على اهل اقليم كالعراق او على اهل مدينة كبغداد صح في الخلاف وله ولو وقف على كافة بني ادم او على كافة البشر صح على ما اخترناه انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته **هـ** ذهبت الامامية الى انه اذا بنى مسجدا او مقبرة واذن للناس في الصلوة او الدفن ولم يقل انه وقف لم يزل ملكه عنه وقال ابو حنيفة اذا صلوا او دفنوا زال الملك وقد خالف العقل الدال على اصالة بقاء الملك وقول النبي لا يحل مال امرء مسلم الا عن طيب نفسه انتهى

وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا بد في الوقف من الصيغة ولو بنى بناء على هيئة المسجد واذن فيه لم يصر مسجدا الا ان يكون في نواه ونواه ولو اذن في الدفن في ملكه ودفن لم يصر مقبرة وجرى ابو حنيفة على طريقته في عدم توقف العقود على الصيغة فجعل الفعل قائما مقام الصيغة الدالة على رضاه **واقول** هذا الجواب مني في الظلام وتوجيه لكلام ابي حنيفة بما هو اجدر بالطعن والملام وبالجملة لم يجعل ابو حنيفة القول بعدم توقف العقود على الصيغة طريقة للقطع بانه يشترط في النكاح العقد بالايجاب والقبول وكذا في غيره ولو سلم فذلك طريق غير مستقيم لا يؤيده النقل الصحيح ولا العقل السليم

قال المصنف رفع الله درجته **الفصل الحادي عشر في المواريث وتوابعها** وفيه مسائل **الاولى** ذهبت الامامية الى توريث خمسة عشر اولاد البنات واولاد الاخوات واولاد الاخوة من الام وبنات الاخوة من الاب والعمة واولادها والخال واولاده والخالة واولادها والعم اخو الاب للام واولاده وبنات العم واولادهن والجدة ام الاب ام الام على الترتيب المذكور في تصانيفهم ولا يرث مع واحد منهم مولى نعمة ويحجب بعضهم بعضا على ترتيب ذكروه في كتبهم وعليه جماعة من الصحابة والتابعين وقال ابو حنيفة ان ذوي الارحام يرثون الا انه يقدم المولى ومن ياخذ بالرد عليهم فلو مات وترك بنتا وعمة فالمال للبنت نصفه بالفرض والاخر بالرد كما نقول نحن الا انهم يقدمون المولى على ذوي الارحام ويوافقونا في ان من ياخذ بالرد اولى من اولي الارحام ويقولون اذا لم يكن هناك مولى ولا من يرث بالفرض ولا بالرد كان لذوي الارحام فخالفونا في توريث المولى معهم والباقي وقال الشافعي انهم لا يرثون ولا يحجبون وان كان للميت قرابة فالمال له وان كان مولى كان له وان لم يكن مولى ولا قرابة فميراثه لبيت المال وقد خالفا في ذلك قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم وولد البنت ولد بالاجماع على ان عيسى ولد ادم وقال رسول الله ع ابناي هذان سيدا شباب اهل الجنة وقال لا تزرموا على ابني هذا بوله لا تقطعوا عليه وقد كان الحسن ع بال في حجره فارادوا اخذه فقال ذلك وقال ع ان ابني هذا سيد يصلح الله به بين فئتين من المسلمين عنى به الحسن ع وقال الله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض وقال الله تعالى للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والاقربون ولم يفرق بين الرجال والنساء وقال ع الخال وارث من لا وارث له وروى ابو هريرة ان النبي ع ورث الخال والاخبار في ذلك كثيرة انتهى

وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان اسباب التوريث القرابة والنكاح والولاء والاسلام فيرث القريب والزوج من الزوجة وبالعكس والمعتق من العتيق ولا ينعكس والمراد بالاسلام حيث مات ولم يخلف وارثا بالاسباب الثلثة الخاصة او فضل شيء من ذوي الفروض وانتظم بيت المال الامام عادل يصرف الحقوق الى المستحقين فان لم ينتظم فالصحيح المرجح المفتى به انه يرد الفاضل منهم عليهم ويورث ذو الارحام ان فقدوا فالخلاف بين مذهب الامامية ومذهب الشافعي ان التوريث بالولاء مقدم على التوريث بالرحم وعند الامامية بالعكس ودليل الشافعي ان النبي ع جعل الولاء لمن عتق وليس فائدة الولاء الا التوريث فالمولى هو الوارث بخلاف اولي الارحام فانهم ليسوا ورثة بدليل ما روي في الصحاح عن بريدة انه قال مات رجل من خزاعة فاتي النبي ع بميراثه فقال التمسوا له وارثا او ذو رحم فلم يجدوا فقال اعطوه الكبر من خزاعة وهذا يدل بصريحه على ان ذا الرحم ليس بوارث واية الخلاف بين المذهبين ان بيت المال اذا كان منتظما فهو مقدم على توريث ذوي الارحام والرد على ذوي الفروض وذهب الشافعي الى هذا ودليله ما في الصحاح عن رسول الله ع انه قال انا مولى من لا مولى له ارث ماله واعقل له الحديث وهذا يدل على تقدم جهة الاسلام واما ما استدل به على مذهبه من قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم وولد البنت ولد فالجواب انه ولد في التيمن والاشفاق اليه لا ولد في الميراث ولو كان ولدا مثل ولد الصلب لما كان يحجب ولد الصلب على تقدير توريثه بزعمه والحجب ثابت بينهما بالاجماع فعلم انه ليس ولدا في الميراث ولا شك ان عيسى ولد ادم لانه تولد ممن تولد منه ولكن لا كل ولد يدخل في ولد الميراث كما ذكرنا وكذا الحسن والحسين هما ولدا رسول الله ص لانهما تولدا من فاطمة وفاطمة رض تولدت من رسول الله ع ولكن لا مدخل لهم في الارث لما ذكرنا من ثبوت الحجب بالاجماع ثم ان الشافعي قايل بتوريث ذوي الارحام عند عدم انتظام بيت المال ويرد على الامامية ان توريث ذوي الارحام لو كان لوا انهم فلم يقدمون الرد على ذوي الفروض على توريث ذوي الارحام عند فقدان الوارث بالكلية وجهة الاسلام من اسباب التوريث كما ذكرنا من قول النبي فهي مقدمة على جهة الرحم انتهى **واقول** ينبغي ان يعلم ان القران اشتمل على ايات من احكام الفرايض كقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم والاية التي تليها واية الكلالة ولم تشتمل الايات على جميع الفرايض ولكن وردت السنة المطهرة باصول اخر ووقع الاختلاف بين الصحابة في حكم ما لم يجدوه منصوصا وكثر اختلافهم في ذلك من حيث ان مسايل الفرايض غير مبنية على اصول معقولة ولاهل البيت عليهم السلام في الفرايض اصول خاصة واكبر اصولهم واهمها ما سياتي من مسئلة العول والتعصيب فبسببهما باينوا الفرق المشهورة الان وان كان لهم فيهما موافق من غيرهم كما ستعرفه

واهل

واهل البيت عليهم السلام ادرى بما في بيت النبي ص اذا تمهد هذا فلنشرع في بيان معنى الارحام في الاية لما فيه من التردد والخلاف فنقول الرحم
لغة القرابة المطلقة وكذا عرفا وذكر الراغب في مفرداته ان استعارة من رحم الانثى لكونهم خارجين من رحم واحدة واصل الرحمة وذلك
لانهما يتراحمون به ويتعاطفون فنقول مسلكنا فيه من جهة ما ذكرناه من العرف واللغة فذهب علماء الامامية الى تسمية القرابة المطلقة رحما سواء
الذكر والانثى والوارث وغير الوارث والمحرم وغير المحرم لان الاسم يتناول الجميع على السواء ولم يعهد في الشرع معنى اخر وضع هذا اللفظ
ووجب صرفه الى المتعارف كما هو المعهود من عادة الشرع وبعض علماء الجمهور قصر ذلك على المحارم الذين يحرم التناكح بينهم وان كانوا من قبيل يقيد
احدهما ذكرا والاخر انثى فان حرم التناكح بينهم فهو الرحم ولكن التحريم بالجمع بين العمة محتجا بان تحريم الاختين انما كان لما يتضمن من قطيعة الرحم
وكذا تحريم الجمع بين العمة والخالة وابنة الاخ والاخت ويرده ما تقدم نعم يشترط ان لا يبعد الشخص جدا بحيث لا يعد في العرف من القرابة والا لكان
جميع الناس اقرباء لاشتراكهم في ادم ع اذا عرفت هذا فنقول بعد التسليم صحة الحديث الذي استدل به الشافعي يحتمل ان يكون عطفا ذا رحم
على وارثا من قبيل عطف العام على الخاص اشارة الى غاية المرتبة في الارث كما دل عليه قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض لانه
طبقات ومراتب مرتبة بمعنى ان الثانية لا ترث مع وجود واحد من الطبقة الاولى مستحق للميراث وكذا الثالثة لا ترث مع وجود واحد من الثانية
يستحق الميراث ومن البين ان ذوي الارحام عم ممن يرث في المرتبة الاولى وغيره وايضا يحتمل ان يكون قول الراوي وارثا او ذا رحم تشكيكا
منه في لفظ ما اتى به ولا يريد انه ع بين الامرين وح يحصل الجمع بين الدليلين ويبطل استدلال الشافعي كما لا يخفى واما ما استدل به الناصب على
ان ولد البنت ولد في الاشفاق لا في الميراث وانه لو كان ولدا مثل ولد الصلب لما كان يحجبه ولد الصلب فمردود بان انتفاء مثلية ولد البنت
لولد الصلب فيما ذكره لا يدل على نفي الولدية ولا نفي الميراث مط لجواز ان يكون عدم المماثلة في المرتبة معلوما من خارج بما يخصص قاعدة تشارك
الاولاد الا يرى ان ولد الولد ولد اتفاقا ولا يشارك الولد الصلبي ولو لم يكن ولد البنت ولدا حقيقيا ووارثا كما توهمه الناصب للزم تكذيب الله تعالى في
سورة الكوثر حيث قال ان شانئك هو الابتر فانه تعالى على ما روى الجمهور ايضا انما قال ذلك ردا على من شامت النبي ص عنده فانا ابنه عبد الله
عنه بانه ابتر لا عقب له من الاولاد وبقاء من كان ولدا في التحنن والاشفاق دون من كان ولدا حقيقيا لا يدفع الشماتة كما لا يخفى وما جملته هذه
الاية اية المباهلة اعني قوله تعالى فقل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم والاحاديث التي ذكرها المص صريحة في ان
ولد الابنة ابن على الحقيقة وقد تمسك ابو حنيفة على نفي ذلك بشعر احد من اجلاف العرب وهو قوله شعر بنونا بنو ابنائنا وبناتنا
بنوهن ابناء الرجال الاباعد مع ان الشعر المذكور يحتمل ان يكون محمولا على التوسع والمبالغة والاية محمولة على حقيقته ويمكن ايضا ان يكون
للشاعر خصومة مع اصهاره واولاد بنيه فانشد ذلك لشحي وعضه له منهم كما قال اخر شعر فان ابن اخت القوم مصغى اناؤه اذا لم يزاحم خاله باب جلد
ونظير هذا قول العجم خواهر زاده تا بد خرید و بستان با بد کشت ولما ما ذكره من الايراد على الامامية فهو مردود بما مر من ان في الارث طبقات
ومراتب مرتبة يحجب بعضها بعضا فليكن تقديم ذوي الفروض على ذوي الارحام من هذا القبيل والله الهادي الى سواء السبيل قال المصنف
رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الام يرد عليها وكذا البنت وقال الشافعي للبنت النصف والباقي لبيت المال وقد خالف قوله تعالى واولوا
الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله وقول النبي ص تحوز المرأة ثلث مواريث عتيقها ولقيطها وولدها وجعل ميراث ولد الملاعنة لامه فقط
ولد الملاعنة لامه ابوه وامه فجعلها كالابوين انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الام لها فرضان الثلث اذا لم يخلف
الميت له ولدا وولد ابن ولا اثنين من الاخوة والاخوات من الاب او الام او منهما او بعض من جهة وبعض من جهة اخرى والاثنين فصاعدا من
اولاد الام بالتسوية والثاني السدس ان كان للميت له ولد او ولد ابن او اثنان من الاخوة والاخوات فكيف يقول الشافعي لم يورث الام انتهى
واقول مراد المص قدس سره ان الامامية ذهبوا الى انه اذا انفردت الام مثلا اخذت المال بتمامه الثلث بالتسمية والباقي بالرد عليها وكذا
في البنت عند انفرادها فلها النصف تسمية والباقي ردا والشافعي لم يذهب الى ذلك بل جعل الباقي من الثلث في الصورتين لبيت المال و
حجر عليها كما ذكره المص الناصب فكيف يقول ان الشافعي لم يورث الام مغلطة ظاهر الفساد كما لا يخفى ثم نقول ان ظاهر كلام المص يدل على ان مخالفة
الشافعي مع الامامية في ميراث البنت فقط لا فيه وفي ميراث الام معا وح اثبات ان الشافعي يورث الام دون الاثبات انه يورث البنت لا يجدي
في دفع ايراد المص بل هو غلط اخر فتدبر قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان المسلم يرث الكافر خلافا للاربعة وقد خالفوا
في ذلك عموم قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم وقوله ص الاسلام يعلو ولا يعلى عليه وقوله ص الاسلام يزيد ولا ينقص انتهى وقال الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي انه لا يرث المسلم من الكافر وبالعكس ويرث الكافر من الكافر لكن لا يرث الذمي من الحربي وبالعكس ودليله على عدم توارث
اهل الملتين ما ثبت في الصحاح عن رسول الله ص انه قال لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم وايضا روي في الصحاح انه قال عليه السلام لا يتوارث
اهل ملتين شتى وايضا الاجماع على ان عليا وجعفرا عليهما السلام لم يرثوا ابا طالب وورثه عقيل فباع الدور فقال رسول الله ص وهل ترك
لنا عقيل من دور وما ذكر من قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم فهذا خطاب للمؤمنين فولد الكافر ليس منا حتى يدخل في قوله يوصيكم انتهى
واقول احاديث صحاحهم سقام كما مر بيانه مرارا مع ان قوله لا يرث المسلم الكافر في الحديث الاول من اضافات الناصب وانما المروي عنه لا يرث

الكافر المسلم من غير بيان ارث المسلم عن الكافر وعدمه واجيب عن الحديث الثاني بانه محمول على نفي التوارث من الجانبين لان التفاعل يقتضي
ذلك وهو لا ينفي ثبوته من احد الطرفين وروى الاصحاب عن النبي ص انه قال نرثهم ولا يرثونا ان الاسلام لم يزده الا عزا في حقه والاجماع الذي
ذكره انما هو اجماع النواصب لا اهل البيت الذين هم ابصر بما فيه مخالفون لذلك فقد صرحوا بان عقيلا انما باع تلك الدور ولعله مبالاته بغصب
مال الغير سيما اقاربه واخوانه ولهذا قال علي ع في بعض كلماته انه جلف جاف كما مر في مسئلة الامامة ويؤيد عدوله عن علي ع الى معوية ويدل على
ما ذكرناه ايضا ما يشعر به نقل الناصب من معيرة رسول الله ص ايضا لظهور انه لم يكن لحق الارث في بيت رسول الله ص سيما في حال حيوته ص
واما ما ذكره من ان قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم خطاب للمؤمنين وولد الكافر ليس ممن حق يدخل في الخطاب مردود بما مر من ان الكافر مخاطب
بالفروع فيكون داخلا في الخطاب المذكور واما الولد فالغرض انه مسلم فهو داخل اتفاقا ومعدود منا قطعا فكيف يقول ان ولد الكافر ليس
ممن حق يدخل في الخطاب فهل هذا الكلام الواهي الا صادرا عن البهت والاضطراب كما ان سكوته عن التعرض لاستدلال المص بحديث علو الاسلام
وما في معناه صادر عن العجز والخفض في الجواب نعم الاسلام يعلو ولا يعلى عليه كما قال الصادق ع **قال** المص رفع الله درجته ذهبت الامامية
الى انه لا ميراث بالتعصيب بل انما يرثون بالفرض المسمى او القرابة او السبب من الزوجية والولاء وقال الجمهور يرث بالتعصيب وقد خالفوا قوله تعالى
للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والاقربون مما قل منه او كثر نصيبا مفروضا فذكر سبحانه
ان للنساء نصيبا مما ترك الوالدان والاقربون كما للرجال وقال جابر عن زيد بن ثابت من قضاء الجاهلية ان يورث الرجال دون النساء
وقال الله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض وانما اراد الاقرب فالاقرب اجماعا والبنت اقرب من ابن العم والعم ثم يلزمهم ان يكون ولد الصلب
اضعف سببا من ابن ابن ابن العم كما لو ترك ابنا وثمانية وعشرين بنتا فللابن سهمين من ثلثين ولكل بنت سهم ولو ترك عوض الولد ابن ابن
ابن عم لكان لابن ابن ابن العم عشرة من ثلثين والباقي للبنات انتهى **وقال** الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي ان ما فضل من ذوي
الفروض للعصبات ولو لم يكن التعصيب من اسباب الارث لم يظهر فايدة في تعيين الفروض لان الفاضل عن الفرض لازم فان قلت بالرد فلم لا يعين
اولا ما يستغرقه ذوو الفروض والاجماع واقع على توريث ابناء الاعمام وهم ليسوا من ذوي الفروض واما ما ذكر من الدليل على بطلان التعصيب من
قوله تعالى للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون وقضاء الجاهلية يقتضي عدم توريث النساء والشريعة جعل للنساء نصيبا من الفرض فليس
من قضاء الجاهلية وما ذكر من ان البنت اقرب من ابن العم فالبنت لها فرض معلوم تاخذه بنص الكتاب والباقي للعصبة لانهم عصبة الميت وجماعته
فلهم قرابته ثم ان البنت لو حاز الميراث مع وجود ابناء الاعمام لزم ابطال حقوق عصبة الميت وقبيلته فان البنت تذهب بالمال الى بيت الاجانب
فيلزم الاجحاف لقبيلة الميت وابطال حقوق اهلها وذويه وما ذكر من لزوم كون ولد الصلب اضعف سببا من ابن ابن ابن العم فغير لازم لان
السبب قوي ولكن كثرة البنات قللت نصيبه وذلك لقوته الا ترى انه لو ترك ابنا من الصلب او ابن فضلا عن ابن ابن ابن عم فالولد الصلبي يحوز
كل المال ولا يذهب ابن ابن ابن عم بفلس ومن هيهنا يظهر قوة السبب ومسائل الفرائض لا يعرف بمقاييس العقل انتهى **واقول** فيه نظر من وجوه
اما اولا فلان ما ذكره من انه لو لم يكن التعصيب من اسباب الارث لم يظهر فايدة في تعيين الفروض الخ مردود بان الفايدة ظاهرة عند اجتماع
ذوي الفروض ولا يلزم وجودها في جميع الصور فعدم ظهورها عند انفراد البنت مثلا لا يقدح في افادتها مطلقا واما ما ذكره بقوله فان
قلت بالرد فلم لا يعين اولا ما يستغرقه ذوو الفروض فهو في الحقيقة اعتراض على الله تعالى ورسوله ص فان هذا الرد واقع في غير صورة التعصيب
ايضا اتفاقا واما ثانيا فلان مجموع ما ذكره المص قدس سره من قوله وقد خالفوا قوله تعالى للرجال نصيب الاية مع ما ورد في شان نزولها من حديث
جابر ليس الا دليلا واحدا لا دليلان كما توهمه الناصب فتكلم على كل منهما على حدة بما شاء وحاصل الاستدلال ان الظاهر من الاية المذكورة هو العموم
للرجال والنساء مع التساوي في الدرجة لان الرد على اهل الجاهلية كما دل عليه خبر جابر لا يتم بذلك والقايل بالتعصيب لا يورث الاخت مع الاخ
ولا العمة مع العم مع كونهما في درجة واحدة فافهم واما ثالثا فلان ما ذكره من ان البنت لها فرض معلوم الخ لا يدفع ما الزم القوم من مخالفة الاولوية
المستفادة من اية اولى الارحام للبنت بالنسبة الى ابن العم من العصبة كما لا يخفى واما رابعا فلان قوله ثم ان البنت لو حاز الميراث مع وجود ابناء
الاعمام لزم ابطال حقوق عصبة الميت وقبيلته الخ مدخول بما قيل ثبت العرش ثم انقش ومن اين ثبت ان للعصبة حقا مع وجود البنت الصلبية
حتى يقال لزم ابطال حقوق عصبة الميت فهل هذا الا مصادرة على المط واما خامسا فلان ما استدل به على عدم لزوم كون ولد
الصلب اضعف من ابن ابن ابن العم بقوله لان السبب قوي ولكن كثرة البنات قللت نصيبه الخ مدفوع بان الكلام ليس في تقليل البنات لنصيب الابن الصلبي
وعدمه بل الكلام في ان البنات على قاعدة التعصيب تقلل نصيب الابن الصلبي اكثر من تقليلهن نصيب ابن ابن ابن العم فيلزم ان يكون الابن
الصلبي اضعف سببا من ابن ابن ابن العم ولزوم ذلك ظاهر لا ستر فيه وكان الناصب لم يتعقل معنى كلام المص مع وضوحه فاتى بما لا طائل تحته كما ترى
ويظهر من هذا انه لا يمكنه معرفة الواضحات ايضا بمقاييس الفهم والعقل فضلا عن مسائل الفرايض وليس هذا مما يختص بالناصب الضعيف بل كان
شان امامه الشافعي ايضا في الفرايض ذلك كما قال ابن حزم في كتاب المحلى ان اقوال الشافعي تدل على انه كان قليل البصر بالفرايض انتهى فلا باس علينا
ان نذكر هيهنا ما فصله بعض اجلاء مشايخنا الاعلام في تحقيق المرام مشتملا على ذكر مراتب النقض والابرام حيث قال هذه المسئلة ومسئلة

العول

العول التي يبعد عنها من مهمات المسائل والمعركة العظمى بين الامامية ومن خالفهم عليها يبتني معظم الفرائض واختلف الفقهاء على المذهبين خلافا
كثيرا وقد اختلف المسلمون هنا فذهبت الامامية الى ان الاقرب من الوارث يمنع الابعد سواء كان الاقرب ذا فرض ام لم يكن ويرد الباقي على ذوي
الفرض وقد كان في الصحابة من يقول به ابن عباس مذهبه فيه مشهور وحكى الساجي محمد بن جرير الطبري عن عبد الله بن الزبير انه قضى بذلك و
روى الاعمش عن ابرهيم النخعي مثله وخالف فيه الجمهور واثبتوا التعصيب وقد اكثر الفريقان من الاحتجاج لمذهبهم والنصرة له والقدح في الجانب الاخر
وتكلفوا من الادلة ما لا يؤدي الى المطلوب وفي الحقيقة مرجع الجمهور الى حرف واحد وهو دعوى انهم رووا عن النبي ص انه قال ما ابقت الفرائض فلاولى
عصبة ذكر ومرجع الامامية الى حرف واحد وهو انهم رووا عن ائمتهم ع الباقر والصادق ومن بعدهما انكار ذلك وتكذيب الخبر والتصريح برد الباقي على
ذوي الفروض ثم ان كل واحد من الفريقين اضاف الى ما ذكرناه ادلة ونحن نشير الى خلاصة حجج الفريقين فنقول ما احتج به اصحابنا الامامية فاحتجوا على
بطلان التعصيب بوجوه الاول قوله تع للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والاقربون مما قل منه او كثر نصيبا
مفروضا وجه الاستدلال انه تع اوجب توريث جميع النساء والاقربين ويبطل القول بالتعصيب فالمقدم حق والتالي مثله بيان الملازمة ان القائل
بالتعصيب لا يورث الاخت مع الاخ ولا العمة مع العم وبيان حقية المقدم انه تع حكم في الاية بالنصيب للنساء كما حكم به للرجال فلو جاز حرمان
النساء لجاز حرمان الرجال لان المقتضي لتوريثهم واحد وهو ظاهر الاية ان قيل الاية ليست على عمومها لانها يقتضي توريث كل واحد من الرجال
والنساء مع وجود من هو اقرب منه وهو باطل واذا لم يكن على العموم جاز العمل بها في بعض الصور كما هو مدعانا في توريث بعض النساء وحرمان بعضهن
قلنا بل الاية عامة وليس مقتضاها توريث البعيد والقريب بل التوريث من الوالدين والاقربين ولفظ الاقرب يمنع الابعد بل يمنع القريب مع وجود
الاقرب والاحد اقرب الى الابوين من الاولاد واذا كان الاصل فيها العموم لم يكن الحكم بتوريث بعض النساء والاجماع مثله في الرجال ويؤيد
عمومها في توريث النساء انها نزلت ردا على اهل الجاهلية حيث كانوا لا يورثونهن شيئا كما رواه جابر عن زيد بن ثابت وبدون عمومها لا يتم
الرد الثاني قوله تع واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله من المؤمنين والمهاجرين والاستدلال بها من وجهين احدهما انه تع حكم بالاولوية
بعض الارحام ببعض واراد به الاقرب فالاقرب قطعا بموافقة الخصم لانهم يقولون ان العصبة الاقرب يمنع الابعد يقولون في الوارث بانه اولى لانه
ان الاقرب منهم يمنع الابعد ولا شبهة في ان البنت اقرب الى الميت من الاخ واولاده والاخ واولاده والاخت اقرب من العم واولاده لان البنت تتقرب
الى الميت بنفسها والاخ انما يتقرب اليه بالاب والاخت يتقرب اليه بواسطة الاب والعم يتقرب اليه بواسطة الجد وهي بواسطتين وهو بواسطتين و
اولاده بوسائط وثانيهما انه تع حكم بان اولي الارحام بعضهم اولى ببعض والمراد بالاولوية في الميراث وغيره اما اولا فللعموم الذي يدخل فيه الميراث
واما ثانيا فلما نقل من ان الاية نزلت ناسخة للتوارث بمعاقدة الايمان والتوارث بالمهاجرة الذين كانا ثابتين في صدر الاسلام والناسخ للشيء
يجب ان يكون رافعا له فلولا ان المراد بها توريث ذوي الارحام لما كانت رافعة لما نسخته ومن ههنا يظهر فساد قول من ادعى ان المراد بالاولوية
في احوال الميت من الصلوة ونحوها او ان المراد بالارحام المذكورين في سورة النساء بقرينة قوله في كتاب الله مع انه لو سلم عدم نسخها [illegible]
فالارث داخل في عمومها والاصل عدم التخصيص واما قوله تع في كتاب الله فالمراد به في حكم كتاب الله ولا يختص بما في سورة النساء لعدم المقتضي الثالث
الاخبار التي رووها عن النبي ص كقوله من ترك مالا فلاهله وقوله ص في شخص خلف بنتا واختا ان المال كله للبنت ودلالة الثاني على انتفاء
التعصيب ظاهر ووجه الاستدلال بالاول ان الاناث من الاهل قطعا فاقتضى الخبر توريثهن اجمع وهو خلاف مذهب القائلين بالتعصيب الرابع
ان القول بالتعصيب يقتضي كون توريث الوارث مشروطا بوجود وارث اخر والمقتضي باطل والملازمة يظهر فيما لو خلف الميت بنتين وابنة
ابن وعم فللعم عندهم ما فضل عن البنتين ولا شيء لبنت الابن وبتقدير ان يكون معها اخ يكون الثلث بينهما اثلاثا واما بيان بطلان التالي و
هو المقتضي فلانه مخالف للكتاب والسنة اما الكتاب فظاهر واما السنة فلان احدا لم ينقل ان توريث الوارث مشروط بوجود اخر بل المعلوم من
دين النبي ص انه مع وجود الوارث الاخر اما ان يشاركه او يمنع احدهما الاخر ان قيل انما كان كذلك لان العم اولى عصبة ومع وجود ابن البنت فهو اولى
منه فلذلك ورثناه وشاركه اخته للاجماع على المشاركة قلنا اما حديث اولى عصبة فسنبين ضعفه وعلى تقدير تسليمه كان يجب ان يحوز الابن
وحده لانه اولى عصبة دون اخته فهو اولى من العم الذي هو اولى من البنت والاولى من الاولى اولى واذا كان العم يحوز الجميع ويمنع البنت فالاولى
ان يكون الابن كذلك ولا مخلص من هذا الا التزام توريث الابن بغير النصيب حتى تشاركه اخته ان قيل توريث البنت مع اخيها جاء من قوله
في حكم الاولاد للذكر مثل حظ الانثيين وفي الابن جاء من خبر العصبة فلذا جمعنا بينهما قلنا الخبر خاص والاية عامة والعمل به يقتضي تقديم ارث
الابن لانه اولى عصبة ولا يشاركه البنت لاختصاصه بالذكر وهذه المعارضة واردة في كل موضع حكموا بمشاركة الانثى للذكر فيه الخامس وهو
العمدة كما اشرنا اليه اولا الروايات المستفيضة ببطلان التعصيب عن اهل البيت عليهم السلام وهي كثيرة جدا فلنذكر هنا بعضها فمنها ما رواه
عبد الله بن بكير عن حسين البزاز قال امرت من يسال ابا عبد الله ع المال لمن هو للاقرب ام للعصبة فقال المال للاقرب والعصبة في فيه التراب
ومنها عن حماد بن عثمان قال سالت ابا الحسن ع عن رجل ترك امرأة واخاه فقال يا شيخ تريد على الكتاب فقلت نعم قال كان علي ع يعطي المال الاقرب
فالاقرب قال قلت فالاخ لا يرث شيئا قال اخبرتك ان عليا ع كان يعطي المال الاقرب فالاقرب ومنها عن محمد بن مسلم قال اقرأني ابو جعفر الباقر

كتاب الفرائض التي خطها املاء رسول الله صلى الله عليه وآله وخط علي عليه السلام بيده فوجدت فيها رجل مات فترك ابنته وامه للبنت النصف ثلثة اسهم وللام السدس سهم يقسم
المال على اربعة اسهم فما اصاب ثلثة اسهم فللابنة وما اصاب سهما فهو للام قال وقرأت فيها رجل ترك ابنته واباه للبنت النصف وللاب
السدس يقسم المال على اربعة اسهم فما اصاب ثلثة اسهم فللبنت وما اصاب سهما فللاب وفي منها عن عبد الله بن يحيى عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل
ترك ابنته واخته لابيه وامه فقال المال كله لابنته وليس للاخت من الاب والام شيء وغير ذلك من الاخبار ولا فائدة في الاكثار منها فانه
المعروف من فقه اهل البيت عليهم السلام لا يعرفون خلافه واما الجمهور فاحتجوا الى اثبات التعصيب بوجوه الاول انه تعالى لو اراد توريث النساء من
اكثر ما فرض لهن لفعل ذلك والتالي باطل فانه تعالى نص على توريثهن مفصلا ولم يذكر زيادة على النصيب وبيان الملازمة انه تعالى لما ورث الابن الجميع
لم يفرض له فرضا وكذا الاخ للاب والعم واشباههم فلولا قصر ذوي الفرض على فروضهم لم يكن في التنصيص على المقدار فائدة الثاني قوله تعالى
ان امرؤ هلك ليس له ولد وله اخت فلها نصف ما ترك وهو يرثها ان لم يكن لها ولد فان وجه الاستدلال انه تعالى حكم بتوريث الاخت نصف
ميراث اخيها مع عدم الولد وحكم بتوريث الاخ ميراثها اجمع بدليل قوله تعالى وهو يرثها فلو ورثت الاخت الجميع كما هو مذهبكم لم يبق للفرق
بين الاخت والاخ ثمرة اصلا الثالث قوله تعالى واني خفت الموالي من ورائي وكانت امرأتي عاقرا فهب لي من لدنك وليا يرثني ووجه الاستدلال ان
ذكريا عليه السلام خاف ان يرثه عصبته فسأل الله تعالى ان يهب له ذكرا بدليل قوله تعالى وليا يرثني ولو كانت الانثى تمنع العصبة لما كان في اختيار الذكر
مزية الرابع وهو عمدتهم كما اشرنا اليه سابقا ما رواه وهيب عن ابن طاوس عن ابيه عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال الحقوا الفرائض باهلها فما
ابقت فلاولى عصبة ذكر وفي اخرى فلاولى رجل ذكر عصبة وهذا نص وروى عبد الله بن محمد بن عقيل عن جابر ان سعد بن الربيع قتل يوم
احد فجاءت امرأته بابنتيه الى النبي صلى الله عليه وآله فقالت يا رسول الله ان اباهن قتل يوم احد واخذ عمهما المال كله ولا ينكحان الا ولهما مال فقال النبي صلى الله عليه وآله سيقضي الله
في ذلك فانزل الله تعالى في ذلك يوصيكم الله في اولادكم الاية فدعا العم فقال اعط الجاريتين الثلثين واعط امهما الثمن فما بقي فلك وهذا نص
اية واجيب عن الوجه الاول بان حاصله يرجع الى ان كل من فرض له من الورثة فرض لا يزاد عنه وكل من لم يفرض له يعطى الجميع وهذا باطل اما اولا
فلاعتراف الخصم بنقصه عنه ولو كان الفرض مانعا من الزيادة لكان صاحبه عند عجز التركة مانعا من النقص فان المانع من الزيادة بل الامر في النقصان اولى لان
النقصان ينافي الفرض بخلاف الزيادة عليه بدليل اخر فان فيه اعمال الدليلين وحصول المطلوب من كل منهما واما ثانيا فلان هذه الاية معارضة
باية اولي الارحام فلا بد من التوفيق بينهما وهو لا يحصل الا بالرد على الاقرب وان كان ذا فرض لدلالة اية اولي الارحام عليه ونحن لما قلنا ذلك كان لان الله تعالى لم يمنع من الرد والا لم يحصل النزاع وقد دلت اية اولي الارحام على الرد لدلالتها على التوريث بقرب الرحم والعمل بمضمون الايتين اولى من طرح احدهما لدلالة المفهوم
الذي هو من اضعف الادلة واما ثالثا فلانه لا بد من رد الفاضل على شخص بدليل والا لادى الى القسمين وسنبطل الخبر المقتضي للرد على العصبة ان شاء الله
واذا بطل لا تعين الرد على اولي الارحام والا لزم خرق الاجماع وبهذه الوجوه يظهر الجواب عن الوجه الثاني لانه راجع الى ان الاخت لم يسم لها اكثر من النصف فلا نرد
عليها واما الاخ فمحكوم بتوريثه الجميع وقد ظهر ضعف هذا التمسك على انه يمكن الاستدلال بهذه الاية على بطلان التعصيب من حيث ان الله تعالى شرط
في توريث الاخ من الاخت عدم ولدها واذا كان لها بنت لم يكن ولدها معدوما واذا وجد المنافي للشيء استحال الاستحالة اجتماع المتنافيين فيجب ان لا يرث
الاخ مع البنت شيئا وهو خلاف مدعاكم وعن الوجه الثالث بالمنع من كونه ذكريا طلب الذكر بل الانثى والاعم بقرينة انه لما كفل مريم ورأى
من بركتها وكرامتها ما رأى دعا ربه فقال رب هب لي من لدنك ذرية طيبة فظاهر الحال وسياق الاية يقتضي انه لم يطلب الا مثل مريم فاعطاه الله
افضل منها ولو تنزلنا فقلنا انه طلب الاعم ولو سلمنا انه طلب الذكر لا يلزم منه انه خاف العصبة لانه لو كان لهم بنو عم او بنات عم لم يرثوه بالعصبة بل لكونهم
من اولي الارحام لان ميراث العصبة المفروض هنا ليس الا توريث العصبة مع ذوي الفرض لا مطلقا مع ان طلب الذكر جاز ان يكون لمحبة طبعه كما لا يخفى
من عادة الخلق سلمنا لكن لا يلزم من ثبوت ذلك في شرعه ثبوته في شرعنا بل موته في شرعنا لان شريعة نبينا صلى الله عليه وآله ناسخة للشرائع وما يوافق منها كان
سبق على وجه الاتفاق لا للاستصحاب على ان الاية حجة لنا لا علينا لان قوله وكانت امرأتي عاقرا اي لا تلد يقتضي انها لو ولدت لم يخف الموالي من ورائه
اعم من كونه ذكرا او انثى لانها لو ولدت انثى لم تبق عاقرا واذا لم تبق عاقرا لم يخف الموالي فظهر ان الانثى تمنع الموالي وهو المطلوب وعن الوجه الرابع بوجوه
احدها ان المروي عنه انكر الخبر الاول وهو يقتضي رده عند اهل الحديث روى ابو طالب الانباري قال حدثنا محمد بن احمد البربري قال حدثنا
بشر بن هارون قال حدثنا الحميدي قال حدثنا سفيان عن ابي اسحق عن قاربة بن مضرب قال جلست الى ابن عباس وهو بمكة فقلت يا ابن عباس
حديث يرويه اهل العراق عنك وطاوس مولاك يرويه ان ما ابقت الفرائض فلاولى عصبة ذكر قال من اهل العراق انت قلت نعم قال ابلغ من وراءك
اني اقول ان قول الله عز وجل اباؤكم وابناؤكم لا تدرون ايهم اقرب لكم نفعا فريضة من الله وقوله واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله وهل
هذه الا فريضتان وهل ابقتا شيئا ما قلت هذا ولا طاوس يرويه علي قال قاربة بن مضرب فلقيت طاوسا فقال لا والله ما رويت هذا
على ابن عباس وانما الشيطان القاه على السنتهم قال سفيان اراه من قبل ابنه عبد الله بن طاوس فانه كان على خاتم سليمان
بن عبد الملك وكان يحمل على هؤلاء القوم حملا شديدا يعني بني هاشم فكيف يتمسك بهذا الحديث بعد ما ذكرناه وثانيها انه يقتضي خلاف ما هم عليه
في صور كثيرة منها ما لو خلف الميت بنتا واختا فمقتضاه ان الاخ يعطى ويحرم الاخت وهم يقسمون الزائد عن فرض البنت بينهما اثلاثا ومنها ما لو خلف

بنت

بنتا واختا وعما وهو يقتضي توريث العم دون الاخت ويعكسون الحكم ومنها ما لو خلف بنتا وبنت ابن واخوة لاب فمقتضاه توريث الزائد للاخوة للاب وحرمان بنت الابن وهم لا يقولون به بل يجعلون لبنت الابن السدس والباقي للاخوة الى غير ذلك من الامثلة والاعتراض بها الزام فلا يقدح عدم ذهابنا اليها والاعتذار عن توريث بنت الابن السدس بانه تكملة الثلثين الذين فرضهما الله تعالى للبنتين وصدق اسمهما على بنت الصلب وبنت الابن مدفوع بانه لو تم لزم تساويهما فيهما ولا يقولون به كما لا يصدق انه خلف بنتا الصلب يصدق انه خلف بنتين ان جعلنا ولد الولد ولدا حقيقة والا لم يدخل في الآيتين ولم يشارك في الثلثين واما الخبر الثاني فراويه مطعون فيه عند اهل الحديث بما هو مذكور عندهم وانه لم يرو الا هذا الخبر على ما ذكره بعضهم معارض بما نقله الامامية كما ذكرناه وانه ورث بنت حمزة جميع ماله وعدم تسليم النقل مشترك وقد الزم اصحابنا بالزامات شنيعة مترتبة على هذا القول مذكورة في المطولات ولا يعزب نسبة هؤلاء محدثيهم الى بعض اصحاب النبي صلى الله عليه وآله المشهورين بحلالة القدر وبنالة الذكر او الى بعض التابعين الذين اتفقوا في الامة ثناء جميل لم يزيدوا ذلك في نظر الجهال الا بوقوع افي وهامهم انتساب انفسهم الى سنة الرسول صلى الله عليه وآله المفضال فانك اذا تاملت في حالهم ومقالهم ادنى تامل علمت انهم لم يعتدوا بسنة النبي صلى الله عليه وآله ولم يعتنوا بالجماعة الكرام من اله واصحابه العظام وانما هم اهل سنة معاوية الطليق وجماعة جروه الى الزنديق وبالجملة ليس لهم سوى احسان ظن بافعال اسلافهم من جهال الصحابة وفساق التابعين بلا برهان من الله ورسوله قادهم الى ذلك هذا ميراثهم بالتعصب من الصحابة الذين عاد ضوا دين الرسل بما كان عليه الاباء والاسلاف واصر والى الشقاق والخلاف انتهى قال المصنف رفع الله درجته هـ ذهبت الامامية الى بطلان العول وخالف فيه الفقهاء الاربعة وقد خالفوا في ذلك العقل والنقل قال ابن عباس سبحان الذي احصى رمل عالج عددا جعل في المال نصفا ونصفا وثلثا ذهب النصفان بالمال فاين الثلث فقيل له من اول من اعال الفرائض فقال عمر بن الخطاب قيل له لم اشرت عليه قال هبته انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول العول في الميراث ثابت بالاجماع وذلك للضرورة الداعية اليه لاجماع الفروض فتارك العول تارك امر الله تعالى لان الفروض اذا زادت على المال كيف يحكم فيها ان لم يكن العول ان اعطى بعضهم وترك البعض لزم مخالفة امر الله تعالى والترجيح بلا مرجح فلزم القول بالعول ولا يقال الا عند الضرورة الجالبة الى مخالفة النص واما ما ذكر ان اول من اعال في الفرائض عمر بن الخطاب فلا يبعد هذا وهو خليفة مجتهد ووافقه الصحابة فصار مجمعا عليه ولم يكن لابن عباس ان يشير الى عمر لانه كان تلميذ عمر ولو قال هذا فلا يقدح في الاجماع بعد حصوله فيه ولا انتهى واقول فيه نظر اما اولا فلعدم الاجماع بعد حصوله انتظام كلامه عند دعوى الاجماع حيث ادعى اولا ان العول ثابت بالاجماع ثم فرع عليه بقوله فتارك العول تارك امر الله تعالى فانه لا يتمهد ان يقال في ترك الاجماع انه تارك امر الله تعالى وانما يقال انه خالف الاجماع وبالجملة لا يلزم خلاف الاجماع لا الترجيح من غير مرجح اما الاول فلان اصل وقوع الاجماع في ذلك ثم لما ذكره المصنف من اظهار ابن عباس المخالفة بعد عمر وما ذكره الناصب من ان مخالفته لا يقدح في الاجماع بعد حصوله فيه ولا مردود بان دخوله فيه ولا لو سلم فقد ظهر انه كان وجه على السكوت والسكوت لا يدل على الموافقة فلا ينعقد به الاجماع ومن المضحكات دعواه ان ابن عباس كان تلميذ العمر الجاهل الذي قد مر انه اعترف بان كل الناس افقه منه حتى المخدرات في الحجال واما لزوم الترجيح من غير مرجح فانه غير واقع لانه انما توهم لزوم ذلك فيه من صور القول بعدم العول وهو اعتبار النقص على البنتين اذا اجتمعتا مع ابوين وزوج او زوجة لا على الزوجين لمرجح هو حصول النصيب الادنى للبنتين ايضا وتوضيحه ان كل واحد من الزوجين له سهمان اعلى وادنى وليس للبنت والبنتين والاختين لو ولدنا الا سهم واحد فاذا دخل النقص عليهما استوى في السهمين في ذلك فالمرجح هو تحقق هذا التعادل المالوف من الشارع اعتباره اياه وتحقيق الكلام وتوضيح المرام في الاحتجاج والالزام ما ذكره بعض مشايخنا الاعلام كثرهم الله بين الانام حيث قال قد اختلف المسلمون في هذه المسئلة فذهب الجمهور منهم الى القول بالعول بان تجمع السهام كلها وتقسم الفريضة عليها ليدخل النقص على كل واحد بقدر فرضه كارباب الديون اذا ضاق المال عن حقهم قالوا اول مسئلة وقع فيها العول في الاسلام في زمن عمر حين ماتت امرأة في عهده عن زوج واختين فجمع الصحابة وقال لهم فرض الله تعالى للزوج النصف وللاختين الثلثين فان بدأت بالزوج لم يبق للاختين حقهما وان بدأت بالاختين لم يبق للزوج حقه فاشيروا علي فاتفق راي اكثرهم على العول ثم اظهر ابن عباس رضي الله عنه الخلاف وبالغ فيه وتفقت الامامية على عدمه وان الزوجين ياخذان تمام حقهما وكذا الابوان ويدخل النقص على البنات ومن تقرب بالابوين او بالاب من الاخوات وبه كان يقول من الصحابة امير المؤمنين عليه السلام وان كان الجمهور ينقلون عنه خلافه وابن عباس بالاتفاق ومن التابعين محمد بن الحنفية والباقر والصادق عليهما السلام ومن الفقهاء داود بن علي الاصفهاني ولكل من الفريقين على مدعاه ادلة نحن نذكر خلاصتها فاما القائلون ببطلانه فاستدلوا بالمعقول والمنقول اما الاول فمن وجوه الاول انه يستحيل ان يجعل الله تعالى لمال نصفين وثلثا او ثلثين ونصفا ونحو ذلك مما لا يفي به والا كان جاهلا او عابثا تعالى الله عن ذلك وقد تبين في علم الكلام ما يدل على استحالته الثاني ان العول يؤدي الى التناقض والاغراء بالقبيح وهما باطلان اما الاول فلانا اذا فرضنا الوارث ابوين وبنتين وزوجا وجعلنا فريضتهم من اثني عشر واعلناها الى خمسة عشر فاعطينا الابوين منها اربعة اسهم من خمسة عشر فليست سدسين بل خمسا وكذلك الثمانية للبنتين ليست ثلثين بل ثلثا وذلك تناقض اذ يصدق بالضرورة ان كل واحد من السهام المذكورة ليس هو المفروض له شرعا واما الثاني فلان الله تعالى قد سمى الربع والخمس والثلث باسم الثلثين والخمس والثلث باسم الثلث ولا نعني بالاغراء الا ذلك الثالث انه وجب كون الذكور اكثر سهما من

[illegible]

بطل العول في المقدم حق باعتراف الخصم فكذا التالي والملازمة ظاهرة فيما اذا خلفت زوجا وابوين وابنا او زوجا وابنتين وابوين ولما مر من صحاح و
اختين لام واختا لاب ففي الموضعين يعطى الابن والاخ الباقي ويستقيم ان يكون بدل الابن بنتا وبدل الاخ اختا فهي تاخذ اكثر من الذكر قطعا
وبيان حقية المقدم ان الله تعالى فضل البنين على البنات في الميراث والرجال على النساء وقال وللرجال عليهن درجة والخصم التزم فيما
لو خلفت المراة زوجا وابوين ان يعطى الاب الثلث والام السدس مع انه لا حاجب لها عن الثلث وقد فرض الله تعالى لها مع عدم الحاجب
الثلث حذرا من ان يفضل الانثى على الذكر فاذا التزم فيما يخالف صريح القران فهلا يلتزم فيما يوافقه واما المنقول فهو العمدة من طرق
الجمهور ما رواه ابو القاسم الكوفي صاحب ابي يوسف قال حدثنا الليث بن ابي سليمان عن ابي عمر العبدي عن علي ع انه قال الفرايض من ستة اسهم
الثلثان اربعة اسهم والنصف ثلثة والثلث سهمان والربع سهم ونصف والثمن ثلثة ارباع سهم ولا يرث مع الولد الا الابوان والزوج
ولا يحجب الام عن الثلث الا الولد والاخوة ولا يزاد الزوج عن النصف ولا ينقص من الربع ولا تزاد المراة عن الربع ولا تنقص من الثمن وان
كن اربعا او دون ذلك فهن فيه سواء ولا يزاد الاخوة من الام عن الثلث ولا ينقصون من السدس وهم فيه سواء الذكر والانثى ولا يحجبهم عن الثلث
الا الوالد والولد والدية تقسم على من احرز الميراث لا دلالة من هذا الحديث في قوله لا ينقص من الربع ولا ينقص من الثمن ولا ينقص
من السدس وعلى قولهم يجعل النقص عليهم جميعا عن هذه السهام وفي حصره الثلثين في النصف والربع والثمن في ستة وعلى قولهم لا يجتمع الا في تسعة وربع
ومع الصحيح اربعة وعشرين او سبعة وثلثين وهذا وان كان لا يفرض في الفرايض الا انه يدل على بطلان العول عنده ومنها ما روي عن عبد الله بن عباس رض
رواه ابو طالب الانباري قال حدثني ابو بكر الحافظ قال حدثني علي بن محمد الحصيني قال حدثنا يعقوب بن ابراهيم بن سعد قال حدثني ابي عن محمد بن اسحق قال حدثني
الزهري عن ابي عبيد الله بن عتبة قال جلست الى ابن عباس فجرى ذكر الفرايض والمواريث فقال ابن عباس سبحان الله العظيم اترون ان الذي احصى رمل عالج
عددا جعل في مال نصفا وثلثا وربعا او قال نصفا ونصفا وثلثا وهذان النصفان قد ذهبا بالمال فاين موضع الثلث فقال له زفر بن اوس البصري
يا ابا العباس فمن اول من اعال الفرايض فقال عمر بن الخطاب لما التفت عنده الفرايض ودفع بعضها بعضا فقال والله ما ادري ايكم قدم الله وايكم اخر وما
اجد شيئا هو اوسع الا ان اقسم عليكم هذا المال بالحصص وادخل على كل ذي حق ما دخل عليه من عول الفريضة وايم الله لو قدم من قدم الله
واخر من اخره الله ما عالت فريضة فقال له زفر بن اوس فايها قدم وايها اخر فقال كل فريضة لم يهبطها الله تعالى عن فريضة الا الى فريضة فهذا ما قدم الله
واما ما اخر فكل فريضة اذا زالت عن فرضها لم يكن لها الا ما بقي فتلك التي اخر فاما التي قدم فالزوج له النصف فاذا دخل عليه ما يزيله عنه رجع الى الربع
لا يزيله عنه شيء والزوجة لها الربع فاذا زالت عنه صارت الى الثمن لا يزيلها عنه شيء والام لها الثلث فاذا زالت عنه صارت الى السدس لا يزيلها
عنه شيء فهذه الفرايض التي قدم الله عز وجل واما التي اخر ففريضة البنات والاخوات لهن النصف والثلثان فاذا ازالتهن الفرايض عن ذلك لم
يكن لها الا ما بقي فتلك التي اخر فاذا اجتمع ما قدم الله وما اخر بدئ بما قدم الله فاعطي حقه كاملا فان بقي شيء كان لمن اخر وان لم يبق شيء فلا شيء
له فقال له زفر بن اوس فما منعك ان تشير بهذا الراي على عمر فقال هبته والله وكان امرءا مهيبا قال الزهري والله لولا انه تقدم ابن عباس امام عدل
كان امره على الورع امضى امرا وحكم به وامضاه لما اختلف على ابن عباس اثنان وقوله وان لم يبق فلا شيء له مبالغة في تقديم من قدمه الله
عز وجل والا فهذا الفرض لا يقع اذ لا بد ان يفضل لهم شيء وروى ابنه عن ابن عباس رض انه كان يقول من شاء عند الحجر الاسود ان الله تعالى لم يذكر في
كتابه نصفين وثلثا واما ما ورد من طرق الخاصة عن علي واهل بيته ع في انكار العول فكثير يكاد يبلغ التواتر فمنها ما رواه ابو بصير عن الباقر ع كان
امير المؤمنين ع يقول ان الذي احصى رمل عالج ليعلم ان السهام لا تعول على ستة لو كانوا يبصرون وجهها لم تجز ستة وروي عن ابن عباس رض نحو ما تقدم
وروى محمد بن مسلم في الصحيح والفضيل بن يسار وبريد العجلي وزرارة بن اعين عن ابي جعفر ع قال السهام لا تعول ولا تكون اكثر من ستة فقال هذا ما
ليس فيه اختلاف بين اصحابنا عن ابي جعفر وابي عبد الله ع واما الجمهور فاحتجوا على اثباته بالمعقول والاثر اما الاول فمن وجوه الاول ان النقص لا بد من
دخوله على الورثة على تقدير زيادة السهام اما عند العايل فعلى الجميع واما عند غيره فعلى البعض لكن النقص على بعضهم دون بعض ترجيح من غير مرجح
فكان ادخاله على الجميع عدلا الثاني ان التقسيط مع القصور واجب في الوصية للجماعة كما لو اوصى لزيد بالف ولعمرو بخمسمائة ولم يخلف سوى مائة فانها تقسم
على نسبة انصبائهم فيكون الميراث كذلك والجامع بينهما استحقاق الجميع التركة وهذا الفرض من الوصية وان انكره منكر العول لكنه يعترف به فيما لو اوصى بنصف
تركته لواحد وبنصفها لاخر وبثلثها لثالث على طريق العول فانه يلتزم بالتحاص والعول الثالث ان الديان يقتسمون المال على تقدير قصوره عن
ديونهم بالحصص فكذلك الوارث والجامع الاستحقاق للمال والفرق بان لكل واحد من الديان قدرا معينا بخلاف الورثة لا يفيد لان الورثة وان لم
يكن لكل منهم قدر معين من المال الا ان لكل واحد جزءا يجري مجرى المعين واما الثاني فما رواه عبيدة السلماني قال كان علي ع على المنبر فقام اليه رجل فقال
يا امير المؤمنين رجل مات وترك ابنتيه وابويه وزوجته فقال علي ع صار ثمن المراة تسعا وهذا صريح في اثبات العول وهو يخالف ما نقلتموه عن علي ع من
انكاره واجيب عن الاول بمنع عدم توجيه جانب النقص المدعى اختصاصه بالبعض فان المرجح الاجماع على نقصه مع الدليل ووقوع الخلاف على
نقص من عداه فيكون المجمع عليه اولى مع ان النقص على خلاف الاصل في حق الجميع فترك العمل به في المجمع عليه فيبقى الباقي على الاصل بالاستصحاب
فظهر الترجيح وعن الثاني بمنع الحكم في الاصل ووجود الفارق فيما ذكره من الفرض الذي يوافقهم عليه في الوصية فهو تصريح الموصي بزيادة العول فيجب

ايقاعه

اتباعه لقوله تعالى فمن بدله بعد ما سمعه فانما اثمه على الذين يبدلونه فقد امر الله تعالى ههنا بالعول ولو قدر انفاذ امره في الفرائض لصرنا اليه وانما الكلام مع الامر فكيف يقاس غير المامور به وعن الثالث بالفرق بين الدين والميراث فانه يصح اجتماع الف الف وثلثة الاف وعشرة في مال واحد ولا يعده العقلاء محالا بخلاف اجتماع ثلثين ونصف في مال واحد فلا يقاس المستحيل على غيره ووجه الامكان في الاول كان متعلقا في الذمة وهو يقبل تحمل الجميع فاذا فرض عرض تعلقها بعين المال كان تعلق استحقاق لا تعلق انحصار فلا يكون محالا ولهذا لا يعد احد من الديان مستطرا استيفاء لجميع حقه بل البعض بخلاف الارث ولو فرض قدرة المديون على ايفاء الدين بعد تقسيط ماله على الديان بجميع يجب عليه الخروج من باقي حقهم ومع موته يبقى الباقي في ذمته ويصح احتسابه عليه من الحق وابرائه منه بخلاف الارث وعن الرواية بالطعن في سندها اولا وبمعارضتها بما رواه عبيدة هذا الراوي قال ابو طالب الانباري حدثنا الحسن بن محمد بن ايوب الجرجاني قال حدثنا عثمان بن ابي شيبة قال حدثنا يحيى بن ابي بكر عن شعبة عن سماك عن عبيدة السلماني وروى الحديث المذكور قال سماك فقلت لعبيدة فكيف ذلك قال ان عمر بن الخطاب وقعت في امارته هذه الفريضة فلم يدر ما يصنع وقال للبنتين الثلثان وللابوين السدسان وللزوجة الثمن قال هذا الثمن باقيا بعد الابوين والبنتين فقال له اصحاب محمد صلى الله عليه وآله اعط هؤلاء فريضتهم للابوين السدسان وللزوجة الثمن وللبنتين ما بقي فقال فاين فريضتهما الثلثان فقال له علي عليه السلام لهما ما بقي فابى ذلك عمر وابن مسعود فقال علي على ما رأى عمر قال عبيدة فاخبرني جماعة من اصحاب علي بعد ذلك في مثلها انه اعطى الزوج الربع مع البنتين وللابوين السدسين والباقي رد على البنتين قال وذلك هو الحق وان اباه قومنا فاذا كان عبيدة راوي الحديثين عن علي ع هكذا فاي حجة فيه وقوله على ما رأى عمر وان كان بحسب الظاهر اقرارا له على ما رآه لكن ظاهره عدم الرضا به وانما صار اليه لامر ما لا يخفى ومن وقف على سيرته في زمن خلافته وكلامه ظهر عليه وجه انقياده الى حكم من كان قبله كان على الاستصلاح لا على وجه الرضا وقيل ان الحديث لا يدل على الحكم بالعول بل على تجنبه ومعناه صار ثمنه الذي فرضه الله تعالى تسعا عند القائل بالعول ولهذا اجاب عن بعض الفروض وسكت عن الباقي او خرج مخرج الاستفهام الانكاري بحذف اداة الاستفهام ومثله في الشواهد القرآنية والشعرية كثير واعلم ان قدماء الاصحاب قد ذكروا على هذا المذهب الزامات كثيرة وتشنيعات اعرضنا عن تفصيلها مخافة التطويل وقد ذكر الشيخ ره في التهذيب منها في المسئلتين جملة انتهى ثم لما وافقنا ابن حزم من متأخري الجمهور في هذه المسئلة وفي الاحتجاج بكلامه وكذا لزم رأينا ان نذكر كلامه في هذا الباب وان افضى الى الاطناب قال في كتاب المحلى ولا عول في شيء من مواريث الفرائض وهو ان يجتمع في الميراث ذوو فرائض مسماة لا يحتملها الميراث مثل زوج او زوجة واخت شقيقة او اخت لاب واختين شقيقتين او لاب واخوين لام او زوج وابوين وابنتين فان هذه فرائض ظاهرها انه يجب النصف والثلث ونصف ونصف وثلثان ونصف ونصف وسدس ونحو هذا فاختلف الناس فقال بعضهم يحط كل واحد من فرضه شيئا حتى يقسم المال عليهم وتبادروا ذلك على ان يجمعوا سهامهم كاملة ثم يقسم المال بينهم على ما اجتمع مثل زوج وام واختين شقيقتين واختين لام فهذه ثلثان وثلث ونصف وسدس ولا يصح هذا في بنية العالم قالوا فيجعل للزوج النصف وهو ثلثة من ستة وللام السدس وهو واحد من ستة فهذه اربعة اسهم وللشقيقتين الثلثان وهو اربعة من ستة فهذه ثمانية وللاختين للام الثلث وهو اثنان من ستة فهذه عشرة يقسم المال بينهم على عشرة اسهم فللزوج الذي له النصف ثلثة من عشرة وهو اقل من الثلث وللام التي لها السدس واحد من عشرة وهو العشر وللشقيقتين اللتين لهما الثلثان اربعة من عشرة فذلك خمسان وللاختين للام اللتين لهما الثلث اثنان من عشرة فهو الخمس وهكذا في سائر هذه المسائل وهو قول اول من قال به زيد بن ثابت ووافقه عليه عمر بن الخطاب وصح عنه هذا وروي عن علي وابن مسعود غير مسند وذكر عن العباس ولم يصح وصح عن شريح ونفر من التابعين يسير وبه يقول ابو حنيفة ومالك والشافعي واحمد واصحابهم هؤلاء القوم اذا اجتمع لهم على شيء كان سهلا عليهم دعوى الاجماع فان لم يمكنهم ذلك لم يكن عليهم مؤنة من دعوى انه قول الجمهور وان خلافه شذوذ وان خصومهم ليرثون لهم من تورطهم في هذه الدعوى الكاذبة نعوذ بالله من مثلها وايم الله لا اقدم على ان ينسب الى احد قولا لم يثبت عنده ان ذلك المرء قاله الا مستسهل الكذب مقدم عليه ساقط العدالة واما نحن فان صح عندنا عن انسان انه قال قولا نسبناه اليه وان رويناه ولم يصح عندنا قلنا روي عن فلان وان لم يرو لنا عنه قول لم ننسب اليه قولا لم يبلغنا عنه ولا نتكثر بالكذب ولم نذكره لا علينا ولا لنا روينا من طريق سعيد بن منصور نا عبد الرحمن بن ابي الزناد عن ابيه عن خارجة بن زيد بن ثابت عن ابيه انه اول من اعال الفرائض واكثر ما بلغ بالعول مثل ثلثي راس الفريضة وهذا يكفي في ابطال هذا القول وانه محدث لم تمض به سنة من رسول الله صلى الله عليه وآله وانما هو احتياط ممن رآه من السلف رضي الله عنهم ابتغاء الخير وقال بابطال العول عبد الله بن عباس كما روينا من طريق وكيع نا ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس قال الفرائض لا تعول ومن طريق سعيد نا سفيان بن عيينة نا محمد بن اسحق عن الزهري عن عبيد الله بن عتبة بن مسعود عن ابن عباس قال اترون الذي احصى رمل عالج عددا جعل في مال نصفا ونصفا وثلثا انما هو نصفان وثلثة اثلاث واربعة ارباع ومن طريق اسمعيل بن اسحق القاضي نا علي بن عبد الله هو ابن المديني نا يعقوب بن ابراهيم بن سعد بن ابراهيم بن عبد الرحمن بن عوف نا ابي نا محمد بن اسحاق حدثني ابن شهاب الزهري عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود قال خرجت انا وزفر بن اوس الى ابن عباس فتحدثنا عنده حتى عرض ذكر فرائض المواريث فقال ابن عباس سبحان الله العظيم اترون الذي احصى رمل عالج عددا جعل في مال نصفا ونصفا وثلثا النصفان قد ذهبا بالمال اين موضع الثلث فقال له زفر يا ابا العباس من اول من اعال الفرائض فقال عمر بن الخطاب لما التفت عنده الفرائض ودافع بعضها

بعضا وكان امرا ورعا فقال والله ما ادري ايكم قدم الله عز وجل ولا ايكم اخر فما اجد شيئا هو اوسع من ان اقسم بينكم هذا المال بالحصص فادخل على
كل ذي حق ما دخل عليه من العول قال ابن عباس وايم الله لو قدم من قدم الله عز وجل ما عالت فريضة فقال له زفر فايها وايها يا ابن عباس
قدم الله عز وجل قال كل فريضة لم يهبطها الله عز وجل عن فريضة الا الى فريضة فهذا ما قدم واما ما اخر فكل فريضة اذا زالت عن فرضها لم يكن
لها الا ما بقي فتلك التي اخر فاما التي قدم فالزوج له النصف فان دخل عليه ما يزيله رجع الى الربع لا يزيله عنه شيء والزوجة لها الربع فان
زالت عنه صارت الى الثمن لا يزيلها عنه شيء والام لها الثلث فان زالت عنه بشيء من الفرائض ودخل عليها صارت الى السدس ولا يزيلها
عنه شيء فهذه الفرائض التي قدم الله عز وجل والتي اخر فريضة الاخوات والبنات النصف فما فوق ذلك والثلثان فاذا ازالتهن الفرائض عن ذلك
لم يكن لهن الا ما بقي فاذا اجتمع ما قدم الله عز وجل وما اخر بدئ بمن قدم فاعطي حقه كاملا فان بقي شيء كان لمن اخر وان لم يبق شيء فلا شيء
له فقال له زفر فما منعك يا ابن عباس ان تشير عليه بهذا الراي قال ابن عباس هبته قال ابن شهاب والله لولا انه تقدمه امام عدل كان امره على
الورع فامضى امرا فمضى ما اختلف على ابن عباس من اهل العلم اثنان فيما قال وبقول ابن عباس قال ابو سليمن وجميع اصحابهم وغيرهم فنظرنا
فيما احتج به من ذهب الى العول فوجدناه ما ذكر عن عمر من انه لم يعرف من قدم الله تعالى ولا من اخر وزاد المتاخرون منهم ان قالوا ليس بعضهم اولى بالحطيطة
من بعض فالواجب ان يعموا بالحطيطة وادعوا على من ابطل العول تناقضا في مسألة واحدة نقطع ما لهم حجة اصلا غير ما ذكرنا ولا حجة لهم في
شيء منه اما قول عمر ما ادري ايهم قدم الله عز وجل ولا ايهم اخر الله فصدق رضي الله عنه ومثله لم يدع ما لم يتبين له الا انه على يقين وثلج من ان الله تعالى
لم يكلفنا ما لم يتبين لنا فان كان خفي على عمر فلم يخف على ابن عباس وليس مغيب الحكم عمن غاب عنه حجة على من علمه وقد غاب عن عمر
جواز كثرة الصداق وموت رسول الله صلى الله عليه وسلم واما الكلالة واشياء كثيرة فما كان ذلك حجة على من علمها واما تشبيههم ذلك بالغرماء والموصى
لهم فباطل وتشبيه فاسد لان المال لو اتسع على ما اوسع الغرماء والموصى لهم ولو وجد بعد التحاص مال للغريم لقسم على الغرماء والموصى
لهم ابدا حتى يستوعبهم وليس كذلك امر الفرائض فان كل ما خلق الله تعالى في الدنيا والجنة والنار والعرش لا يتسع لاكثر من نصفين وثلثة
اثلاث واربعة ارباع او ستة اسداس وثمانية اثمان فمن الباطل ان يكلفنا الله عز وجل المحال وما ليس في الوسع ومن الباطل ان يكلفنا
معنى المخرج من ذلك والمخلص منه ما لم يبين علينا كيف نعمل فيه واما قولهم ليس بعضهم اولى بالحطيطة من بعض فكلام صحيح الا انه يدخل فيه ما ينقض منه
وهو الا انه لا يوجب حط بعضهم دون بعض بنص او ضرورة وبيان الوجوب فيها ايضا ولا لكم ان تحطوا احدا من الورثة مما جعل الله تعالى اجنبيا لك
وظنك لكن بنص او ضرورة واما دعواهم التناقض على المانعين من العول في المسألة التي ذكروا فسنذكرها ان شاء الله تعالى ونرى انهم لم يتناقضوا
فيها اصلا فاذ قد بطل كل ما شغبوا به فالواجب ان ننظر فيما احتج به المبطلون للعول فوجدنا ابن عباس في الخبر الذي اوردنا من طريق
عبيد الله بن عبد الله عنه قد انتظم بالحجة في ذلك بما لا يقدر احد على الاعتراض فيه اول ذلك اخباره ان عمر اول من اعال الفرائض باعتراف
انه لم يعرف مراد الله تعالى في ذلك فصح انه راي لم يتقدمه سنة وهذا يكفي في رد هذا القول واما ابن عباس فانه وضع ان قوله في ذلك هو نص القرآن
الحق وبين ان الكلام في العول لا يقع الا في فريضة فيها ابوان وزوج او زوجة واخوات او بنات فقط او بعضهم ولا يشك ذو مسكة عقل في ان الله تعالى لم يرد
قط اعطاء فرائض لا يسعها المال ووجدنا ثلث حجج قاطعة موجبة صحة قول ابن عباس احداها التي ذكر من تقديم من لم يحطه الله تعالى قط عن فرض
مسمى على من حطه عن الفرض المسمى الى ان يكون له الا ما بقي والثانية انه بضرورة العقل عرفنا انه تقديم من اوجب الله تعالى ميراثه على كل حال ومن لم
يمنعه من الميراث مانع اصلا اذا كان هو والميت حرين على دين واحد على من قد يرث فلا يرث لان من لم يمنعه الله قط من الميراث لا يحل منعه مما
جعل الله تعالى له وكل من قد يرث فبالضرورة ندري انه لا يرث الا بعد من يرث لا بد ووجدنا الزوجين والابوين يرثون ابدا على كل حال
ووجدنا الاخوات قد يرثن وقد لا يرثن ووجدنا البنات لا يرثن الا بعد ميراث من يرث معهن والثالثة ان نظرنا فيما ذكروا فان وجدنا المال يتسع لفرائضهم
ايقنا ان الله عز وجل ارادهم في تلك الفريضة بعينها بما سمى لهم فيها في القرآن وان وجدنا المال لا يتسع لفرائضهم نظرنا فيهم فان وجدنا واحدا فمن وجدنا
ممن ذكرنا قد اتفق جميع اهل الاسلام انه مقطوع به معلوما بالضرورة على انه ليس له في تلك الفريضة ما ذكر الله تعالى له فاقطعنا ان الله تعالى لم يرده قط
فيما نص عليه في القرآن فلم نعطه الا ما اتفق له عليه فان لم يتفق له على شيء لم نعطه شيئا لانه قد صح ان لا ميراث له في النصوص في القرآن ومن وجدنا
ممن ذكرنا قد اختلف المسلمون فيه فقالت طائفة له ما سمى الله تعالى له في القرآن وقالت طائفة ليس له الا بعض المسمى له في القرآن وجب ولا بد يقينا ان يقضى له
بالمنصوص في القرآن وان لا يلتفت الى قول من قال بخلاف النص اذا لم يات في تصحيح دعواه بنص اخر وهذا غاية البيان ولا سبيل الى شذوذ شيء من هذه
القضية لان الابوين والزوجين في مسائل العول كلها يقول المبطلون للعول ان الواجب لهم ما سماه الله في القرآن وقال القائلون بالعول ليس لهم الا بعضه
فوجب الاخذ بنص القرآن لا بقول من خالفه واما البنات والاخوات فقد اجمع القائلون بالعول والمبطلون له من اهل الاسلام الطائفتين لا ثالث ولا
يمكن ان يوجد لهما ثالث اذ ليس في الممكن الا اثبات ونفي على انه لا يجب في جميع مسائل العول لهن ما جاء في نص القرآن لكن ما بعض ذلك واما لا شيء فكان
اجماعهم حقا بلا شك وكان ما اختلفوا فيه لا يقوم به حجة اذ لم يات به نص فوجب اذ لا حق لهن بالنص ان لا يعطوا الا ما صح الاجماع لهن به فان لم يجمع
لهن على شيء وقد خرجن بالاجماع والضرورة عن النص فلا يجوز ان يعطين شيئا بغير نص ولا اجماع وهذا بيان لا اشكال فيه وبالله تعالى التوفيق

المسئلة التي ادعوا علينا فيها التناقض فهي زوج وام واختان لاب واختان لام ومسئلة اخرى ادعوا فيها التناقض على بعضهم لو ترك بعض وهي زوج وام
واختان لام فقالوا في هذه المسئلة ان اكثر هؤلاء ذوو فرض مسمى لا يرث منهم احد بغير الفرض المسمى في شيء من الفرائض وليس ههنا من يرث مرة بفرض مسمى
ومرة بغير ما بقي فتعطلوا ويؤخروه فقالوا في الاولى الاخوات من الشقايق او للاب فقط او للام فقط ممن قد يرث مرة ولا يرث شيئا فمن اين لكم اسقاط
بعض واثبات بعض قال ابو محمد اما مسئلة الزوج والام والاختين للام والاختين للاب فلا تناقض فيها اصلا لان الاختين للاب قد يرثان بفرض مسمى مرة وقد لا
يرثان الا ما بقي ان بقي شيء فلا يعطيان مما لم يات بنص لهما ولا اتفاق وليس للام منها الا السدس لان للميت اخوة فوجب للزوج النصف بالنص و
للام السدس بالنص وللاختين للام الثلث بالنص ايضا فهؤلاء كلهم مجمع على توريثهم في هذه الفريضة بلا خلاف من احد فلا تختلف
في حظهم فوجب توريثهم بالنص والاجماع وبطل حظهم بالدعوى المخالفة للنص وصح بالاجماع المتيقن ان الله تعالى لم يعط الاختين للاب في هذه الفريضة
الثلثين ولا نص لهما بغيره ولم يجب لهما شيء يعطيانه فاذ لا ميراث لهما بالنص وبالاجماع ومن لا يجوز توريثهما اصلا واما مسئلة الزوج والام
والاختين للام فانها لا تلزم باسليمان ومن وافقه ممن يحط الام الى السدس بالاثنين من الاخوة واما نحن ومن اخذ بقول ابن عباس في ان لا يحط
الى السدس الا بثلثة فصاعدا من الاخوة فجوابنا فيها وبالله تعالى التوفيق بان الزوج والام يرثان بكل وجه وفي كل حال واما الاختان للام فقد يرثان وقد لا
يرثان فلا يجوز ان نمنع من نحن على يقين من ان الله تعالى اوجب له الميراث في كل حال لا يجوز توريث من قد يرث مرة ولا يرث اخرى الا بعد توريث من نحن على
يقين من وجوب توريثه وبعد استيفائه ما افترض الله تعالى له فان فضل عنه شيء اخذه الذي قد لا يرث وان لم يفضل منه شيء لم يكن له شيء اذ ليس في
وسع المكلف الا هذا او مخالفة القرآن بالدعوى بلا برهان فللزوج النصف بالقرآن وللام الثلث بالقرآن فلم يبق الا السدس فليس للاخوة
للام غيره اذ لم يبق لهم سواه وبالله تعالى التوفيق **قال** المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى جواز الوصية للوارث وخالف فيه الفقهاء الاربعة
وقد خالفوا كتاب الله حيث قال كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين وهو نص في الباب ولانه نوع من البر و
الاحسان الى بعض الاقارب دون بعض كما امر الله تعالى به ان يوصل الرحم المامور بها وقال تعالى فمن بدله بعد ما سمعه فانما اثمه على الذين يبدلونه ولان
الوارث قد يستحق التفضيل لما يسبب شدة فاقته وفقره او بسبب كثرة عياله دون غيره او بسبب فضله وعلمه وقلة سعيه في الامور الدنيوية فيناسب
العقل التفضيل ولا يمكن الا بالوصية ولانه كما جاز التفضيل حال الحيوة كذا يجوز بعد الممات انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي انه يصح الوصية للوارث ما اجازها الورثة بعد موت الموصي ولا يصح مع ردها وان نقص عن الثلث ولو اجازوا في حيوته او اذنوا له في الوصية و
ارادوا الرد بعد موته فلهم ذلك ولو اجازوا بعد الموت لزمت والدليل على عدم جواز الوصية للوارث مطلقا ما روي في الصحاح عن ابي امامة قال سمعت
رسول الله يقول في خطبة عام حجة الوداع ان الله قد اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث الحديث فقد بين رسول الله ص في هذا الحديث
دليل عدم الصحة مطلقا وذلك انه قال ان الله اعطى كل ذي حق حقه والمراد ان الله اعطى الورثة نصيبهم من الميراث فالوصية لغيرهم لانهم اخذوا
حقوقهم والثلث للتصدق واما ما استدل عليه من اية الوصية فانها منسوخة باية المواريث وبالاجماع فلا يستدل بها لان الاجماع على عدم وجوب
الوصية مطلقا فضلا عن الوصية لكل قرابة فالقياس يقتضي ان لا يدفع الزكوة الا العيال والحال انه لا يجوز دفع الزكوة الفريضة للعيال وكذا باقي
الوجوه العقلية انتهى واقول ما روي في الصحاح سقيم لا يعتمد عليه كما مر بيانه مرارا وعلى تقدير تسليمه يمكن حمله على نفي وجوب الوصية الذي كان
قبل نزول الفرائض وعلى نفي الوصية مطلقا بمعنى امضائها وان زادت عن الثلث كما يقتضيه اطلاق الاية في تخصيص الوارث بالتنبيه على الوصية له اذ
لولا الاستفيد من الاية جواز الوصية له بجميع ما يملك الموصي واما ما ذكره من نسخ الاية باية المواريث فمردود بان النسخ انما يثبت اذا لم يمكن
الجمع بينهما وههنا يمكن بحمل الارث في اية الميراث عطية من الله والوصية عطية ممن حضره الموت فالوارث يجمع له بين الوصية والميراث بحكم الايتين
فلا منافاة ولظهور بطلان دعوى نسخ الاية بالاجماع ترى الفاضل التفتازاني اعتذر عن ذلك في حاشية الكشاف بارتكاب تاويل لا يخفى فساده
اية ولو سلم النسخ فهو رفع للوجوب لا الجواز وذلك لان ماهية الواجب مركبة من جواز الفعل ومنع تركه ورفع المركب لا يستلزم رفع جميع اجزائه كما لا يخفى
ولو اغمضنا عن ذلك وقدرنا حصول المنافاة بين الايتين فهذه الاية يوجب الوصية للوالدين والاقربين ثم اية الميراث يخرج القريب الوارث
ويبقى القريب الذي لا يكون وارثا داخلا في الاية وذلك لان من الوالدين من لا يرث بسبب اختلاف الدين او الرق والقتل ومن الاقارب من يسقط
في حال ولا يسقط في حال ومنهم من يسقط في كل حال اذا كانوا ذوي رحم فاية الميراث مخصصة لهذه الاية لا ناسخة لها وهو ظاهر ودعوى الاجماع
ههنا كدعويهم للاجماع على خلافة ابي بكر وانما ارتكب المتاخرون من الجمهور هذه التمحلات محافظة على فتوى ائمتهم فجعلوا القرآن والسنة تابعين
لمذهبهم كما هو دابهم حتى حكي عن بعضهم انه لما قيل له ان ما قلدت به الامام الفلاني في المسئلة الفلانية رد على كتاب الله تعالى قال ابن صنع كان هذا
هو المذهب فتامل **قال** المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا اوصى لاقاربه صرف الى من يعرف بين الناس انه قريبه وقال ابو حنيفة يعطى ذوي الرحم
المحرم خاصة ولا يدخل فيه من ليس بمحرم كبني العم وقال مالك هذه وصية للوارث من الاقارب لا غير وقد خالفا العرف في ذلك من غير دليل انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو اوصى لاقارب نفسه لا يدخل ورثته ويدخل فيه الذكر والانثى والفقير والغني والقريب والبعيد المحرم
وغيره وقرابة الاب والام ووجه تخصيص ابي حنيفة الاقارب بالمحرم انه يسمى في العرف القريب واما ما نقل عن مالك فهو مناقض لما نقلناه في الفصل السابق

ان الفقهاء الاربعة ذهبوا الى عدم جواز الوصية للوارث انتهى **واقول** ما ذكره في وجه تخصيص ابي حنيفة غير متجه لان تسمية المحرم في العرف قريبا اقرب لا يقتضي اهمال عموم لفظ الاقرباء والتخصيص بمن هو القريب الاقرب هو خطاء وقد وجه ذلك بوجه اخر وهو ان الوالد والولد لا يعرفان بالقريب في العرف بل القريب من ينتمي اليه بواسطة وهذا كما في التذكرة خطاء لانه اذا اوصى لاقرب الاقارب دخل الابوان والولد اجماعا فكيف يكون الشخص من اقرب الاقارب ولا يكون من الاقارب واما ما ذكره من مناقضة ما ذكره هيهنا عن مالك لما نقل عنه في الفصل السابق فمدفوع بان حاصل ما نقل في الفصل السابق عدم تجويز الفقهاء الاربعة الوصية للوارث وما نسبه الى مالك في هذه المسئلة انما يدل على حكمه بان ذلك في الوصية للوارث ولا يدل على تجويز تلك الوصية فلا تناقض على ان التناقض في اقوال مالك واضرابه من المتفقهة ليس ببعيد **قال** المصنف رفع الله درجته **ح** ذهبت الامامية الى انه يصح الوصية للميت وقال مالك يصح ويكون للورثة وهو خلاف العقل الدال على امتناع صحة ملكية الميت وان تمليك احد بعينه لا يكون تمليكا لغيره انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يصح الوصية للميت علم موته او لم يعلم لانه لا يتصور الملك للميت وحجة ما ذهب اليه مالك انه في الحقيقة يرجع الى وصية وارثه انتهى **واقول** هذا الرجوع لا يخلو عن ان يكون مستفادا من قصد الموصي او من انتقال الملك من الميت اليهم والثاني باطل بما مر والاول باطل بان هذا القصد والنية لا يفهم من تمليك احد بعينه فلا ارجاع اليه بغير قرينة غير جائز **قال** المصنف رفع الله درجته **ط** ذهبت الامامية الى ان ما ترك النبي ينتقل الى ورثته وقد خالف فيه الفقهاء الاربعة وقالوا ينتقل صدقة الى غير ورثته وقد خالفوا كتاب الله تعالى في قوله يوصيكم الله في اولادكم وهو عام وقوله تعالى للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون عام ايضا وما رواه ابو بكر من قوله نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة غير صحيح لقوله تعالى وورث سليمان داود وقال تعالى حكاية عن زكريا يرثني ويرث من ال يعقوب في قوله تعالى اني خفت الموالي من ورائي وقول فاطمة يا ابن ابي قحافة انت ترث اباك ولا ارث ابي ثم لما تنازع علي والعباس في بغلة لرسول الله ص ولامته وسيفه حكم ابو بكر بذلك لعلي ايضا من جهة الميراث ولو كانت روايتهم صحيحة لما حكم بذلك بل كانت لجميع المسلمين المستحقين للصدقة وانما قصد امير المؤمنين ع بالمرافعة اليه في ذلك مع العباس ليظهر خطاء من حكم بهذه الرواية انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول قد تقرر في علم الاصول ان السنة المشهورة تثبت الزيادة على النص وحديث نحن معاشر الانبياء لا نورث سنة مشهورة رواها خليفة في وقت قضائه ووافقه الصحابة في الرواية فصار مجمعا عليه فهي تثبت الزيادة على الكتاب في مواريث الوارث فلا مخالفة للنص واما ما ذكره من وراثة سليمان ويحيى فقد ذكرنا فيما سبق ان المراد ميراث النبوة والعلم والحكمة والحبورة والملك واما ما ذكر من تنازع علي والعباس في بغلة رسول الله ص ان صح فقد اعطى ابو بكر عليا لا من جهة الميراث لانه لم يكن وارثا لمكان حجب العم ابن العم بل كان من جهة انه كان مستحقا للمال المصالح فاعطاه من هذه الجهة وقد كرر هذا الرجل هذه الكلمات الدالة على بغضه في شان الصحابة نعوذ بالله من هذا انتهى **واقول** ما ذكره اولا من ان السنة المشهورة تثبت الزيادة على النص وحديث نحن معاشر الانبياء سنة مشهورة اه مردود بان الكلام في عمل ابي بكر بالسنة المذكورة في صدر خلافته وقبل ان يطلع غيره عليها وكيف يتاتى دعوى الشهرة في ذلك الحال مع انه كان متهما في رواية الحديث فحده بعدا وترا لاهل البيت ع وطمعا في كون فدك حبوة له كما نقلنا سابقا عن جلال الدين السيوطي الشافعي في تاريخ الخلفاء من انه قال ان فدكا كان بعد ذلك حبوة ابي بكر ثم عمر ثم اقطعها مروان اه وقد روى في صحاحهم كالبخاري انه لا ينبغي للحاكم ان يحكم بعلمه لموضع التهمة وانت خبير بان جعل ابي بكر وعمر فدكا حبوة لانفسهما دون سائر المسلمين كما ذكره السيوطي كاف في التهمة ويدل على انهما لو ارادا اعطائها لفاطمة ع لما نازعهما احد من المسلمين ولما توجه اليهما حرج في الدنيا والدين لكن غلبتهم العصبية وملكتهم الحمية الجاهلية وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون وايضا لا وجه لان يكون مثل هذا الخبر موجودا ولم يسمعه غير ابي بكر حتى نساء النبي ص وفاطمة وعلي ع مع انهم كانوا مداومين لملازمة النبي وبالجملة كيف يبين رسول الله ص هذا الحكم لغير ورثته ويخفيه عن ورثته مع ان الحكم كان متعلقا بهم واجبا بيانه لهم لحاجتهم اليه ولا فائدة في بيانه لابي بكر لانه اجنبي ويؤيد ما ذكرنا من ان التهمة لابي بكر كانت حاصلة هناك ما ذكر في جامع الاصول من انه اخرج البخاري ومسلم والترمذي وابو داود والنسائي حديث مالك بن اوس بن الحدثان قال ارسل الي عمر فجئته حين تعالى النهار والحديث في الفي وسهم رسول الله وفيه قول عمر للعباس وعلي فجئتني انت تطلب ميراثك من ابن اخيك وجاء هذا يطلب ميراث امرأته الى قوله من طريق مسلم قال ابو بكر قال رسول الله لا نورث ما تركناه صدقة فرايتماه كاذبا غادرا خائنا انتهى وهذا صريح في التهمة كما لا يخفى ولو سلم اشتهار الخبر وعدم التهمة فالزيادة به على الكتاب انما يجوز على مذهب الحنفية دون غيرهم كما صرح به الفاضل التفتازاني في تحقيق نسخ اية الوصية من حاشية الكشاف فكيف يندفع ايراد المصنف عن باقي علماء الجمهور والبناء على هذه المقدمة الفاسدة التي تفرد بها ابو حنيفة واما ما ذكره من ان المراد بميراث سليمان ويحيى ميراث النبوة والعلم فقد بينا بطلانه في بحث الامامة واما ما ذكره من ان تنازع علي وعباس في بغلة رسول الله ص وغيرهما من تركته ان صح فقد اعطى ابو بكر عليا لا من جهة الميراث اه ففيه ان من روى ذلك حكى انهما اظهرا النزاع في ذلك من حيث الميراث وان ابا بكر حكم بها لعلي ع مستدلا بان عليا ع صاحب الثقلين كما ذكره المصنف بمعنى انه متقرب الى النبي ص بسببين لانه ابن عم من جهة الاب والام والعباس رض متقرب من جهة الاب فقط لانه عم اخ عبد الله رض والمتقرب الى الميت بسببين من جهتين اولى من المتقرب بسبب واحد وايضا العم لا يرث مع ولد الصلب كفاطمة ع فيما نحن فيه وقد قال بذلك من الصحابة علي والحسن والحسين ع واتباعهم ومن التابعين سفيان الثوري وابرهيم المدني والفضيل بن عياض ونوح بن دراج الذي كان قاضي المصرين الكوفة والبصرة في زمان هرون وقد زعم بعض الحنفية انه كان تلميذا لابي حنيفة وايضا لو كان المنظور في ذلك الاعطاء استحقاقا على مال المصالح لما حرم ابو بكر عباسا عن جميع ما تنازعا فيه و

[illegible]

الروايه صح عن ابو بكر [illegible] زمان [illegible] صح

لاعطاء

لا عطاء واحد من جملة الاشياء المتنازع فيها ولما حكم لعلي عليه السلام بالكل والقول بعد استحقاق عباس لشيء من ذلك اذا سيما لا نقدا وما اظن القول
به من ابي حنيفة والشافعي ونحوهما المعاصرين لبني عباس واما ما ظنه من التكرار في كلام المص فليس بذلك ولو سلم فهو من قبيل هو المسك ما كررته
يتضوع والمقصد مستقر بالخوف والخواطر قال المص رفع الله درجته ي ذهبت الامامية الى ان الاسير اذا اخذ بعد تقضي الحرب يتخير الامام فيما بين
المن والفداء والاسترقاق وقال ابو حنيفة بين القتل والاسترقاق لا غير وقد خالف في ذلك قول الله تعالى فاما منا بعد واما فداء وقال عليه السلام في اسارى
بدر لو كان مطعم بن عدي حيا وكلمني في هؤلاء السبي لاطلقتهم له وبعث النبي صلى الله عليه وآله سرية قبل نجد فاسروا رجلا يقال له ثمامة بن اثال الحنفي سيد يمامة فاتوا به
وشدوه على سارية من سواري المسجد فمر به النبي صلى الله عليه وآله فقال ما عندك يا ثمامة فقال خير ان قتلت قتلت ذا دم وان مننت مننت على شاكر وان اردت المال فسل
تعط ما شئت فتركه ولم يقل شيئا فمر به اليوم الثاني فقال مثل ذلك فمر به اليوم الثالث فقال مثل ذلك ولم يقل النبي صلى الله عليه وآله شيئا ثم قال اطلقوا
ثمامة فاطلقوه فمر واغتسل وجاء فاسلم وكتب الى قومه فجاؤا مسلمين وهذا نص في جواز المن ووقع ابو عزة الجمحي في الاسر يوم بدر فقال يا محمد اني ذو
عيلة فامنن علي فمن عليه ان لا يعود الى القتال فمر الى مكة وقال اني سخرت بمحمد وعاد الى القتال يوم احد فدعى رسول الله صلى الله عليه ان لا يفلت فوقع في الاسر
فقال اني ذو عيلة فامنن فقال عليه السلام امن عليك حتى ترجع الى مكة وتقول في نادي قريش سخرت بمحمد مرتين لا يلسع المؤمن من جحر مرتين فقتله بيده
وفادى عليه السلام رجلا برجلين وفادى يوم بدر جماعة من قريش على مال انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ان الامام يتخير في الكاملين من الاسارى (مذهب الشافعي)
بين القتل والمن والفداء والاسترقاق بالمصلحة فان لم يظهر جليه الحال الظهر لفعل النبي صلى الله عليه ولقوله تعالى فشدوا الوثاق فاما منا بعد واما فداء ولعل هذا
ما ذهب اليه ابو حنيفة ان صح انه مخصوص بزمان النبي عليه السلام انتهى واقول لا بد للتخصيص من دليل والا لكان تحكما وتشريعا كما لا يخفى وغاية ما يمكن
ان يتوهم من قبل ابي حنيفة ان الاية كما ذكره صاحب الكشاف نزلت في واقعة بدر فيكون شرعية المن والفداء مقصورة عليها ويكون نفذ بقوله تعالى في تتمة
الاية حتى تضع الحرب اوزارها حتى يضع حرب بدر اوزارها وفيه ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب كما تقرر في الاصول قال المص رفع الله درجته ذهبت
الامامية الى ان سهم ذي القربى من الخمس لم يسقط بموت النبي صلى الله عليه وقال ابو حنيفة يسقط وقد خالف مقتضى قوله تعالى ولذي القربى اضاف بلام
التمليك وعطف بواو التشريك انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي عدم سقوط سهم ذوي القربى بموت النبي صلى الله عليه ولو صح ما ذكر
عن ابي حنيفة فلعله يجعله للنبي وخصوصا بحال حيوته انتهى واقول الجواب عن هذا ايضا ما اجبنا به عن سابقه فتذكر هذا وقد استدل على
ذلك في كتاب الهداية بانهم كانوا يستحقون في زمن النبي صلى الله عليه بالنصرة لا للقرابة بما روي عن جبير بن مطعم انه قال لما كان يوم خيبر وضع رسول الله صلى الله عليه سهم ذي
القربى في بني هاشم وبني المطلب وترك بني نوفل وبني عبد الشمس فانطلقت انا وعثمان بن عفان حتى اتينا رسول الله صلى الله عليه فقلنا يا رسول الله
هؤلاء بنو هاشم لا ننكر فضلهم للموضع الذي وضعك الله به فيهم فما بال اخواننا بني المطلب اعطيتهم وتركتنا وقرابتنا واحدة فقال عليه السلام انا وبنو
المطلب لا نفترق في جاهلية ولا اسلام وانما نحن وهم شيء واحد وشبك بين اصابعه اشار الى نصرتهم واذا كان كذلك دل على ان المراد بالنص في قوله تعالى
ولذي القربى قرب النصرة لا قرب القرابة والمراد بالنصرة نصرة الاجتماع في الشعب لا نصرة القتال لقوله عليه السلام انا لا نفترق في جاهلية ولا اسلام واذا ثبت
ان النبي صلى الله عليه اعطاهم للنصرة لا للقرابة وقد انتهت النصرة فقد انتهى الاعطاء لان الحكم ينتهي بانتهاء علته انتهى واقول فيه نظر اما اولا فلان الظاهر
كما هو مذهب الامامية ان المراد بذي القربى في الاية هو الامام الهاشمي خاصة لوحدته لفظا فلا يتناول الاكثر من الواحد حقيقة والاصل عدم
المجاز وللرواية فما وقع في حديث جبير من قوله سهم ذوي القربى بلفظ الجمع يراد به غير ما اريد من القران بان اريد به بعض العطية دون السهم
المصطلح في الخمس وقد نطق كتب السير والتاريخ بان في يوم حنين قد اعطى بعض اقارب المسلمين من ذلك المال الكثير من بعض على وجه العطية لا للنصرة
ولا للقرابة لكن لا يقدح في مقصود المص كما لا يخفى واما ثانيا فلانه لو سلم ان المراد بالسهم المذكور سهم الخمس فلا نسلم صحة الحديث لانه ليس من المتفق
عليه فلا يصلح للاحتجاج مع ان الراوي له متهم بالحسد والعداوة لذوي القربى حيث منع من ذلك السهم مع ما كان في زعمه معدودا في اقارب النبي صلى الله عليه ايضا
واما ثالثا فلانه لا مجال للحمل على النصرة لان كثيرا من بني المطلب بل من بني هاشم تخلفوا عن نصرة النبي صلى الله عليه في مبتدأ من ايام الدعوة الى الاسلام الى ان
اظهر الله تعالى امره واظفر النبي صلى الله عليه وبعد غلبة الاسلام كما اسلم بنو المطلب اسلم باقي طوايف قريش ايضا فكيف يتحقق لهما مزية لبني المطلب على غيرهم بالنصرة
فالصواب ان يحمل الحديث على ارادة الاولوية في الميراث بالنسبة الى بني نوفل وبني عبد شمس لما روي في كتب النسب من ان هاشما توجه في بعض السفر
الى تجارة الشام وتزوج سلمى بنت تيم بن ثعلبة بن عمرو في يثرب في محلة بني النجار فتولد عنها هاشم منها عبد المطلب وكان مطلب اخو هاشم لا يعلم بذلك
الى ان ذهب رجل من مكة الى يثرب فراى فيها جماعة من الصبيان يلعبون ويظهر بعضهم على بعض التفوق في الاختيال فقال صبي منهم انا شيبة بن
هاشم بن عبد مناف فقال ذلك الرجل له بارك الله فيك ثم سال عن شيبة حاله فلما رجع الى يثرب اخبر المطلب عن حال شيبة فاظهر المطلب
هذا الخبر الى اقاربه وتاسف على انسابه وغفلته عن ذلك فجمع صحابته وجاء معهم ونزل بمحلة بني النجار وبعد الفحص التام الكثير اخذ شيبة معه الى
مكة فادخله الكعبة ولما سال قريش ان هذا عبدك قال نعم هذا عبد لي فلهذا سمي بعبد المطلب وبحمايته ولو بزعم المطلب على باقي اخوانه في غير
عبد المطلب انه ذلك الاستعباد كان بمنزلة اشتراء عبده واعتاقه فكانه يعقد بين المطلب وبين عبد المطلب ولاء العتق فكان اولى بميراث عبد المطلب عن غيره
من الاخوان وقوله في الحديث انما نحن وهم شيء واحد ظاهر في ذلك وقوله وشبك بين اصابعه تاكيد لذلك صريح في ارادة الاولوية ودخول بعضهم في البعض
في القرب

اشارة الى الخروج من جد ابني المطلب عن بني هاشم بن شد الى ذلك تشبيكه صلى الله عليه وآله اصابعه عند بيان دخول العمرة المتمتع بها في الحج على ما روي من انه صلى الله عليه وآله قال دخلت العمرة
في الحج هكذا وشبك بين اصابعه فهذا وذلك القول والفعل منه متحد في الحقيقة على دعوى الراوي المذكور لسانا وانه في القرب مع بني المطلب كذلك ولا دلالة لشيء منها على
ارادة النصرة بل حكمه الدلالات الثلث فسقط الاستدلال لا مع ما فرعوه عليه من سخايف المقال **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه لا يجوز اعطاء
اليهود زكوة الفطرة والكفارة وقال ابو حنيفة يجوز وقد خالف قوله تعالى ولا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الاخر يوادون من حاد الله ورسوله انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان مصرف الفطرة الاصناف الثمانية ويجب التعميم ان وجدوا ولا يجوز اعطاء مال الكافر ووجه ما ذهب اليه
ابو حنيفة ان صح انها كصدقة التطوع ويجوز اعطاء صدقة التطوع للكافر انتهى **واقول** تشبيه الواجب بالتطوع قياس عليه قياس فاسد فبناء
الحكم عليه فاسد كما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا دفع الزكوة الى من ظاهره الاسلام فبان كافرا او من ظاهره الحرية فبان
عبدا او من ظاهره انه ليس من ال عبد المطلب فبان انه منهم لم يجب عليه شيء وقال ابو حنيفة عليه الضمان و وافقنا على انه اذا دفع الى من ظاهره الفقر
غنيا لم يضمن ولا فرق بين الموضعين لانه امتثل فخرج عن العهدة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو دفع الزكوة الى الامام
وفرقها بان المدفوع اليه كان كافرا او عبدا او غنيا سقط الفرض عن المالك ولو فرق بنفسه ثم تبين لم يسقط ثم ان تبين وقت الدفع انه زكوة استرد ان كان
باقيا وبدله ان كان تالفا وان لم يتبين لم يسترد بخلاف الامام فانه يسترد والكفارة كالزكوة وما استدل على ابي حنيفة ان الدافع ممتثل فخرج عن العهدة
فباطل لانه لم يمتثل الامر لانه مامور بوضع الزكوة في محله فقبل البينونة هو خارج عن العهدة وبعده فلا انتهى **واقول** ان الناصب لم يتعرض لجوابه
عن استدلال المصنف بعدم الفرق بين الموضعين وربما يفرق بانه لا طريق الى معرفة الفقر ويتعذر الوقوف على حقيقته وانما يعلم ظنا فكان الخطا فيه عذرا
اما ههنا فان حاله لا يخفى مع البحث عنه والفحص عن حاله وابطله المصنف في التذكرة بتطرق الخفاء ههنا كما تطرق في الغنى فكم خبث نفس نكر ديدنا لها معلوم
واما ما ذكره الناصب من ان الدافع مامور بوضع الزكوة في محله ان اريد بمحله في نفس الامر فهو ما كان متعذرا ولا يكلف الله نفسا الا وسعها وان اريد
محله بحسب الظاهر وعلى قدر ما وصل اليه اجتهاده فسعيه فالمفروض انه فعل ذلك وبالجملة الدفع واجب فيكتفي في شرطه ... امر تعليقا للوجوب على الشرط المتعذر
فلا يضمن لعدم العدوان في التسليم المشروع تامل **قال المصنف** رفع الله درجته

الفصل الثاني عشر في النكاح وفيه مسائل الاولى

ذهبت الامامية الى انه اذا تواصى الزوجان بالكتمان لم يبطل النكاح وقال مالك يبطل وان حضره الشهود وهو مخالف لقوله تعالى اوفوا بالعقود فانكحوا ما طاب
لكم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول من الشرايط في صحة النكاح عند مالك الاعلان ودليله قوله صلى الله عليه وآله اعلنوا بهذا النكاح وذهب الشافعي الى ان الاعلان
يحصل بالشهود انتهى **واقول** قد وافقنا في عدم اشتراط الاشهاد جماعة من الصحابة والتابعين حسبما فصل في كتاب التذكرة ويشهد له الاصل وامتناع
اشتراط ما ليس شرطا في القران مع ذكر ما ليس بشرط فيه فان الله تعالى لم يذكر الشهادة في النكاح وذكر الشهادة في البيع والدين مع ان الحكمة في الشهادة في النكاح
اكثر لما فيها من حفظ النسب وزوال التهمة والتوارث وغيره من توابع النكاح فلو كان الاشهاد فيه شرطا لما اهمله الله تعالى في القران لانه مناف الحكمة و
قد ورد على ذلك روايات من طرق العامة والخاصة مذكورة في التذكرة فليطالع ثمة واما ما استدل به الناصب على مذهب مالك من قوله صلى الله عليه وآله اعلنوا بهذا
النكاح فبعد تسليم صحته الظاهر ان يكون واردا في واقعة مخصوصة كما يرشد اليه قوله هذا ولو اغمض عن ذلك فيدفعه ما نقل عن الشافعي من ان الاعلان
يحصل بالشهود فيتضح مخالفة مالك للاية بلا دليل يعتد به كما ذكره المصنف قدس سره **قال المصنف** رفع الله درجته ب ذهبت الامامية الى انه لا ينعقد
النكاح بلفظ البيع ولا التمليك ولا الهبة ولا الصدقة ولا العارية ولا الاجارة فلو قال بعتكها او ملكتكها او وهبتكها لم يصح سواء ذكر المهر او لا وقال ابو حنيفة
يجوز كل ذلك وقال مالك ان ذكر المهر فقال بعتكها او ملكتكها على مهر كذا صح والا فلا وقد خالفا قوله تعالى وامراة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي ان اراد
النبي ان يستنكحها خالصة لك من دون المؤمنين انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان النكاح لا ينعقد بغير التزويج والانكاح
كالاحلال والتحليل والاباحة والهبة وغيرها وان ذكر المهر ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انعقاده بما يدل على التراضي ويحصل بهذه الالفاظ واعتبر مالك
ذكر المهر لانه العوض وح يصح البيع واستدل به على ابطال مذهبهما من الاية غير صحيح لان هبة النفس مخصوصة بالنبي وخالصة له كان الانعقاد بلفظ
الهبة مخصوص انتهى **واقول** كل ما ذكره الناصب في وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة دعاو مجردة كاذبة لا يلتفت اليها من غير دليل وكذا الاعتبار
ما اعتبره مالك لذكر المهر مع لفظ البيع ونحوه وانما طه صحة ذلك على وجود العوض وهو المهر باطل لان العوض بما يوجد في الزنا ايضا فلا يكفي في ذلك
مجرد ذكر المهر والعوض واما قوله ان ما استدل به المصنف على ابطال مذهبهما من الاية غير صحيح قوله لان هبة النفس مخصوصة بالنبي قلنا لهذا قال المصنف
ان الاية يخالف لقولهما فانه اذا كان انعقاد النكاح بلفظ الهبة مخصوصا بالنبي بمقتضى الاية المذكورة فقولهما بانعقاده بصيغة الهبة في غير النبي
يكون مخالفا لذلك التخصيص كما لا يخفى فما ذكره الناصب في تقرير حاصل الاية حجة للمصنف كما ادعاه لا عليه كما توهمه الناصب خفضه الله **قال المصنف**
رفع الله درجته ج ذهبت الامامية الى ان العمة والخالة اذا رضيتا بعقد بنت الاخ او بنت الاخت صح وخالف فيه الفقهاء وقد خالفوا في ذلك
قول الله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان كل امراتين
بينهما قرابة او رضاع لو قدرت احديهما ذكرا حرمت الاخرى عليه حرم الجمع بينهما فيحرم الجمع بين العمة وبنات اخيها ولا اخيها واختيها والخالة وبنات
اولاد اخيها او اختها والجمع بين المرأة وعمتها او خالتها من النسب او الرضاع والدليل عليهما في الصحاح عن ابي هريرة انه قال رسول الله صلى الله عليه وآله لا

لا يجمع بين المرأة وعمتها ولا بين المرأة وخالتها والسنة المشهورة يزيد على الكتاب على ما مر ثم ان رضى المرأة اى تاثير فى الجمع فان احل الله ثم تلك المرأة فعدم رضى الضرة لا يحرمها وان حرمها فرضاها لا يحلها وهذا من الاختراعات فى الدين انتهى **واقول** بعد تسليم جواز تخصيص الكتاب او نسخه بالخبر الواحد انه يكفى قدحا فى الخبر المذكور كون راويه ابا هريرة ثم لا نم تحقق الشهرة الموجبة للزيادة على الكتاب فذكرها فى الصحاح لا يوجب الشهرة وانما المسلم شهرتها عند من عمل بها وانتم تعلمون بها وهذا مما لا يسمن ولا يغنى من جوع كما لا يخفى واما ما ذكره بقوله ثم ان رضى المرأة الخ فمدخول ومعارض بكثير مما احد انك النساء المحرمات المذكورة فى الاية حيث دلت السنة على اشتراط اذن الولى فى نكاح بعض تلك فيمكن ان يقال هناك انه اذا رضى المرأة واحلها الله ثم فعدم رضى الولى واذنه لا يحرمها وان حرمها فرضاه واذنه لا يحلها وبالجملة روايات اهل البيت عليهم السلام دلت على اشتراط الرضا فى العمة والخالة واهل البيت ابصر بما فى البيت فى اية المقتضى للتحريم وهو البغض والاداء الى قطيعة الرحم منفى هنهنا لان مع رضاها ينتفى هذا المعنى فينتفى الحكم المعلق عليه وهو التحريم ويبقى الدليل على الاباحة من القران والاحاديث سالما عن المعارض والحاصل ان الحكمة فى ذلك مثل ما ذكره فى حرمة الجمع بين الاختين وهو انه لما كانت الحكمة والغرض من التناكح حصول الاجتماع الموجب للمودة مع حفظ بقاء النوع وكانت الطباع تتنفر من التأكيد المشاركة فى الخيرات فتحب الاختصاص بها كانت المشاركة ملزومة للتباغض المنافى للمحبة والالفة حرم الجمع بين الاختين لئلا يقع التباغض الشديد الذى يتفرع وقوعه بين ذوى القربى فى ذلك ويؤدى الى شدة تبغض الرجل الجامع بينهما لكن لما كانت العمة اكبر سنا من ابنة الاخ غالبا وكذا الخالة عن بنت الاخت لم تكن غيرتهما بمثابة غيرة الاختين المتناسبتين من المتقاربتين فى السن غالبا فاكتفى فى حفظ المودة النسبية باشتراط رضاء العمة والخالة المورثة لعدم حصول النفرة والبغض منهما بعد ذلك فيدل على ما ذكرناه ما رواه صاحب الينابيع من قوله لا ينكح المرأة على عمتها وخالتها حذرا من قطيعة الرحم ووقوع المعاداة بين المحارم انتهى **قال** النا[صب] رفع الله درجته ذهبت الامامية الى تحريم البنت المخلوقة من الزنا على الاب والاخ والعم والخال وكذا باقى المحرمات المؤبدة بالنسب وقال الشافعى يجوز ذلك كله فيجوز ان ينكح الرجل بنته من الزنا وامه واخته وعمته وخالته وكل من حرمه الله تعالى فى كتابه وكذا من يجتمع فيها اسباب التحريم واسباب كان هى اخت وبنت وبنت بنت وعمة وهى خالة وهذا بعينه مذهب المجوس نعوذ بالله تعالى من المصير الى ذلك فقد قال الله حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم وهذه صفات حقيقية لا تتغير بتغير الشرايع والاديان ومنع الحاقهم بالانساب فى الميراث وغيره من الحقوق الشرعية لا يخرجهم عن الصفات الحقيقية ولهذا يضاف اليه فيقال ابنته وامه واخته من الزنا وليس هذا التقييد موجبا للمجازية كما فى قولنا اخته من النسب ليفصلها عن اخت الرضاع ولان التحريم شامل لمن يصدق عليه هذه الالفاظ حقيقة او مجازا اجماعا فان الجدة داخلة تحت الام مجازا وكذا بنت البنت ولا خلاف فى تحريمها بهذه الاية انتهى **وقال** الناصب خفضه سلوك مذهب الشافعى انه لو زنى بامرأة فولدت بنتا لم تحرم على الزانى وطى ابنته فيه وحرمت على ابيها وابنها وان ولدت ابنا حرمت امها وبنتها عليه ولا تحرم على ام الزانى وابنته من غيرها والدليل عليه السنة المشهورة وهو ما روى ان رسول الله صلعم قال الولد للفراش وللعاهر الحجر جعل الولد للفراش ولم يجعله للزانى وقد تقرر فى الاصول ان الحقيقة الشرعية اذا وردت على الحقيقة اللغوية يصير الحكم فى الشرع للحقيقة الشرعية دون اللغوية والصلوة اذا اطلقت فى الشرع يختص قطعا بالعبادة التى هى ذات الاركان فولد الزنا اذا حكم الشرع بانه ليس بولد لان الولد للفراش لا يكون ولدا فى الشرع ولا يغلب عليه الحقيقة اللغوية لان الشرع ابطلها فولد الزنا ليس بولد اذا لم يكن ولد لم يجر عليه احكام الاجنبى فيصح نكاح المولودة من الزنا لانها اجنبية فى حقيقة الشرع وهذا غاية الظهور واما ما ذكره ان هذا مذهب المجوس فان المجوس يحللون البنات المولودة على الفراش ويطلقون عليها البنت فى شريعتهم ثم يجوزونها والشريعة المحمدية حكم بنفى الولدية المولودة من الزنا ثم جوزت نكاحها لانها اجنبية ولو ان المجوس جعلها اجنبية ثم نكحها لكانت صحيحة ومن العجايب ان مذهب المجوس فى اشراك فاعل الشر يجس المسلمين وما احسن قول شعر مجس القضاء واعتزل يخلق الفعل من المسلمينا فوا عجبا من التجليس منه مجوسى يجس مؤمنينا ثم ما ذكر ان هذه صفات حقيقية لا يتغير بتغير الشرايع والاديان فمقبول لكن لا يتغير كون الولد من مائه لكن اعتبار احكام الشرع فى حق هذا الولد هو التزوج والتزويج والتوريث فلو يعتبر بنظر الشرع وهذا يتغير بتغير الشرايع والاديان وهذا الرجل بهذا الكلام يعترض على الشريعة فان مقتضى كلامه ان الشرع كان ينبغى ان يعتبر فى الولدية الحصول من الماء لان الولدية لا يتغير بالزنا وغيره نعوذ بالله من هذا الاعتقاد وهذا عين الالحاد والزندقة والاعتراض على الشرايع انتهى **واقول** فيه نظر اما اولا فلان تمام الحديث المشهور الذى ذكره الناصب على ما فى المشكوة رواية عن عايشة انها قالت كان عتبة بن ابى وقاص عهد الى اخيه سعد بن وقاص ان ابن وليدة زمعة منى فاقبضه اليك فلما كان عام الفتح اخذه سعد فقال انه ابن اخى وقال عبد بن زمعة انه اخى فتساوقا الى رسول الله صلعم فقال سعد يا رسول الله ان اخى كان عهد الى فيه وقال عبد بن زمعة اخى وابن وليدة ابى ولد على فراشه فقال رسول الله هو لك يا عبد بن زمعة الولد للفراش وللعاهر الحجر ثم قال لسودة بنت زمعة احتجبى منه لما راى من شبهه بعتبة فما راها حتى لقى الله انتهى وقال الطيبى فى شرحه ان الوليدة الامة كانوا فى الجاهلية يضربون الضرايب على الاماء فيكتسبن بالفجور وكانت السادة يا تونهن فاذا جاءت بولد فربما ادعاه الزانى والسيد فحكم بالولد لسيدها ولو انتسب عتبة ضرب على الغايبة وكان عتبة ضع هذا الضع ونوزع فيه انتهى اذا تمهد هذا فنقول ان الحديث كما علم من شان وروده وتقرير الطيبى اياه انما يدل على ان الامة اذا زنت فولدت على فراش المالك من الزنا فالولد كما مر تبط

ملازم لما لك مختص به كما هو مدلول لام الجارة عند التحقيق ولا يسلم الى الزاني الذي يدعي بنوته ولا يدل على نفي بنوة الزاني عنه ولا على اثبات ابوة مالك له بالجملة كما ان قوله هو لك يا عبد بن زمعة لم يقصد ابوة عبد بن زمعة له قطعا والذي يدل على صحة ما ذكرناه انه قال لسودة بنت زمعة احتجبي عنه لما رأى من شبهه بعتبة ولو كان هذا القضاء من النبي قضاء بانه ابن زمعة لما امرها بالاحتجاب عنه لانه على هذا التقدير كان اخا لسودة ولعله يشير الى ما ذكره المصنف في التذكرة من ان البنت هي المتكونة من مني الرجل ونفيها عنه شرعا لا يوجب نفيها حقيقة لان المنفي في الشرع هو تعلق الاحكام الشرعية من الميراث وشبهه انتهى هذا ويجوز ان يكون حكم الشارع بافتراق الولد عن الزاني مع احتمال كونه بالنسبة في نفس الامر عقوبة لما صدر عنه من الزنا وغلظة منه بالنسبة اليه كما يدل عليه قوله وللعاهر الحجر وقد وقع نظير هذه العقوبة عن الشارع فيمن افسد الحج كما لا يخفى بل نقول ان في الحاق مثل هذا الولد بالمالك وصاحب الفراش في بعض الاحكام كالارث والنفقة عقوبة له بما استحقه لاجل عصيانه في اذن امته بالزنا او اهماله في ضبطها كما وقع نظيره في العاقلة ويؤيده تحريم الانثى على الاب لاتفاق الفريقين على تحريم الولد المتولد من الزنا على امه لو كان ذكرا وقد اشار المصنف الى هذا في التذكرة حيث قال والعجب انهم اي الشافعية اتفقوا على انها لو ولدت ابنا حرم عليها ان ينكحها فما الفرق انتهى واما ثانيا فلان ما ذكره من انه قد تقرر ان الحقيقة الشرعية اذا وردت الخ مردود بان الاصل عدم النقل خصوصا على القول بعدم ثبوت الحقايق الشرعية ولو اغمضنا عن ذلك فنقول ان الحقيقة الشرعية هي اللفظ المستعمل في وضع اول هو الوضع الشرعي والمراد بالوضع الشرعي كما صرح به بعض الافاضل هو ان الواضع هو الشارع لا المتشرعة من الفقهاء والمتكلمين والاصوليين والذي وقع عن الشارع ونفيه عمن فيما نحن فيه من الحديث المذكور ونحوه لا دلالة فيه على وضع الولد لمن ولد على فراشه مختص نفيه عمن لم يلد في فراشه وانما غاية هذه العبارة كما ذكرناه دلالته على ثبوت تعلقه وارتباطه لصاحب الفراش ونفي تعلقه وارتباطه عن غيره كما يقول هذا المال لزيد وليس المال لعمرو فكما لا دلالة في هذا القول لارادة وضع المال فكذا هناك وكما ان الاثبات والنفي هنا يجوز ان يكون لاجل حكم شرعي كشهادة الشاهدين بان المال لزيد لا بالنظر الى وضع يقتضي ذلك فكذا هناك وبما قررناه ظهر فساد قوله فولد الزنا اذا حكم الشرع بانه ليس بالولد الخ لما عرفت من ان الشارع لم يقل ان ولد الزنا ليس بولد للزاني وقوله الولد للفراش لا يدل على ذلك واما ثالثا فلان قوله ان المجوس يحللون البنات المولودة على الفراش ويطلقون عليها البنت في شريعتهم ثم يتزوجونها مدخول بان المراد بالفراش كما صرح به الجزري في النهاية وغيره في غيرها هو صاحب ام الولد هو زوجها او مولاها والشافعي لا يقتصر على الحكم بحل نكاح المولودة من الزنا على زوجة الغير وامة الغير بل يحكم ايضا بحل نكاح البنت المخلوقة من الزنا على المرأة التي لا تكون في نكاح احد ولا ملكا لاحد فلا فرق حينئذ بين الفريقين في هذه الصورة في الحكم المذكور وايضا الشناعة متوجهة بمجرد ان الزاني ينكح البنت التي يعلم انها متولدة منه وهذا المعنى مشترك بين المجوس والزاني المسلم الناكح لبنته من الزنا على فتوى الشافعي ولا اثر للاطلاق الشرعي ولا لتولد البنت حال كون امها زوجة الغير او ملك الغير في دفع هذه الشناعة واما ما ذكره من انهم يطلقون عليها البنت في شريعتهم فهو غير مسلم وانما المسلم مطلق الاطلاق والى الله العلم بخصوصية الاطلاق الشرعي منهم واما رابعا فلان قوله الشريعة المحمدية حكم بنفي ولدية المولود من الزنا ثم كما سبق وقوله وان المجوس جعلها اجنبية ثم نكحها نكاحا صحيحا الخ مدفوع بان الظاهر انهم ايضا جعلوها اجنبية ثم نكحوها بان جعلوا خلع الصورة البنوية الناشية عن المني والكشاف الصورة النوعية الحيوانية جهة لاجنبية البنت عن الاب فيجوز جعلها عن كونه جزء له والله اعلم منهم هذا وان كان باطلا ايضا واما خامسا فلان ما ذكره من الشعر الماثل لشعر عربي يصلح عن لسان المجوس معارض بشعر عربي فصيح هو قولنا شعر تحرّ ناصبي واسطي لقد عادى امير المؤمنينا ما ابدى من الالحاد قولا يحل البنت للاب امينا فواحنظا من الحاد قوما من الكفر بكفر مؤمنينا واما سادسا فلان قوله انه لا يتغير كون الولد من ماء الرجل لكن اعتبار احكام الشرع في حق هذا الولد الخ مدخول بانه كما لا يتغير كون الولد من ماء الرجل كذا لا يتغير كون الحاصل من ماء الرجل ولدا له الا ان انتفاء الولدية معنى حقيقي اينما مركوز في جميع العقول كما لا يخفى فلا يختلف حكم الشرع واعتباره فيه ولهذا لم يوجد الحكم على حله مطلقا في شيء من الشرائع السابقة حتى في شريعة ابراهيم مع ما كان فيه من قلة النساء الداعية الى تجويز ذلك فصح ما اقتضاه كلام المصنف من انه يعتبر في الولدية الحصول من الماء لان الولدية لا تتغير بالزنا وغيره وظهر ان اعتراضه ليس على الشريعة بل على الشافعي وافترائه على الشريعة وتشريعه للاحكام الشنيعة بتفريقه في ذلك بين الزاني والبعل واختلاطه بالمجوس في هذا الفعل بالفعل

قال المصنف رفع الله درجته هـ ذهبت الامامية الى انه اذا صرح للمعتدة بالنكاح فعل محرما واذا خرجت من العدة جاز له نكاحها وقال مالك لا يجوز ويفسخ النكاح بينهما وقد خالف قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم فانكحوا ما طاب لكم انتهى

وقال الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي ان التصريح بالنكاح للمعتدة حرام لقوله تعالى ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء الاية وهي تدل على جواز التعريض دون التصريح ووجه ما ذهب اليه مالك ان صاحب التصريح حرام فلا ينعقد النكاح بذلك التصريح وينفسخ بل لا يجدد بعد العدة انتهى

واقول ليس المراد في المسألة من التصريح بالنكاح ايقاع عقد النكاح صريحا في العدة كما توهمه الناصب فان ذلك باطل بالاتفاق بل المراد التصريح بالخطبة لها وهو الاتيان بكلام يكون صريحا في ارادة نكاحها كما يدل عليه ما ذكره من استدلال الشافعي بقوله تعالى ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء وح لا يتوجه ما ذكره الناصب وجه ما ذكره مالك اذ على ما ذكرناه لم يقع عقد في العدة حتى يصح ما ذكره من كون فسخه او تجديد النكاح بعده وذلك ظاهر جدا

قال المصنف رفع الله درجته وذهبت الامامية الى انه اذا اسلم على اكثر من اربع كتابيات اختار منهن اربعا ترتب عقده عليهن او لا

ولو

ولو كن وثنيات واسلمن معه فكذلك وقال ابو حنيفة يبطل نكاح الجميع مع عدم ترتب العقد ومعه يصح الاربع الاول خاصة وخالف قول النبي صلى الله عليه وآله لغيلان بن
سلمة الثقفي لما اسلم على عشرة اختر اربعا منهن وفارق سايرهن انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو اسلم وتحته اكثر من
اربع واسلمن معه وتخلفن وهن كتابيات او مجوسيات او وثنيات مدخول بهن اختار اربعا واندفع نكاح البواقي ولهن المهر تماما بعد الدخول ونصفا
قبله ولو لم يكن المجوسيات او الوثنيات مدخولا بهن تنجز الفرقة والدليل عليه السنة ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه اذا لم يترتب العقد فسد النكاح
في الكل من الاصل فلا يكون له الاختيار بخلاف صورة الترتيب انتهى **واقول** ما ذكره في وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة غير موجه لانه سيجيء في المسئلة
الاتية ان انكحة الكفار جائزة صحيحة خلافا لمالك فقط فما نسبه الناصب الى ابي حنيفة في توجيه كلامه من انه اذا لم يترتب العقد فسد النكاح في الكل من الاصل
فاسد مخالف لاتفاقه مع غيره في ان انكحة الكفار جائزة صحيحة الا ما خصه الشارع منها بالتحريم فالتفرقة بين المرتب وغير المرتب يكون مخالفا للنص كما
ذكره المصنف قدس سره وتفصيل الكلام في هذه المسئلة ما ذكره المصنف في نهاية الوصول حيث قال ان قوله صلى الله عليه وآله لغيلان الديلمي وقد اسلم على عشر نسوة امسك اربعا
وفارق سايرهن محمول على ظاهره لا يفتقر الى تاويل عندنا وبه قال الشافعي وقال ابو حنيفة انه مأول والاصل في ذلك ان الكافر اذا تزوج اكثر من اربع
نسوة ثم اسلم تخير في امساك اربع منهن ويفارق الباقي سواء ترتب عقدهن ولا عندنا وعند الشافعي وقال ابو حنيفة يصح نكاح الاوايل دون الزايد على الاربع
واستدل اصحابنا بهذا الحديث وتاوله ابو حنيفة بتاويلات ثلثة الاول يحتمل انه اراد بالامساك ابتداء النكاح فيكون معنى قوله امسك اربعا انكح منهن
اربعا ومعنى قوله وفارق سايرهن لا تنكحهن الثاني يحتمل ان النكاح كان واقعا في ابتداء الاسلام قبل حصر عدد النساء في اربع كان ذلك النكاح واقعا على وجه
الصحة والباطل من انكحة الكفار ليس الا ما كان مخالفا لما ورد به الشرع حال وقوعها الثالث يحتمل انه امره بالتزويج باختيار اوايل النساء وهذه التاويلات وان كان
منقدحة عقلا الا ان القراين تدفعها فان التاويل وان احتمل لكن قد يجتمع قراين تدل على فساده واحاد تلك القراين ان لم يدفعه لكن يخرجه بمجموعها
عن ان يكون منقدحا غالبا والظاهر هنا قد اعتضد بقراين جعلته اقوى في النفس من التاويل المحتمل وان استند الى قياس اما التاويل الاول فبعيد
لوجوه الاول ان المتبادر الى الفهم من لفظ الامساك انما هو الاستدامة دون الابتداء والتجديد الثاني انه قابل لفظ الامساك بلفظ المفارقة و
انما يفهم من المفارقة المجانبة بعد الاتصال الثالث انه فوض الامساك والمفارقة الى اختياره ولو وقوع الفراق بنفس الاسلام وتوقف النكاح على رضا المرأة
الرابع انه لو اراد ابتداء النكاح لذكر شرايطه لانه وقت الحاجة اليه لقرب عهده بالاسلام الخامس امر الزوج بامساك اربعة من العشرة وبمفارقة البواقي
والامر اما للوجوب او الندب وحصر التزويج في العشر ليس واجبا ولا مندوبا اليه والمفارقة ليست من فعل الزوج حتى يكون الامر متعلقا بها السادس الظاهر
من الزوج المأمور انما هو امتثال امر النبي صلى الله عليه وآله والمخالفة بعيدة ولم ينقل احد تجديد النكاح في هذه الصورة فدل على ان المراد بالامساك الظاهر مفهومه السابع انه
لا يتوقع في طرد العادة اتفاقهن على الرضا على حسب مراده بل ربما كان يمتنع جميعهن فكيف اطلق الامر مع هذا الامكان الثامن قوله امسك
وظاهره للايجاب فكيف اوجب ما لم يجب ولعله اراد ان لا ينكح اصلا التاسع انه ربما اراد ان لا ينكحهن بعد انقضاء وطرهن ومن كون الحصر فيهن بل كان
ينبغي ان يقول انكح اربعا ممن شئت من نساء العالمين من الاجنبيات فانهن عنده كساير نساء العالم العاشر ان الزوج انما سئل عن الامساك بمعنى
الاستدامة لا التجديد وعن الفراق بمعنى انقطاع النكاح الاصل في جوابه المطابقة واما التاويل الثاني فبعيد ايضا لانه لو لم يكن الحصر ثابتا
في ابتداء الاسلام لما خلا ابتداء الاسلام عن الزيادة على الاربع عادة ولم ينقل عن احد من الصحابة ذلك في ابتداء الاسلام ولو وقع لنقل
واما التاويل الثالث فكذلك ايضا لقوله صلى الله عليه وآله لواحد كان قد اسلم على خمس نسوة اختر منهن اربعا وفارق واحدة فقال المأمور تعمدت الى اقدمهن عندي
نذ ندب قدتها ولو اقوله صلى الله عليه وآله لغير وزيلد الديلمي وقد اسلم على اختين امسك ايتهما شئت وفارق الاخرى بما تقدم من التاويلات والتاويل الاول بعيد لما
تقدم من الوجوه وكذا الثاني وقوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين الا ما قد سلف قال المفسرون المراد به ما سلف في الجاهلية قبل بعثة النبي صلى الله عليه وآله والثالث
ههنا ابعد لقوله صلى الله عليه وآله امسك ايتهما شئت فانه نص على التخيير وهو ينافي مذهبهم انتهى **قال المصنف** رفع الله درجته وذهبت الامامية الى ان انكحة
الكفار جايزة وقال مالك انها باطلة وخالف قول الله وامرأته حمالة الحطب واقر النبي عليه السلام ابا سفيان لما اسلم قبل زوجته هند ثم اسلمت بعد
على النكاح لو كان فاسدا لم يقرها وكذا غيرها ولم يامر احد بتجديد النكاح انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الانكحة الجارية
في الكفر صحيحة يثبت بها المصاهرة ويقع بها الطلاق ويحتاج الى التحليل لو طلق ثلثا ثم اسلم ووجه ما ذهب اليه مالك ان صحة النكاح من احكام
الشرع وقبل الشرع لا يثبت الاحكام فتكون الانكحة الجارية في الكفر باطلة في حد ذاتها وبالاسلام وتقرير النكاح واختياره يثبت النكاح الجديد انتهى.
واقول المراد من التقرير في قول المصنف واقر ابا سفيان الخ تركه مع ما كان عليه من النكاح الواقع قبل الاسلام مع اتباعه للنبي لا ما يبحث عنه في الاصول
من التقرير المقابل للقول والفعل لان هذا انما يكون عند ما اذا ما فعل احد فعلا بحضرة النبي صلى الله عليه وآله حال نبوته فاقره ولم يمنعه منه ومن البين ان
نكاح ابي سفيان وامثاله انما كان قبل زمان النبوة فلو كان نكاحا فاسدا لما جاز للنبي تقريره فلا يصح ان يقال ان بتقرير نكاحهم يثبت النكاح المجدد وكيف
يتحقق النكاح المجدد بدون الصيغة المعتبرة في شريعته والحاصل ان ذلك التقرير مجرد امر الله تعالى بان يتركوا مع ما دانوا به في ايام كفرهم من اعتقاد صحة
انكحتهم فلا يجب التعرض لهم لان الشارع احدث نكاحا مجددا بينهم بتجويزه ذلك لهم والله تعالى اعلم بحقايق احكامه **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت
الامامية الى اباحة نكاح المتعة وخالف فيه الفقهاء الاربعة وقد خالفوا القرآن والاجماع والسنة النبوية اما القرآن فقوله تعالى فما استمتعتم به منهن و

حقيقة في المتعة وايضا قرأ ابن عباس الى اجل مسمى واما الاجماع فلا خلاف بين المسلمين في اباحتها واستمرت الاباحة مدة نبوة النبي صلعم وخلافة ابي بكر وكثير من خلافة عمر ثم صعد على المنبر فقال ايها الناس متعتان كانتا على عهد رسول الله صلعم وانا انهى عنهما واعاقب عليهما واما السنة فانه صلعم روي عنه متواترا انه رخص الصحابة في المتعة واستمتعوا في زمانه وايضا افتى باباحتها امير المؤمنين عم وابن مسعود وجابر بن عبد الله وسلمة بن الاكوع وابن عباس والمغيرة بن شعبة ومعوية بن ابي سفيان وابن جريج وسعيد بن جبير ومجاهد وعطا وغيرهم انتهى ع **قال** الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي ان نكاح المتعة حرام ولكن لا حد فيه لانه ذهب الى ان كل جهة صححها عالم سني بدليل قوي واباح الوطي بها فلا حد وان اعتقد الواطي التحريم وذلك كالوطي في النكاح بلا ولي كمذهب ابي حنيفة وبلا شهود كمذهب مالك وفي المتعة كمذهب ابن عباس ونقل الدليل على حرمة نكاح المتعة الكتاب والسنة والاجماع اما الكتاب فقوله تعالى والذين هم لفروجهم حافظون الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم فانهم غير ملومين فمن ابتغى وراء ذلك فاولئك هم العادون والمتعة ليست بزوجة بالاجماع لانها غير وارثة ولا موروثة وقد قال تعالى ولكم نصف ما ترك ازواجكم ولهن الربع مما تركتم وليس للمتعة الربع ولا للمتمتع منها النصف فلا تكون زوجة وليست بملك اليمين فالمبتغي لها يكون عاديا فيكون حراما واما السنة فلما روي في الصحاح ان النبي صلعم قال لا نكاح الا بولي وعن عائشة ان رسول الله صلعم قال ايما امرأة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل الحديث وعن ابن عباس عن النبي صلعم انه قال البغايا التي ينكحن انفسهن بغير بينة وهذه الاحاديث تدل على ان النكاح بلا ولي وبلا شهود حرام ونكاح المتعة كذلك فيكون حراما واما الاجماع فلان الصحابة اجمعوا على ان نكاح المتعة احلت مرتين وتقرر الامر على الحرمة ونقل عن ابن عباس انه رجع في اخر عمره من القول بالمتعة فحصل الاجماع على حرمة نكاح المتعة واما ما استدل به فالاية اما منسوخة على قول اكثر العلماء بتخصيص العقد الحلال في النكاح الشرعي واما المراد من الاستمتاع التمتع من النكاح الشرعي والمراد بالاجر الصداق وقراءة ابن عباس الى اجل مسمى ان صح فمن الشواذ وليس بحجة واما ما استدل به من الاجماع فقد ذكرنا ان الاجماع منعقد بخلافه واما ما ذكره من محرمات عمر فهذا افتراء لم يكن لعمر ان يحرم ما احل الله ورسوله ولو كان فعل مع كونه حلالا لانكر عليه الصحابة سيما امير المؤمنين عم كما انكر عليه في اجتهاداته فلما ذكره على المنبر ولم ينكر عليه احد علم ان الامر تقرر على الحرمة واما قوله متعتان كانتا على عهد رسول الله صلعم فالمراد انهما كانتا في بعض الاوقات واما قوله انا انهى عنهما ان صح فالمراد انا ابين ان الامر تقرر على النهي لا اني اعمل برأيي انتهى **واقول** يتوجه عليه وجوه من الكلام وضروب من الملام اما اولا فلان دعواه الاجماع على ان المتعة ليست بزوجة باطلة كادعائه من جملة مخترعاته وحيث كان الخاتمي خايفا قرن دعوى الاجماع بالاستدلال عليها فقال لانها غير وارثة الخ وجوابه بعد تسليم عدم الارث انه منقوض بالذمية والامة والقاتلة فانهن ايضا لا يرثن وخروجهن بالاجماع معارض بوقوع الاجماع المركب على عدم ارث المتعة ايضا اما عندكم فلعدم الزوجية واما عندنا فلعدم الدوام والتخصيص جائز بدليل غير الاجماع وهو موجود لتواتر الروايات عند الشيعة بعدم الارث والحاصل كما مر في باب مطاعن عمر ان بعض الاحكام كالارث والقسمة ليس من جملة لوازم الزوجية من حيث انها زوجية بل هو تابع لصفات زائدة عليها كعدم مضرة الزوج وعدم اختلاف الدين وعدم مخالفة امر الزوج في القاتلة والكتابية والناشزة وعدم الدوام في المتمتع بها فان النفقة تنقطع مع النشوز والميراث تسقط مع القتل والكفر والرق والمرتدة تصير بائنا بغير طلاق والاحصان لا يثبت قبل الدخول بالزوجة والقسم لا يجب بما لم يسقط في السفر فقد انتفت هذه الامور مع صدق الزوجية فكما خصت تلك العمومات الوجوه الدالة فكذا ههنا ولا استبعاد في هذا الاختلاف لان الاحكام الشرعية تختلف باختلاف المصلحة وانما يمتنع ذلك في الاحكام العقلية ويؤيد ذلك ما مر نقلا عن الكشاف بقوله فان قلت هل فيه دليل على تحريم المتعة قلت لا لان المنكوحة نكاح المتعة من جملة الازواج اذا صح النكاح انتهى وايضا من البين ان المنكوحة بنكاح المتعة كانت زوجة حال الحكم بالاباحة وقبل النسخ الذي تدعيه اهل السنة فكيف ينفي عنها اسم الزوجية بقوله تعالى الا على ازواجهم واي دلالة على ذلك اما ما ذكره من ان المبتغي لنكاح المتعة حيث لا تكون زوجة ولا امة يكون عاديا بمقتضى الاية فمدخول بانه لو كان مقتضى الاية ما زعمه لكان العادي هو الله عز وجل الذي احل المتعة مرتين كما اعترف به الناصب واصحابه تعالى عن ذلك علوا كبيرا لا يقال ان الاية قد نزلت عند نسخ المتعة والاحكام تابعة للمصالح فجاز ان يكون المتعة طاعة قبل النسخ عدوانا عنده فلا اعتراض على الله تعالى لانا نقول ان الاية مدنية ونزوله قبل حجة الوداع والحل روي فيها فكيف يكون ناسخا وبالجملة ان اثبات النسخ دونه خرط القتاد كما سيجيء مع ان النسخ انما يكون عند التنافي وقد بينا ان المتعة زوجة قطعا فلا ينهض الاية مخصصة لها فافهم واما ثانيا فلان ما استدل به من السنة مجاب بان القران اولى بالاتباع من الخبر الواحد مع انهما معارضتان بما احتج به داود على مذهبه من قوله صلعم الثيب احق بنفسها من وليها وباحاديث اهل البيت عم مع انهم اعرف بالامور الشرعية لان الوحي كان ينزل عليهم ويملى بايديهم ومنقوضان بملك اليمين فانه يصدق فيه النكاح مع عدم الافتقار الى الشاهدين على ان الرواية الاولى تحتمل ان يكون فيها المنفي الفضل والكمال كما ان المنفي في قوله صلعم لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد كذلك والرواية الثانية ضعيفة كما ذكره المص في التذكرة من ان رواتها نقلوها عن الزهري وقد انكرها قال ابن جريج سالت الزهري عنه فلم يعرفه ويؤيدها ما ذهب ابو حنيفة موافقا للشيعة في الزهري من انه يجوز للمرأة ان تزوج نفسها وغيرها وتوكل في النكاح فتزوج بنتها الصغيرة وما استدل به على ذلك من قوله تعالى ولا تعضلوهن ان ينكحن اضاف النكاح اليهن وان النكاح خالص حقهن وهي من اهل المباشرة فصح منها كالبيع منها وايضا تملك بيع متها وهي تصرف في رقبتها وسائر منافعها ويعتد استباحة المشتري للبضع ففي النكاح الذي هو عقد على بعض منافعها اولى واما ثالثا فلان ما ذكره من انه نكاح بلا ولي وشهود فيكون حراما مدفوع بانه بعد تسليم صحة ما اخذه الدعوى ما فيه اختصاص له بالمتعة فان في اشتراط ذلك في النكاح الدايم قد وقع الخلاف من ابي حنيفة ومالك كما فصل في مقامه فما هو جوابه فهو جوابنا

رابعا

واما رابعا فلان ما ادعاه من اجماع الصحابة على الحرمة اخر مردود بما ثبت من مخالفة ابن عباس وغيره من الصحابة اولا واخرا وانما نقل من رجوع ابن عباس عن ذلك في اخر عمره فهو من المفتريات التي الجاهم نصرة المذهب الى وضعها ولو لم يكن ذلك مذهبا مقررا له قد خالف فيه غيره الى اخر عمره لما حكم الشافعي بسقوط الحد عمن اتى بنكاح المتعة كما نقله عن الناصب فيما بعد ذلك واما خامسا فلان ما ذكره من ان الاية منسوخة على قول اكثر العلماء بتخصيص مردود من وجوه الاول ان دعوى النسخ لا يجوز الا ببرهان لان كلام الله تعالى انما ورد ليتلى ويعمل به ويطاع بالعمل به لا بتركه والنسخ يوجب الترك فلا يجوز لاحد ان يقول في شيء امر الله تعالى به هذا لا يلزم من طاعته الا بنص اخر عن الله تعالى وعن رسوله بانه قد نسخ والا فالقول بذلك لا يجوز لان الاصل في الحكم الثابت بقاؤه حتى يظهر ناسخه وقد اضطربت رواياتهم في احكام نسخه فروى البخاري ومسلم في صحيحيهما عن ابن مسعود رضي الله عنه قال كنا نغزو مع النبي صلى الله عليه وآله ليس معنا نساء فقلنا الا نستخصي فنهانا عن ذلك ثم رخص لنا بعد ذلك ان ننكح المرأة بالثوب الى اجل ثم قرأ عبد الله يا ايها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما احل الله لكم فان قراءة ابن مسعود رضي الله عنه الاية المذكورة بعد اخباره عن حل المتعة صريحة في انكاره للنسخ وتعريضه بذلك على من حكم بعد النبي بتحريم المتعة فانه قال متعتان كانتا على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله فانا احرمهما وانا اعاقب عليهما وهذا غير خاف على الفطن المتصف بالانصاف وروى في جامع الاصول عن سبرة بن معبد قال عروة بن الزبير ان عبد الله قام بمكة فقال ان ناسا اعمى الله قلوبهم كما اعمى ابصارهم يفتون بالمتعة يعرض برجل فناداه فقال انك لجلف جاف فلعمري لقد كانت المتعة يفعل على عهد امام المتقين يريد رسول الله صلى الله عليه وآله فقال ابن الزبير فجرب بنفسك فوالله لئن فعلتها لارجمنك بالاحجار انتهى ولا يخفى ان ذلك الرجل الذي عرض به ابن الزبير كان ابن عباس رضي الله عنه فانه قد عمي في اخر عمره وكان هذا التعريض عن ابن الزبير حال تغلبه على بلاد الحجاز وما والاها بعد ممات يزيد بن معاوية فما تكلفه بعضهم من ان ابن عباس رجع عن ذلك انما هو من قبيل الرمي في الظلام وروى عن ابن عمر قال كنا نتمتع بالقبضة من التمر والدقيق الايام على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وابي بكر حتى نهى عنه عمر في شأن عمرو بن حريث اخرجه مسلم وهذا صريح في ان الناسخ هو عمر لا صاحب الشرع صلى الله عليه وآله وروى الثعلبي في تفسيره وكذا محمد بن جرير الطبري في تفسيره وابن الاثير الجزري في نهايته عن علي بن ابي طالب قال لولا ان نهى عمر عن المتعة ما زنى الا شقي وروى البخاري ومسلم في كتابيهما والثعلبي في تفسيره عن عمران بن حصين قال نزلت اية المتعة في كتاب الله عز وجل لم ينزل اية بعدها بنسخها فامرنا بها رسول الله صلى الله عليه وآله فتمتعنا مع رسول الله صلى الله عليه وآله ولم ينهنا عنها فقال الرجل برأيه ما شاء قال البخاري في صحيحه يقال انه اي الرجل المذكور هو عمر وقال مسلم في المجلد الثاني من ثلث مجلدات ما هذا لفظه يعني عمر ولم يقل يقال انه عمر وروى الترمذي عن ابن عباس قال انما كانت المتعة في اول الاسلام كان الرجل يقدم البلدة ليس له بها معرفة فيتزوج المرأة بقدر ما يرى انه يقيم فتحفظ له متاعه وتصلح له شيئه حتى نزلت على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم ولا يخفى ان نسبة ابن عباس في هذه الرواية المفتراة الى القول بنزول الاية المذكورة لنسخ المتعة انما ارتكبه الراوي بمجرد توهمه لكون الاية صالحة للنسخ فجوز نسبة القول به الى ابن عباس ليصير حجة على الخصم الذي يرتضي كلامه فقد عرفت ما فيه وروي عن سلمة بن الاكوع قال رخص لنا رسول الله صلى الله عليه وآله في متعة النساء عام اوطاس ثلثة ايام ثم نهى عنها وروي عن سبرة الجهني انه غزا مع النبي صلى الله عليه وآله فتح مكة قال فاقمنا بها خمسة عشر فاذن لنا رسول الله صلى الله عليه وآله في متعة النساء ثم لم يخرج حتى نهانا عنها رواه مسلم وروى ابو داود واحمد عنه ان رسول الله صلى الله عليه وآله نهى في حجة الوداع عنها فتامل هذا الاختلاف العظيم في اثباتها ونسخها ثم اضطرابهم في رواية نسخها وان النهي في خيبر والاذن فيها في اوطاس ثم النهي عنها بعد ثلثة ايام مع الحكم بانها كانت سائغة في اول الاسلام الى اخر ذلك الحديث المقتضي لطول مدة شرعيتها ثم الاذن فيها في فتح مكة وهي متاخرة عن الجميع فيلزم على هذا ان يكون شرعت مرارا ونسخت كذلك لا مرتين فحسب كما ذكره الناصب وقال النيشابوري في تفسيره اكثر الروايات انه صلى الله عليه وآله اباح المتعة في حجة الوداع وفي يوم الفتح وقول من قال انه حصل التحليل مرارا والنسخ مرارا ضعيف لم يقل به احد من المعتبرين الا الذين ارادوا ازالة التناقض عن الروايات انتهى واقول بل القول بالنسخ مرتين ايضا انما ارتكب لاجل تلك المصلحة كما لا يخفى ولعل النيشابوري اراد بالجمع ما فوق الواحد ثم لو كان نسخها حقا لما اشتبه ذلك على الصحابة في زمن خلافة ابي بكر وصدر من خلافة عمر ثم شاع النهي عنها وايضا فان عمر ما فرق بين متعة الحج ومتعة النساء في النهي ولا خلاف في ان متعة الحج غير منسوخة ولا محرمة فوجب ان يكون متعة النساء في حكمها وما احسن ما وجد في بعض كتب الجمهور من ان رجلا كان يفعلها فقيل له عمن اخذت حلها فقال عن عمر فقالوا له كيف ذلك وعمر هو الذي نهى عنها وعاقب على فعلها فقال لقوله متعتان كانتا على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله انا احرمهما واعاقب عليهما متعة الحج ومتعة النساء فانا اقبل روايته في شرعيتهما ولا اقبل نهيه من قبل نفسه والسر في اضطرابهم هذا هو انه لما لم يكن لدعواهم النسخ اصل عن الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وآله وانما وقع النهي في ذلك عن عمر بقوله انا انهى عنهما الخ كما هو المأثور المشهور المذكور سابقا احتالوا لتوجيه ذلك وتكلفوا دعوى وقوع النسخ من الشارع ليتأتى لهم ان يقولوا انه لم يرد بقوله انا انهى عنهما انه نهى عن ذلك من عند نفسه بل مراده انا انهى عنهما بنهي الشارع عنهما وزعموا انهم تخلصوا بتكلف هذا التوجيه البارد الذي هو خلاف صريح اللفظ عن الشناعة الواردة على عمر عن اساطين اهل الاسلام وافاضل سلفهم الذين لم يكونوا ابواعر احد من اهل زمانهم كخليفتهم المأمون العباسي الذي نقل عنه اليافعي الشافعي في ترجمة يحيى بن اكثم القاضي التميمي انه شنع على عمر في نهيه عن ذلك وقال من انت يا جعل حتى تنهى ما فعله رسول الله صلى الله عليه وآله وابو بكر الى اخر القصة لكن قد تواردت في هذا الاصلاح جماعة منهم من غير علم احدهم بخصوصيات ما وضعه الاخر فحصل الاضطراب في زمان النسخ ومكانه ومراته كما ترى اضطرابا شنيعا لا يقصر عن اصل جرأة عمر في النهي عن ذلك من عند نفسه خلافا على الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وآله والحاصل ان القراءة المنقولة صريحة في ارادة المتعة والاجماع واقع على انها كانت جائزة

والروايات كذلك فالكتاب والسنة والامة متفقة على جوازها وقد اختلف الامة في بقائها والاصل والاستصحاب يقتضي بقاؤها ويعضده ليل واضح على النسخ وكونه على خلاف الاصل مع الخلاف في جواز نسخ الكتاب بالسنة المتواترة وعدم الاجماع مع عدم العلم بالتواتر ههنا وعدم جوازه بالخبر الواحد بالعقل والنقل من الاجماع وغيره دليل العدم ويؤيده عدم ورود خبر صريح والخلاف من كبار الصحابة مثل ابن عباس وابن مسعود وابي ونقل بقائها الى زمان عمر واسناد التحريم الى نفسه كما مر والروايات من طرق اهل البيت عليهم السلام متواترة ورجوع ابن عباس عنه وتوبته كما روي في الكشاف بعيد بل موضوع صريح كما مر ولانه ما كان حراما بل كان قوله به واجبا حيث كان مستندا الى الدليل فكيف يصح الرجوع عند الموت بعد عدم ظهور دليل خلافه في حيوته ولو كان نقل ويبعد ظهور دليله له عند الموت وكونه مخفيا عليه وعلى غيره حتى يمنعوه عند الى حين الموت ومع ذلك لا معنى للتوبة حيث كان قائلا بقوله في وقته ولهذا ما نقل غير القاضي صاحب الكشاف الرجوع وما تقدم من تفسير مجمع البيان والثعلبي صريح في بقاء الجواز فقولهما بالنسخ باطل لما عرفت من عدم ما يصلح له من عقل ونقل كتابا وسنة واجماعا او وجود الخلاف من الخاصة والعامة مثل السدي وسعيد بن جبير وجماعة من التابعين وابن عباس الى اخر عمره كما مر على ان في كلامهما اضطرابا فانه يفهم تارة انه اباحها ثم حرمها وتارة انه كان مرتين كان ثم حرمها وانه اباحها ثم اصبح وقال ان الله حرمها ابدا فانه يفهم منه انه كانت يوما واحدا وتارة يفهم انه كانت ثلثة ايام مع انه قال كان الرجل منهم يتمتع اسبوعا وهل هذا الا التناقض والاضطراب واحتيالهما لرد ما احل الله بقول عمر والحاصل ان الجواز كان يقينا بالكتاب والسنة والاجماع الامة ولا يزول الا بيقين مثله عقلا ونقلا من العامة والخاصة وليس فليس المسلم على من اتبع الهدى الثاني ان النسخ والتخصيص معنيان مختلفان مفهوما وحكما كما لا يخفى على من شم رائحة من الاصول فيكون قوله منسوخة بتخصيص لعقله فاسدا مع ان هذا التخصيص انما يتجه اذا لم يكن المتعة نكاحا شرعيا وهو اول المسئلة كما لا يخفى والثالث ان ما ذكره من احتمال ان يراد من الاستمتاع في الاية التمتع من النكاح الشرعي مدخول بما ذكره المص من ان ذلك حقيقة في نكاح المتعة فان الشارع استعمله فيه والاصل فيه الحقيقة والرابع انه ان اراد بالنكاح الشرعي النكاح الدائم فهو راجع الى ما ذكره اولا من التخصيص الذي عرفت فساده وان اراد به ما يشمل الدائم والمنقطع فلا يحصل منه مطلوبه وهو ظاهر واما ساد سا فلانا لو سلمنا ان قراءة ابن عباس من الشواذ فغاية الامر في ذلك انه لا يصلح حجة ودليلا ولم يقصد منه المص الا التاييد من الله التاييد اما سابعا فلان ما ذكره من ان الاجماع الذي نقله قد انعقد الاجماع على خلافه مدفوع بما بينا من ان الاجماع المنعقد على خلافه كالاجماع على خلافة شيخهم غير تمام واما ثامنا فلان ما ذكره من انه تكون المتعة من محرمات عمر افتراء انما هو لكلام لم يدرك بصريح عبارة عمر حيث قال انا انهى عنهما وانا اعاقب عليهما واما تاسعا فلان ما ذكره من انه لو كان فعل عمر بدعة مع كونه حلالا لانكر عليه الصحابة مردود بان الانكار قد وقع عن بعضهم وسكت اخرون لهيبته وغلظته وفظاظته سيما وقد كان لعمر على ما يرويه الناس في المشهور اعتناء عظيم على المنع عن ذلك فلعله لهذا سكتوا ههنا وانكروا عليه في المواضع الاخر الذي لم يكن لهم فيها اهتمام تمام واما عاشرا فلان ما ذكره في تاويل قوله كانا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم بارد وما تكلفه في تاويل قوله انا انهى عنهما ابرد اذ لو كان النهي صادرا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لكان نسبة النهي اليه صلى الله عليه وسلم صريحا بان يقول قد نهى عنهما النبي صلى الله عليه وسلم اخر ادخل في انفاذ الحكم كما لا يخفى ولو جاز مثل هذه التاويلات الباردة في الكلام لا رتفع الامان عن فهم المقاصد والمرام ثم اقول من العجب ان عمر منع متعة النساء ومتعة الحج في عبارة واحدة والقوم قد اصروا في المنع عن الاول واعترفوا بجواز الثاني كما ذكره العضد الايجي في بحث الاجماع من شرح مختصر ابن الحاجب حيث قال وفي الصحيح ان عمر كان يمنع عن المتعة اي متعة الحج الى العمرة وقال البغوي صار اجماعا اي جوازه مجمعا عليه انتهى فتامل قال المص رفع الله درجته ط ذهبت الامامية الى ان النكاح الفاسد لا يحلل الزوجة المطلقة ثلثا وقال الشافعي انه يحلل وقد خالف قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره والنكاح هو المعتبر في نظر الشارع لا استحالة ان يامر بالباطل انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المطلقة ثلاثا لا تحل للمطلق الا بعد اصابة الزوج الثاني اياها بالنكاح الصحيح والوطي المتضمن للدخول الشرعي وهذا من مفتريات على الشافعي انتهى واقول ما نسبه الناصب الى الشافعي من انه احد قوليه ان ثبت واما انه قول لاصحابه كما يرشد اليه النظر في المطول وقد بينها سابقا على ان الناصب في القول والانكار على مجرد ما رآه في كتاب الانوار الموضوع لبيان ما استقر عليه الفتوى بين متاخري الشافعية وعلى تقدير التسليم فجميع ما انكر الناصب نسبته الى الشافعي لم يطلع على ماخذه الا نيفا وعشرين مسائل حسنة فنفيها عنه مع ثبوت نسبة المسائل الكثيرة الشنيعة اليه كما عرفت لا يجدي نفعا كما لا يخفى قال المص رفع الله درجته ى ذهبت الامامية الى ان المهر ما تراضيا عليه الزوجان قل او كثر وقال مالك انه يتقدر باقل ما يجب فيه القطع وهو ثلثة دراهم وقال ابو حنيفة يتقدر بعشرة دراهم فان عقد على اقل من عشرة وجبت العشرة وقد خالفا قول الله تعالى فان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم وهو عام وعند ابي حنيفة لو سمى خمسة وجب كمال ما فرض لا نصفه وقول النبي صلى الله عليه وسلم ادوا العلائق قيل يا رسول الله ما العلائق قال ما تراضى عليه الاهلون وقد يحصل التراضي بينهم وقال لا جناح على امرء ان يصدق امرأة قليلا كان او كثيرا وزوج امرأة على تعليم سورة من القرآن بعد ان طلب من الزوج خاتما من حديد فلم يقدر عليه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان اقل الصداق ما يتمول لا حد لاكثره ويستحب ان لا ينقص من عشرة دراهم للخروج من خلاف ابي حنيفة وان لا يزيد على صداق ازواج النبي صلى الله عليه وسلم وهو خمسمائة درهم ووجه ما ذهب اليه مالك ان اقل ما يستحل به المال هو نصاب السرقة لان القطع ملزوم لاستحلال المال وهذا استحلاله فيكون نصاب الصداق ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان العشرة عدد كامل فيبلغ المال اليه فيكون اقل الصداق انتهى واقول لا يخفى ان كل واحد

من ابي ليلى ومالك وابي حنيفة منقوض بعضها ببعض الاخر ويتوجه على ما ذكره مالك تفصيلا انا لا نسلم ان اقل ما يسمى مالا هو نصاب السرقة و...
من البيان فانه لا يدل عليه والذي لا يلزم من كون القطع لازما باخذ المال ان يكون نصاب السرقة اقل المال وانما يدل على انه اقل ما اوجب الشارع القطع
من المال وكذا يتوجه على دليل ابي حنيفة تفصيلا انا لا نسلم ايجاب الشارع العشرة الكامل في المهر والمستند ان الشرع اوجب الابتغاء بمطلق المال في قوله
ان تبتغوا باموالكم فالتقييد بالعشرة زيادة على النص ولا شهرة للحديث الذي رووه من قوله صلعم لا مهر دون عشرة حتى يصح لهم على اصولهم الزيادة
على النص بالحديث المذكور ومع ان الحديث مجمل لا دلالة فيه على كون العشرة دراهم ولم لا يجوز ان يكون المراد عشرة دنانير او اثواب ونحو ذلك هذا
وقالت الحنفية ان الفرض في الاية المذكورة وفي قوله تعالى قد علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم وما ملكت ايمانهم بمعنى التقدير فيستفاد منها ثبوت
التقدير الشرعي فجعل المهر غير مقدر شرعا مفوضا تقديره الى راي العاقدين يكون مخالفا لها وفيه اولا ان الفرض كما جاء بمعنى التقدير جاء بمعنى البيان
والتبيين والاعلام وغيرهما واقتران الفرض في الاية الثانية بكلمة على يدل على الالزام والايجاب فلا يستدعي تعيينا وثانيا ان الفرض بمعنى
التقدير ايضا لا يستلزم التعيين لجواز ان يكون هذا التقدير كتقدير قيم الاشياء واثمانها اي الذي يظهر مقداره بعد تحققه من جهة
العباد فالشيء اذا قومه المقومون بقيمة او اتفق فيه المتبايعان على ثمن مخصوص ظهر ان ذلك كان مقداره في حقه فكذا اذا تعين بتراضي المتعاقدين
مقدار من المهر والقول بان اصل معنى الفرض هو التقدير مجرد دعوى بلا برهان بل اهل اللغة ذكروا استعماله في معان كثيرة منها ما ذكرناه
من غير فرق فهذا امارة الاشتراك فيكون صرفه الى التقدير تحكما وما قيل ان اللفظ اذا تردد بين الاشتراك والخصوص فالحمل على الخصوص
اولى فيحمل الفرض بناء على هذا الاصل على انه خاص موضوع لمعنى واحد وهو التقدير ويستعمل في غيره من المعاني مجازا ممنوع بان هذا اذا
تردد بين الاشتراك والخصوص وهنا قد ترجح جانب الاشتراك بما علمت ان البيان المذكور مقلوب عليهم اذ الاصل المذكور لا يقتضي ان يكون الفرض
بمعنى التقدير حقيقة وفي المعاني الاخر مجازا ولم لا يجوز ان يكون الامر بالعكس فتدبر قال المصنف رفع الله درجته يا ذهبت الامامية الى ان المفوضة اذا
طلقها قبل الفرض والدخول يجب لها المتعة وقال مالك لا يجب وقد خالف قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة
ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره متاعا بالمعروف حقا على المحسنين امر بالتمتع وهو للوجوب وفصل بين الموسر والمعسر فلو لم يكن واجبا
لما فصل بينهما كالصدقة التطوع لا فصل بينهما فيها وقوله حقا على المحسنين في الحق الثابت وعلى للوجوب قال تعالى وللمطلقات متاع بالمعروف حقا
على المتقين انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المطلقة قبل الدخول ان وجب لها مهر بتسمية صحيحة او فاسدة او فرض
فلا متعة لها بقي المهر او برأت وان لم يجب للتفويض فلها المتعة وجرى ما ذهب اليه مالك ان صح منه حمل الامر على الندب لا على الوجوب لانه قال تعالى
حقا على المحسنين وبينهم منان المتعة للمفوضة قبل الفرض والدخول من الاحسان وهو يدل على الاستحباب والندب دون الوجوب انتهى واقول
يتوجه عليه ان دلالة حقا على الوجوب انما هو بحسب منطوقه ودلالة لفظ المحسنين على الاستحباب انما هو بمفهوم اللقب الذي هو اضعف المفاهيم
مع ان المفهوم عند من قال بحجيته انما اعتبر بشروط مذكورة في كتب الاصول منها ان لا يكون قد خرج مخرج الغالب المعتاد وظاهر ان الغالب اعطاء
المتعة ممن يترسخ فيه الاحسان واما غيره فربما خالف امر الله تعالى لعدم اتصافه بالمروة والاحسان فسقط الاستدلال بالمفهوم راسا وبالجملة
قوله تعالى حقا على المحسنين لا ينافي الوجوب المفهوم من قوله فمتعوهن اذ يعلم وجوبه الواجب من الاحسان كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته
يب ذهبت الامامية الى انه اذا تزوج امرأة ودخل بها ثم طلقها فلو تزوجها نكاحا في العدة فاذا تزوجها بمهر فان دخل استقر المهر وان طلقت قبل الدخول
فلها النصف وقال ابو حنيفة يجب الجميع وقد خالف قول الله تعالى فنصف ما فرضتم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا
طلقها فله الرجعة في العدة ولو عقد النكاح على الرجعية بدل الرجعة صح وان طلقها ثلاثا فليس له الرجعة ولا تجديد النكاح حتى تنكح زوجا غيره
الحكم في المهر انه يتشطر بالطلاق بالدخول في جميع الصور ووجه ما نسب الى ابي حنيفة ان صح ان الدخول قد حصل في نفس هذه المرأة فيجب الجميع وذلك لان
الرجل ما له الرجعة فلم يحصل المفارقة بالكلية وعقد النكاح في حكم الرجعة وقد حصل الدخول في النكاح الاول فيجب جميع المهر ولا يحتاج الى دخول
مجدد وتشطير المهر فيما لم يحصل الدخول اصلا انتهى واقول لا يخفى انه قد فرض ان المرأة قد اخذت في الطلاق الاول حقها من المهر المقرر في النكاح الاول
او ابرأت ففي النكاح الثاني يكون حال الزوج معها كحال رجل اخر نكحها بدله بعد ذلك وطلقها قبل الدخول فالقول بالتشطير في الزوج الثاني دون
الاول تحكم غير معقول ويلزم ابا حنيفة انه اذا تزوج بالمرأة معتدة من الازواج ثم نكحها الزوج الاول بعد عام وبعد مضي السنين فطلقها قبل الدخول
ان يكون الواجب عليه جميع المهر وهذا ظاهر البطلان كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته يج ذهبت الامامية الى ان الوليمة مستحبة ليست واجبة وان
اجابة الدعاء اليها مستحب غير واجب وكذا الاكل واوجب الشافعي الجميع وقد خالف البراءة الذمة وقوله ليس في المال حق سوى الزكوة انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان وليمة النكاح سنة مؤكدة يجب الاجابة اليها على كل من دعي لانها فرض عين وقيل فرض كفاية ولا يجب
الاكل اما دليل كونه سنة مؤكدة فلقوله صلعم لعبد الرحمن بن عوف اولم ولو بشاة ولدوام عمل النبي صلعم في ولايم زواجه اما ان الاجابة اليها فرض
فلما روي عن عبد الله بن عمر في الصحاح ان رسول الله صلعم قال اذا دعي احدكم الى الوليمة فليأتها وفي رواية فليجب عرسا كان او نحوه واما عدم
وجوب الاكل فلما روي عن جابر ان رسول الله صلعم قال اذا دعي احدكم الى الطعام فليجب فان شاء طعم وان شاء ترك فظهر ان الرجل لم ينقل المذ

على ما هو عليه طرح عن انتهى **واقول** قد ذكر النووي الشافعي في كتاب الروضة ان في وليمة العرس قولان او وجهان احدهما انها واجبة لقوله في الحديث
الصحيح اولم ولو بشاة انتهى والعجب من الناصب انه ينسب الى الشافعي القول بالاستحباب ثم يستدل له بالحديث الدال على الوجوب لعله يحمل الامر فيه على
الاستحباب وح يتوجه عليه ان حمل هذا الامر في هذا الحديث على الاستحباب وحمل الامر في حديث الاجابة على الوجوب تحكم بارد ولا يليق بالشافعي ولا
باصحابه ومع هذا ظهر ان المص لم يات في نقل مذهب الشافعي الا بما هو عليه غاية الظاهر ان القول بالوجوب المذكور في الروضة هو لعله ما في القديم وفي الجديد
او منقول قد ثبت ان القول بوجوب الوليمة مذكور في بعض كتب اصحابه كما عرفت ولعل المص علم من كتاب اخر لهم ان ذلك القول للشافعي في القديم والجديد
هذا ما ظهر لي عند المسودة ثم رايت في كتاب التذكرة للمص ما يصدق ذلك حيث قال لا يجب الاجابة الى الدعوة في وليمة العرس عند علمائنا اجمع بل يستحب
وهو اشهر قولي الشافعي على تقدير عدم وجوب اتخاذ الوليمة واما على تقدير وجوب اتخاذ الوليمة فان الاجابة عنده واجبة قطعا ووافقنا مالك واحمد
على الاستحباب دون الوجوب لانه طعام فلم يكن الاجابة اليها واجبة كسائر الدعوات ولاصالة البراءة والقول الثاني للشافعي انها على تقدير عدم وجوب
اتخاذ الوليمة غير واجبة وعلى تقدير وجوبه واجبة قولا واحدا قال ابن عبد البر لا اختلاف في وجوب الاجابة الى الوليمة ان دعي اليها اذا لم يكن فيها لهو
وبه قال العنبري وابو حنيفة لما روى عن النبي انه قال من دعي الى الوليمة فلم يجب فقد عصى الله ورسوله ومن دخل على غير دعوة دخل سارقا وخرج
مغيرا وقال من دعي الى الوليمة فليأتها وقال من دعي فلم يجب فقد عصى الله ورسوله وهي محمولة على شدة الاستحباب لان الضيافة للاكل وهو تمليك
لمال الغير او اتلاف لمال الغير فلا يجب الى النقد بين بعد ايجابه انتهى **قال المص رفع الله درجته**

الفصل الثالث عشر في الطلاق وفيه مسائل

ا ذهبت الامامية الى ان الطلاق المحرم هو ان يطلق المدخول بها الحاضر زوجها معها الحائل حال حيضها او في طهر قربها فيه فانه لا يقع وخالف فيه الفقهاء
الاربعة وقد خالفوا قوله تع فطلقوهن لعدتهن اي لقبل عدتهن فهو يدل على تحريم الطلاق في غير الطهر فيكون منهيا عنه والنهي يدل على الفساد وطلق ابن
عمر امراته ثلثا وهي حائض فامره النبي ان يراجعها فقال عبد الله فردها علي ولم يرها شيئا وفي رواية عن ابن عمر طلقت زوجتي وهي حائض فقال له
ما هكذا امرك ربك انما السنة ان تستقبل بها الطهر فتطلقها في كل قرء تطليقة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الطلاق المحرم
المسمى بالبدعي ان يطلقها في حال الحيض او في طهر جامعها فيه او قبل القسم اذا وجب فالطلاق في هذه الصور حرام ولكن يقع وحيث حرم الطلاق استحبت
الرجعة ان امكنت واما ما استدل به على عدم الوقوع من الاية فغير صحيح لان النهي عن الشيء لا يدل على فساده كما ذكرنا في الاصول وان الشيء يمكن ان
يكون حراما وصحيحا كالصلوة في الدار المغصوبة لان كل واحد منهما من جهة ثم ما استدل به من حديث ابن عمر فهو صريح يدل على الوقوع لانه امره
بالرجعة ولو كان الطلاق غير واقع لم يحتج الى الرجعة ثم ذكر في اخر الحديث انه قال انما السنة ان تستقبل بها الطهر فدل ان خلافه بدعة لا انه لا يقع
ثم نذكر حديث ابن عمر على ما هو عليه في رواية الصحاح هكذا عن عبد الله بن عمر انه طلق امراة له وهي حائض فذكر عمر لرسول الله ص فتغيظ فيه رسول الله ثم
قال ليراجعها ثم يمسكها حتى تطهر ثم تحيض فتطهر فان بدا له ان يطلقها فليطلقها طاهرا قبل ان يمسها فتلك العدة التي امر الله ان يطلق لها النساء هذا الحديث وهو
يدل على انه دخل قوله طلق امراته فكيف يستدل به على مذهبه الباطل الفاسد فظهر انه صريح في وقوع الطلاق البدعي وان كان حراما انتهى **واقول**
المذكور في كتب الاصول ان جمهور فقهاء الشافعية ومالك وابو حنيفة والحنابلة واهل الظاهر وجماعة من المتكلمين ذهبوا الى ان النهي يدل على الفساد
مطلقا وقد استدل ابن الحاجب في مختصره على ذلك بوجوه اولها ان علماء الامصار في الاعصار لم يزالوا يستدلون على الفساد بالنهي في ابواب الربا والانكحة
والبيوع وغيرها انتهى وقال القاضي البيضاوي في المنهاج النهي في المعاملات ان كان راجعا الى نفس العقد او الى امر داخل فيه او امر خارج عنه لازم
كبيع الحصاة والملاقيح والربا كان دالا على الفساد وان رجع الى امر خارج عن العقد مفارق له فلا انتهى فقول الناصب ان النهي عن الشيء لا يدل على فساده
لا يصلح دفع ما نقله المص عن الفقهاء كما لا يخفى وما ذكره الناصب سابقا في مسئلة الصلوة في الدار المغصوبة مما لا ارتباط له بما نحن فيه لان مبنى تلك
المسئلة على اجتماع جهتي الامر والنهي وكلامنا ههنا فيما اذا كانت الجهة واحدة هي النهي فقياس احدهما بالاخر قياس مع الفارق واما ما ذكره
من ان حديث ابن عمر يدل على الوقوع لانه امره بالرجعة الى اخره فمدخول بان المراجعة المامور بها في الحديث هو الرجوع بالمعنى اللغوي كما يدل عليه قول
ابن عمر في تتمة الحديث فردها علي ولم يرها شيئا دون المعنى الاصطلاحي الذي يدل على وقوع الطلاق كيف وقوله لم يرها شيئا صريح في عدم
وقوع الطلاق اصلا وايضا لو كان غرض النبي من امر عبد الله بن عمر وتغيظه عليه في ذلك لمجرد انه فعل محرما حيث طلق في حال الحيض زوجته
لاكتفى في الرد عليه بنحو قوله الطلاق في الحيض حرام ولما احتاج في الرد الى تعليم كيفية ايقاع الطلقات الثلث اليه باضافة قوله ان تستقبل بها الطهر
فتطلقها في كل طهر تطليقة كما في الحديث فتامل واما ما ذكره من ان قوله انما السنة ان تستقبل بها الطهر يدل على ان خلافه بدعة
لا انه لا يقع فمردود بان النهي يدل على فساد الطلاق وفساد ذلك البدعي وعموم ذلك كيف يعارض صريح ما ذكر قوله لم يرها شيئا صريح في اصالة الذي
يقول ان الظاهر ان الضمير في نثبت راجع الى الطلقات الثلث ولو كان راجعا الى الطلقة الواحدة الواقعة المستدعية للرجوع كما فهمه الناصب لكان معنا
نفي الشيئية الدالة على عدم وقوع الطلقة الواحدة وايضا يدل على وجود ذكر الطلقات الثلث في اصل الحديث ما رواه البخاري في هذا الباب عن ابن عمر
من انه قال حسبت علي تطليقة انتهى فان الظاهر منه ان المراد حسبت الطلقات الثلث بواحدة وهو وفق ما نقله الشارح القسطلاني عن ابن القيم من انه
قال لم ينص بان ابن عمر احتسبت بتلك التطليقة في رواية سعيد بن جبير عنه على ان ما هو الذي حسبها عليه بعد موت النبي ص في الوقت الذي الزم
فيه ع بان ما لم تتم الحديث عند البخاري وليس فيها التصريح بالرفع وحمل رواية سعيد بن جبير ... ولم يرها شيئا

الثاني

الناس فيهم بالطلاق الثلث بعد ان كانوا في زمن النبي صلى الله عليه وآله لا يحتسب عليهم ثلاثا اذا كان بلفظ واحد فانه نوع من التجاوز عن الموجب وتعوده بالكذب في نفس
الخروج لفظه وحكاية الثلث من البين قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الطلاق الثلث بلفظ واحد مثل ان يقول طلقتك
ثلثا فانه يقع واحدة وقال الشافعي واحمد يقع الثلث وليس بمحرم وابو حنيفة ومالك يكون محرما ويقع الثلث وقد خالفوا قوله تعالى الطلاق
مرتان وسأل النبي صلى الله عليه وآله عمن طلق امرأته ثلثا فقال عصيت ربك وهو يدل على تحريمه فيكون منهيا عنه وروى ابن عباس قال كان الطلاق على عهد رسول الله
وابي بكر وسنتين من خلافة عمر الثلث واحدة فقال عمر ان الناس قد استعجلوا في امر كان لهم فيه اناة فلو امضيناه عليهم فامضى عليهم فالزمهم الثلث
وقال ابن عباس طلق ركانة بن عبد يزيد امرأته ثلثا في مجلس واحد فحزن عليها حزنا شديدا فسأله رسول الله صلى الله عليه وآله كيف طلقتها فقال طلقتها
ثلثا في مجلس واحد فقال انما تلك واحدة فارجعها ان شئت قال فراجعها انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا
قال لامرأته طلقتك ثلثا يقع الثلث والسنة تفريقها على الاقراء وان طلق ثلثا فليس بحرام اما دليل انه اذا طلق الثلث يقع ثلثا انه لم يرد بلا ايقاع
ضرب ثلث مرات فلم يرد بها ايقاعه مرة واحدة فكيف يكون الثلث واحدة وهو خلاف مقتضى اللفظ واما الاستدلال بقوله تعالى الطلاق
مرتان فهو غير صحيح لان المفسرين ذكروا في تفسيره وجهين الاول ان الطلاق السني ان يكون مكررا لا ان يطلق ثلثا دفعة فان هذا ليس من السنة كما ذكرنا
والثاني ان الطلاق الذي يملك الزوج بعده الرجعة هو مرتان لا اكثر والمعنى الثاني اقوى لان الله تعالى قال بعده فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح
زوجا غيره والمراد بهذا التطليق الطلاق الثالث فعلم ان المراد بالمرتين المرتان اللتان يملك فيهما الزوج الرجعة لانه لم يملكها بعد الثلث ولا يفيد
النص ان الطلاق غير المرتين لم يقع وقد تداول الخلف والسلف على ايقاع الطلقات الثلث مرة واحدة فوقع عليه الاجماع مع افادة اللفظ فيكون معتبرا
في الشرع واما ما ذكره من حديث عمر فهو مغير من حديث عبد الله بن عمر كما ذكرنا وليس في الحديث اصلا ان عمر طلق وهو بل الوارد ان عبد الله بن عمر
طلق كما رويناه قبل واما ما استدل به من حديث ركانة بن عبد يزيد فلم يرو على صورته والصحيح في الصحاح هكذا عن ركانة بن عبد يزيد انه طلق
امرأته سهيمة البتة ثم اتى رسول الله صلى الله عليه وآله فقال اني طلقت امرأتي البتة ما اردت والله الا واحدة فقال رسول الله صلى الله عليه وآله والله ما اردت الا واحدة
قال ركانة والله ما اردت الا واحدة فردها اليه رسول الله صلى الله عليه وآله فطلقها الثانية في زمان عمر والثالثة في زمان عثمان فهذا يدل على ان رسول الله
انما رد عليه زوجته بعد التحليف انه اراد الواحدة ويعلم من هذا انه لو لم يرد الواحدة تطلق الثلث على ما هو مقتضى اللفظ وانما قيل عنه هذا
لكونه حديث العهد بالاسلام فحسب الثلث واحدة فيفيد الحديث حجة عليه وهو يجعله حجة له فلا يدري ما عليه ماله واما ما ذكر من حديث عمر فانه
قال على المنبر كذا فقد ذكرنا وجهه قبل هذا انتهى واقول اما ما ذكره الناصب من ان مقتضى اللفظ وقوع الثلث مدخول بانه لا يمكن فيما نحن
فيه حمل اللفظ على مقتضاه لظهور ان الزوجة تخرج بطلاق واحد عن الزوجية فلا يكون محلا قابلا لورود طلاق اخر فيصير ما عدا الواحد من الثلث
فضلا عما هو لغوا غير واقع عليها وهذا كما اذا قال القائل ضربت زيدا ثلثا وعلم المخاطب ان الضرب الاول وقع على بدله والثاني والثالث وقعا على شخص
اخر او على جدار مثلا فلا محالة يحكم المخاطب بكذبه او توهمه اشتباهه وبالجملة المراد من اللفظ لا يحصل بمجرد اقتضاء ظاهر اللفظ بل يتوقف على
رفع المانع من عدم اطلاع المخاطب على ان المتكلم استعمل الكذب او المجاز او توهم فيه وعلى ان لا بد لحمل العقل على خلافه الى غير ذلك ولولا اعتبار
مثل ذلك لوجب حمل المتشابهات كوجه الله ويد الله مثلا على ما اقتضاه اللفظ وفساده ظاهر وقد علم بهذا ان قياس ما نحن فيه على قول القائل
ضربته ثلثا قياس مع الفارق او بلبس ما يقتضي الفاعل بعض الضربات في الفعلنا منهما اليه ان الضربات الثلث واحدة ولهذا قال الله تعالى الطلاق
مرتان ثم اشار الى الثالث بقوله او تسريح باحسان او قوله فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فلما علم من ذلك ان الاتيان بالطلقات
الثلث يكون بمرات متعددة علم ان ارادتها دفعة لا يكون مشروعا كما ان المشروع في رمي الجمار بسبع حصيات متفرقة فلو رماها دفعة لم يكن مجزيا فكذلك
الطلاق واما ما ذكره من المعنى الثاني في تفسير الاية فهو مرجوح لما فيه من التخصيص الذي هو خلاف الاصل ولا ضرورة اليه تكلف سوى ارادة تطبيق
الاية على المذهب وما ذكره في تقويته من قوله تعالى بعدها فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره ضعيف لانه موقوف على ارتباط هذه الاية بما قبلها
على ان يكون مفسرا بالمعنى الثاني الذي قواه الناصب لان الارتباط على التفسير الاول ايضا حاصل بان يكون حاصل الايتين ان الطلاق الشرعي يجب ان يقع
كرة بعد كرة فان طلقها بعد الكرة الثالثة لا يحل له حتى تنكح زوجا غيره فبقي التفسير الاول حجة ظاهرا في افادة ان التطليق الشرعي ما يتحقق على التفريق دون
الجمع والارسال دفعة ولم يرد بالمرتين التثنية كما اشار اليه البيان التكرير كما في قوله تعالى ثم ارجع البصر كرتين اي كرة بعد كرة وكقولهم لبيك وسعديك ويكفي
في ابطال المعنى الذي اختاره الناصب تقليدا لامامه ما نقلناه قبيل ذلك عن القسطلاني من ان عمر الزم الناس بعد موت النبي صلى الله عليه وآله بالطلقات الثلث
بعد ان كانوا في زمن النبي لا يحتسب عليهم ثلثا اذا كان بلفظ واحد واما ما ذكره من انه ليس في الحديث اصلا ان عمر هو الذي طلق بل الوارد ان عبد الله
بن عمر طلق كما رويناه قبل فمدفوع بان كون المطلق هو ابن عمر لا عمر لا يقدح في اصل القصة بل يكفي ذكر لفظ الثلث فيه كما عرفت ورواية المصنف انما هو طلقها
بضمير الغائب المذكر والمؤنث لا طلقتها بتاء المتكلم مقرونا بضمير المؤنث الغائب وعلى هذا لا يلزم ان يكون المطلق عمر دون عبد الله بن عمر على ان الامر
ان النبي صلى الله عليه وآله اجابه على طريقة ان يكون المطلق على سبيل التمثيل ورواية النيشابوري في تفسيره موافق في المعنى لرواية المصنف حيث قال وفي قصة ابن عمر انه
اي عمر قال يا رسول الله ارايت لو طلقها ثلثا فقال اذن عصيت ربك وبانت منك امرأتك انتهى واما ما نقله من خبر ركانة فالصواب

ما ذكره المصنف فلو سلم صحته لا دلالة فيه على ما زعمه من ان ردّه صلى الله عليه وسلم زوجته اليه انما كان لحلفه على انه قصد من عبارة الطلاق ومن اين علم ركانة ان النبي صلى الله عليه وسلم
يقبل منه ذلك اذا حلف عليه حتى حلف على ذلك فالظاهر ان الحلف انما وقع عليها تأكيدا بعد تكرر السؤال وايضا قوله كانه ابتدأ اني ما اردت الا واحدة يدل
على انه كان قد سمع ان الثلث واحدة في الشرع لكن لما كان هذا خلاف الظاهر ظاهرا احتاط في السؤال عن النبي صلى الله عليه وسلم فقول الناصب انه كان جديد العهد
بالاسلام غريبا مع تلك المسئلة المذكورة مع كونها تعبدية في الظاهر انه يحتمل مثل هذا الحسبان وكيف يتمشى هذا التوجيه مع ما مر من رواية القسطلاني
من ان في عهد النبي صلى الله عليه وسلم كان يجب الثلثة عليهم بواحدة مع ما ذكر في جامع الاصول في بيان رواية لابي داود في هذا الباب من قوله علمت ان كانوا يطلقون امرأته
الثلث تجعلها النبي صلى الله عليه وسلم واحدة انتهى فظهر ان حديث كانه على كلا صورتي الكون والنفي حجة على الناصب لحمد الله تعالى واما ما ذكره من تأويل كونها واحدة في الحديث
الذي قاله عمر على المنبر فالظاهر انه اراد بذلك توجيه ما ذكره في صدر كلامه من ان مقتضى اللفظ وقوع الثلث وقد عرفت انه مخدوش غير موجه في نفسه
ولو سلم كونه متجها في نفسه فلا يصلح ان يكون وجها لما فعله عمر لان الحديث صريح في انه كان على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وابي بكر وسنتين من خلافة
عمر الثلث واحدة فهل يقول عاقل بان النبي صلى الله عليه وسلم وابا بكر وعمر في سنتين لم يعلموا مقتضى اللفظ الذي كان واجب الرعاية في حكم الطلاق شرعا وتكرر
ذلك في زمانهم على غير الوجه الشرعي اذ ذاك كان محالا خصوصا على النبي صلى الله عليه وسلم علم ان ذلك تغيير من عمر لشريعة النبي صلى الله عليه وسلم وزيادة منه فيها ما لم يأمر به الله
تعالى ولا رسوله ومن العجب ان نفس الحديث صريح في ان الوجه الذي دعا عمر في احداث الحكم المذكور هو عقوبة للناس بمضيه ما يستعجلون فيه وان
هذا هو محط طعن المصنف عليه والناصب يعرض عن ذلك ويقول الوجه فيه اراءة عمر رعاية مقتضى اللفظ وهل هذا الا ايهاما او فرارا عن ايراد الطعن عليه
بيانا اما في كتاب الطرائف حيث قال ترى عمر كان يعتقد ان الله تعالى ما كان عالما ان الناس يستعجلون في امر يكون لهم فيه اناة فان عمر يعلم ان الله تعالى كان يعلم
ذلك وما جعل الثلث الا تطليقة واحدة فكيف استجاز عمر بعقله ودينه وشريعة نبيه صلى الله عليه وسلم ان يزيد في الشريعة ما لم يرده الله ورسوله وكيف اعتقد في
اختياره وتدبيره للامة اصلح من اختيار الله ورسوله وتدبيره وكيف رضي اتباع عمر بذلك منه وان عمر يعتقد ان الله تعالى ما كان عالما بذلك ولا عرف
ورسوله المصلحة التي عرفها عمر في لزوم الطلاق الثلث فيحسب المسلمون بذلك عارا وشنارا ان يكون خليفتهم بهذه الصفات لقد شمت بهم والله اهل
العقول والديانات انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته **ج** ذهبت الامامية الى ان الاشهاد في الطلاق واجب وشرط فيه وقال الفقهاء ليس شرطا ولا واجبا
وقد خالفوا قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم ولا يجوز حمله على الرجعة لان الفراق اقرب حيث قال او فارقوهن بمعروف يعني الطلاق ولان الاشهاد
على الرجعة غير واجب ولا هو شرط في صحتها فهو شرط في ايقاع الطلاق فوجب حمله عليه انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه
لا يشترط الاشهاد في الطلاق لانه حق الزوج وفسخ وهو مصدق اذا ادعى الطلاق فلا يحتاج الى الاشهاد واما ما استدل به من النص فيمكن ان يحمل على الندب
او يكون مخصوصا بمحل التنازع ثم ان تنازع الاشهاد على الرجعة اهم لاحتياجها الى الشهود عند الاثبات فلم يلزم حمله على الطلاق دون الرجعة
انتهى **واقول** لا يخفى ان العلة في اشتراط الاشهاد على الطلاق هو التمكن من العلم بما يترتب على الطلاق وعليه من التوارث وغيره لا تصديق
الزوج في دعوى الطلاق فلا يحتاج الى الاشهاد وقد ساعدنا الخصم على ما ذكرنا فقد قال ابن المرتضى من علماء الجمهور في تفسيره وفائدة الاشهاد ان لا
يقع بينهما التجاحد ولئلا يموت احدهما فيدعي الباقي الزوجية ليرث فقد يحصل في الاشهاد مصلحة الطرفين اما مصلحة المرأة فلانها بدون الاشهاد
تصير كالمعلقة واما مصلحة الزوج فللتخلص من لوازم الزوجية كالنفقة والكسوة وغيرهما وللزواج باخت المرأة او بالرابعة فلهذا صار الاشهاد
شرطا في وقوع الطلاق بخلاف النكاح لان المرأة فيما لكه بضعها بلا منازع ولا مشارك فاذا رضيت هي والزوج على وجه شرعي تم الامر ولا
يجب الاشهاد فضلا عن ان يكون شرطا والا لوجب في جميع العقود وهو منتف اتفاقا واما ما ذكره من ان لفظ الامر في النص محمول على الندب فمردود
بان ظاهر الامر يقتضي الوجوب في عرف الشرع فلا يصار الى غيره من غير دليل واما ما ذكره من ان الاشهاد على الرجعة اهم اه فلعله اشار به الى ما ذهب
اليه امامه الشافعي من ان الاشهاد واجب في الرجعة مندوب اليه في الفرقة وكون ذلك اهم واولى غير مسلم وتفصيل الكلام فيه ان قوله تعالى واشهدوا
ان قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم اما ان يكون محمولا على الشهادة في الطلاق بان يكون ضمير اشهدوا راجعا الى المطلقين المفهوم من
اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن واشهدوا او على الشهادة في الرجعة التي عبر الله تعالى عنها بالامساك في قوله فامسكوهن بمعروف او
فارقوهن بمعروف ولا يجوز ان يكون محمولا على الشهادة في الرجعة لعدم دلالة اللفظ عليه كما ستبينه ولان احدا لم يوجب فيها الشهادة من المسلمين
غير الشافعي فلا يكون حجة وهو احد قوليه والاخر الندب والاستحباب وحمل ما ظاهره الوجوب على الاستحباب خروج عن عرف الشرع من غير دليل
فتعين الاول فيكون الامر بالاشهاد راجعا الى الطلاق فهو المطلوب وهذا احد قولي مقاتل في تفسيره لا يقال ان الطلاق وقع بعيدا بخلاف الرجعة لانا
نقول نصب مثنيها ... واحتمل كل منهما بالنظر الى نفس العبارة ان يكون مقصودا ما لجملة الابعد ذكر الطلاق والقريب الرجعة والاقرب الفرقة ولا يبعد
في مثل هذا الموضع عن مواضع رجاع الضمير الى المحتملات المتعددة ان يترك القريب الا بعد ويعتبر المتوسط فاذا لم يحمل ذلك على القريب هو الفرقة كان
الحمل على المتوسط خلاف الظاهر فيتعين ان يكون ظاهر فيه ناظرا الى الحكم الطلاق الذي صدر به الاية ونزلت لبيان حكمه بالاصالة ولهذا اسميت
سورة سورة الطلاق وانما ذكر غيره تفريعا عليه وتبعا له كما لا يخفى على من نظر في الايتين على انه لا يجب الحمل على الاقرب بل لا يجوز مع المنافات
فان المعتبر في الحمل والرجوع صحة المعنى دون القرب والبعد كقوله تعالى انا ارسلناك شاهدا ومبشرا ونذيرا لتؤمنوا بالله ورسوله وتعزروه وتوقروه

وتسميته مكراً واستهزاءً فالتسبيح رجع الى الله سبحانه مع كونه بعيداً في اللفظ حيث انه غير لايق لا برتبته دون رسوله صلى الله عليه وآله مع قرب يعقوب علمت ان الظاهر

الامر بالاشهاد يقتضي ان يكون واجباً في الطلاق فاندفع ما ذهب اليه الشافعي ومتابعوه في هذه المسألة ومن الله التوفيق **قال** المصنف رفع الله درجته

ذ ذهبت الامامية الى ان طلاق المكره باطل وكذا عتقه وساير العقود وقال ابو حنيفة يقع طلاقه وعتقه وكل عقد يلحقه فسخ وما لا يلحقه فسخ كالبيع

والصلح فانه يقع موقوفاً فيصح ان اجازها وان ابطلت وقد خالف قوله صلى الله عليه وآله رفع عن امتي الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه وقال عليه السلام لا طلاق ولا عتاق

في اغلاق والاغلاق الاكراه انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يقع طلاق المكره بغير حق وان نفذ على التورية وتركها كالايمان

وردته وبيعه ونكاحه وطلاقه واعتاقه وتصرفاته [سابر] ولاكراه شروط مذكورة في الكتب ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان صح ان ما يلحقه الفسخ يقع بفعله لان

الانفساخ يحصل [بنفس] الفعل مكرها كان الفاعل او طايعاً بخلاف ما لا يلحقه الفسخ والمراد بلحوق الفسخ هيهنا ما يكون حقيقته فسخاً الا ان الفسخ يكون ما

فيه وان لا فالبيع يكون مما يلحقه الفسخ انتهى **واقول** اعتراض المصنف على ابي حنيفة انما هو في حكمه بوقوع طلاق المكره ونحوه لا في ان فرقه بين ما يلحقه فسخ

وما لا يلحقه غير موجه حتى يجاب ببيان وجه الفرق مع ما يتوجه عليه من ان ما ذكره من المقدمة القايلة بان ما يلحقه الفسخ يقع بفعل الفاسخ

مكرها كان الفاعل او طايعاً اول المسألة وعين المتنازع فيه ومصادرة على المطلوب وايضاً كيف يحصل التفصي بهذا عن ما ذكره المصنف من مخالفة الحديثين

الذين اغمض الناصب عن التعرض للجواب عنهما عجزاً واضطراراً ومن العجايب ان هذا الناصب قد نقل في جرحه هذا كثيراً من ادلة ابي حنيفة عن كتاب الهداية

وفيهنا اهمل نقل الدليل المذكور فيه والى بما شاء ولنذكر هيهنا ما ذكر فيه مع التعرض لما عليه حتى لا يتمسك به الناظرون في هذا المقام فنقول قال

في الهداية وطلاق المكره واقع خلافاً للشافعي هو يقول ان الاكراه لا يجامع الاختيار وبه يعتبر التصرف الشرعي بخلاف الهازل لانه مختار في التكلم

بالطلاق ولنا انه قصد ايقاع الطلاق في منكوحته حال اهليته فلا يعرى عن قضيته دفعاً لحاجته اعتباراً بالطايع وهذا لانه عرف الشرين واختار

اهونهما وهذا اية القصد علامة الاختيار الا انه غير راض بحكمه وذلك غير مخل به كالهازل انتهى وقال بعض الشارحين لها ان قوله قصد ايقاع [الطلاق]

احتراز عن الاقرار به مكرها فانه لغو لكونه خبراً يحتمل الصدق والكذب وقيام السيف على راسه دليل على انه كاذب فيه والخبر عندنا اذا كان كذباً فباق

عنه لا يصير صدقاً وقوله في حال اهلية احتراز عن الصبي والمجنون وتقريره ان المكره قصد ايقاع الطلاق في منكوحته في حال اهليته لانه عرف

الشرين الهلاك والطلاق دون الشرين اية القصد والاختيار وهو ظاهر وكل من قصد ايقاعه كذلك لا يعرى فعله عن حكمه كما في الطايع اذ

العلة فيه دفع الحاجة وهو موجود في المكره لحاجته ان يتخلص عما توعده به من القتل والجرح وقوله الا انه غير راض بحكمه جواب عما يقال لو كان المكره مختاراً

لما كان له فسخ العقود التي باشرها مكرهاً من البيع والشرى والاجارة وغيرها والبراءة وجوابه انه غير راض بحكمه فكان له فسخ العقود واما هيهنا فعدم

الرضا بالحكم غير مخل به كالهازل فانه هو الذي يقصد السبب دون الحكم فان قيل بين المكره والهازل فرق وهو مبطل القياس وذلك لان المكره مختار

فاسد والهازل اختياره كامل والفاسد في حكم العدم فلا يلزم من الوقوع في الهازل الوقوع في المكره واجيب بان الهازل اختياره كامل في السبب فاسد في حق [الحكم]

وهو المقصود من السبب فلا اختيار له اصلاً وكان اختيار الهازل ايضاً غير كامل بالنظر الى الحكم فكانا متساويين فكان اعتبار احدهما بالاخر جائزاً

انتهى **واقول** يتوجه عليه [اولاً] ان عرفان الشرين فيما نحن فيه واختيار اهونهما انما يدل على قصد التلفظ بصيغة الطلاق لا على قصد الطلاق من [الصيغة]

والكلام في الثاني دون الاول وهذا كما قيل في صورة انكار السلطان ضرب سيد لعبده متوعداً له بالاهلاك ان ظهر انه لا يخالف امره والسيد [يدعي]

مخالفة العبد له في امر ليدفع عن نفسه الهلاك فانه يأمر عبده بحضرة السلطان ليعصيه مشاهداً السلطان عصيانه فيمهد له انكاره ويتخلص

من الهلاك فان في هذه الصورة لم يتحقق الامر بل هو بحسب الظاهر لانه لا يريد منه الفعل لانه لا يريد ما يفضي الى الهلاك نفسه وهو ظاهر وثانياً

انه ان اراد بقوله وهذا اية القصد والاختيار ان معرفة الهلاك والاتيان بلفظ الطلاق اختياراً هو نهاية قصد الطلاق فغير مسلم كما

لا يخفى وان اراد ان معرفة الهلاك وحقيقة الطلاق واختيار اهونهما اية قصد الطلاق فمسلم لكن لا نسلم ان المكره بعد معرفة الامرين اختار حقيقة

الطلاق فضلاً عن تصوره كونه اهون واما ثالثاً فلان قوله وكل من قصد ايقاعه كذلك لا يعرى فعله عن حكمه مردود بانه ان اراد ان كل من [قصد]

ايقاع الطلاق في حال اهليته لا يعرى فعله عن حكمه فمسلم لكن لا نسلم ان فيما نحن فيه تحقق قصد وقوع الطلاق بل المتحقق قصد صدور مجرد اللفظ

لحكمة الخلاص عن القتل والجرح وان اراد قصد ايقاع اللفظ فمع بعده عن العبارة لا يجديه نفعاً وهو ظاهر وقياس المكره الى الطايع بجامع علة

دفع الحاجة فيهما انما يصح لو صح القياس اذ لا يحصل دفع حاجة المكره في قصد الطلاق وهو تم لان [ما] يحصل بمجرد الاتيان بلفظ الطلاق كما عرفت واما

ثالثاً فلان ما ذكره في الجواب عما يقال كلام على السند حقيقة فلا يسمن ولا يغني من جوع **قال** المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه

لا يجوز استعمال الحيل المحرمة وان توصل بها الى المباح وقال ابو حنيفة يجوز [قال] ابن المبارك شكت امرأة الى ابي حنيفة زوجها واثرت فراقه فقال [لها]

لها ان ترتد فيزول النكاح قال او تزوج امرأة قبل امها بشهوة فان نكاح زوجتك ينفسخ وقال النضر بن شميل في كتاب الحيل ثلاثمائة وعشرون [مسألة]

كلها كفر يعني من استباح هذا كفر وقد خالفوا النقل فان الله تعالى عاقب من احتال الحيلة المحظورة عقوبة شديدة حتى انه منع من فعله قردة

وخنازير حيث ان الله حرم على بني اسرائيل صيد السمك يوم السبت فاحتالوا على السمك فوضعوا الشباك يوم الجمعة فدخل السمك يوم السبت

فاخذوا السمك يوم الاحد فقال الله تعالى فلما عتوا عما نهوا عنه قلنا لهم كونوا قردة خاسئين وقال النبي صلى الله عليه وآله لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم

فباعوها واكلوا اثمانها ولما نظر محمد بن الحسن الشيباني الى هذا قال ينبغي ان لا يتوصل الى المباح بالمعاصي ثم نقض هذا القول فقال لو ان
رجلا حضر عند الحاكم وادعى ان فلانة زوجتي وهو يعلم انه كاذب وشهد له بذلك شاهدان زورا وهما يعلمان ذلك فحكم الحاكم له بها حلت له
ظاهرا وباطنا وقالوا ايضا لو ان رجلا تزوج امراة جميلة فرغب فيها اجنبي قبل دخوله وجها بها فاتى هذا الاجنبي فادعاها زوجته وان زوجها
طلقها قبل الدخول بها وشهد له بذلك شاهدا زور وحكم الحاكم بذلك نفذ حكمه وحرمت على الاول ظاهرا وباطنا وحلت للمحتال ظاهرا و
باطنا هذا مذهبهم لا يختلف الحنفية فيه قال الناصب خفضه الله اقول لا خلاف بين العلماء في ان الحرام لا يجوز الاقدام عليه وما ذكر عن
ابي حنيفة فقد اراد من الحيل ما يجوز شرعا ولكن يكون على وجه الاحتيال للتوصل الى المطلوب وامثال هذا يكون في اقوال جميع المذاهب كما لو قال
وفي فم امراته تمرة ان ابتلعتها فانت طالق وان قذفتها فانت طالق وان امسكتها فانت طالق فالحيلة للخلاص ان تاكل بعضها وتقذف بعضها
وامثال هذه كثيرة في المعاياة وقد اكثر ائمة مذهب الحنفية من امثال هذه الحيل في دفع الاشياء في جميع الابواب لانهم ادنوا في الاحتيال ما قدا الحرام
وما نقله عن ابن المبارك عن ابي حنيفة فهو باطل وكذب لا شك فيه وابو حنيفة اورع واتقى من ان ينسب اليه الامر بالكفر فان الامر بالكفر كفر
واما ما ذكر من حكم الحاكم فهذا مبني على مذهبهم وهو ان حكم الحاكم محلل ظاهرا وباطنا وعندنا انه محلل ظاهرا لا باطنا ودليلهم على ذلك القول
ما نقل عن علي انه قال للمراة التي قامت عليها البينة للزوج فقالت يا امير المؤمنين الشاهدان كاذبان وان كان لا بد فزوجني منه فقال
امير المؤمنين شاهداك زوجاك انتهى واقول ان المصنف نقل عن ابي حنيفة انه قال يجوز استعمال الحيل المحرمة فقول الناصب في مقابله
انه اراد من الحيل ما يجوز شرعا كما ترى ثم ما نقل عن امير المؤمنين لو صح لا يدل على ما هو مطلوب الناصب من ان حكم القاضي محلل ظاهرا وباطنا
وغاية الامر انه يدل على ان شهادة الشاهدين كذلك مع انه لا يدل ايضا على ان شهادتهما محلل ومحرم ظاهرا وباطنا وانما يدل على انهما محللا ظاهرا اذ لم يقم
دليل دال على كذبهما فاذ جرح عدالتهما والمراة المذكورة وان نسبت الشاهدين الى الكذب لكن اكتفت بمجرد الدعوى فلهذا لم يلتفت الى قولها فافهم قال
المصنف رفع الله درجته وذهبت الامامية الى ان اعتبار عدد الطلاق بالزوجة ان كانت حرة فطلاقها ثلث وان كانت تحت عبد وان كانت امة فطلاقها
اثنتان وان كانت تحت حر وقال الشافعي الاعتبار بالزوج ان كان حرا فثلث طلقات وان كان مملوكا فطلقتان وقد خالف قوله تعالى الطلاق مرتان فامساك
بمعروف او تسريح باحسان فجعل للزوج الطلقة الثالثة وهذه الاية وردت في الحرة لقوله تعالى فلا جناح عليهما فيما افتدت به والحرة هي التي تفتدي دون
الامة فانها لا تملك شيئا وقالت عايشة ان النبي قال طلاق الامة طلقتان وعدتها حيضتان وسئل رجل عمر بن الخطاب في خلافته فقال كم طلاق
الامة فلم يعلم ما يقول له فاشار الى امير المؤمنين ع وكان حاضرا فاشار اليه باصبعه فقال له ثنتان فاجابه عمر بذلك انتهى وقال الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي انه يملك الحر ثلث طلقات على الحرة والامة والعبد طلقتين عليهما وللمدبر والمكاتب في خبر البعض كالقن ودليله ما روي في
الصحاح عن عايشة ان رسول الله قال طلاق الامة تطليقتان وعدتها حيضتان جعل التطليق للرجل فعلم ان حكم التطليق يرجع الى الرجل دون المراة
واما خصوصية الحديث فمحمول على انه ورد في قصة بريرة وهي كانت تحت معتب وهو كان عبدا فلبريرة طلقتان لانها كانت تحت عبد مالك للطلقتين
ولان الزوج مالك للطلاق وازدياد عدد الطلاق وانتقاصه يجب نقصان المطلق كالة لا يجب نقصان المطلقة وكما في الحدود فانها
يرجع الى نقصان المحدود وكماله والحر انما يملك الثلث من الطلقات لكماله والعبد لا يملك الا الاثنتين لنقصانه واما ما استدل به على مذهب من
النص فباطل من وجوه الاول انا لا نم ورود في الحرة خاصة لان المراد من الافتداء الخلع والاجماع على ان الخلع جائز من الامة باذن السيد والسيد مالك
للشيء فيصح الافتداء من الامة الثاني ان جعل الطلقة الثالثة للزوج في الحرة لا ينافي صحة مالكية على الامة الثلث لانا قائلون بان الحر يملك على
الحرة الثلث وعلى الامة كذلك فيكون هذا بيانا لحال الحر بالنسبة الى الحرة ويعلم ملك المالكية بالثلث على الامة من باب الاولى الثالث انا قد ذكرنا
قبل ان المراد من الاية بيان الطلاق السني والبدعي فلا يتعلق بهذا البحث وما ذكر من سؤال عمر فان صح فانما كان لهذا الاختلاف في ذلك الزمان فاذا
استخرج علم علي كل الجهال انتهى واقول فيه نظر اما اولا فلان قول النبي طلاق الامة تطليقتان انما يدل على ان ايقاع الطلاق بيد الرجل
ولا يدل على ان حكم التطليق في اعتبار الثلث والاثنين يرجع الى الرجل بل الدلالة منعكسة ولهذا استدل به المصنف على مدعاه واما ثانيا فلان قياس
ازدياد عدد الطلاق وانتقاصه على ما في الحدود قياس باطل لا نقول به وقد ابطلناه فيما سبق من مسائل الاصول مع انه جار في صورة الخلاف
بل هو اولى فان المراة التي يقع عليها الطلاق ثلثا كاملا والامة التي تقع عليها طلقتان هما الشبيهتان بمن يقع عليه الحد بالزيادة والنقصان دون
الزوج المطلق حرا كان او عبدا لا يشبه من يقيم الحد فافهم هذا فانه دقيق لطيف جدا واما ثالثا فلان منع ورود الاية المذكورة في الحرة مع ان المفسرين
مسلمة متفق عليها بين المفسرين فلا يسمع وقد يستدل عليه ايضا بقوله تعالى ولا يحل لكم ان تاخذوا مما اتيتموهن شيئا ولعل الاتيان للامة بل المولاة لها
فهذه الاية وبينه لمن يقع عليه الطلقات الثلث واما رابعا فلان ما ذكره في سند المنع من ان الافتداء هو الخلع ظاهر البطلان غير صالح للسندية
اصلا فان الخلع قد فسر في كتاب الينابيع بانه فرقة بين الزوجين بعوض ياخذه الزوج منها او غيره وبانه ازالة قيد النكاح بفدية وسمي خلعا لان المراة
يخلع لباسها من لباس زوجها قال الله تعالى هن لباس لكم وانتم لباس لهن وفي كل ذلك دليل على مباينة الفدية والخلع ولعل الناصب الذي خلع عذار
الحيا في اظهار الجهل زعم ان الخلع بمعنى الخلعة التي يستعملها الاعجام في تشريف السلاطين ونحوهم وليس كذلك بل الذي نحن فيه من الخلع بضم الخاء ماخوذ

الخلع بفتح الخاء بمعنى النزع والمفارقة ومنه قولهم فلان خليع العذار اى نزع نقاب الحياء عن وجهه وان نسبة الافتداء اليهما الا مرة في صورة الاذن ايضا
مجاز لان المفتدى هو من العوض ما التسبيب بالجملة الكلام في ان الشارع اذا نسب فعلا الى فاعل مجهول عينا كان الاصل والحقيقة ان يكون المراد من
كان مكلفا بذلك الفعل شرعا والامة ليست مكلفة باعطاء الفدية شرعا بل المكلف هو مولاها فيتعين ان يكون فاعلها في الاية المذكورة هي
الحرة وليس الكلام في ان الامة لا يمكن ان تصير قانونا للعقد فاعلا للفدية ومن هو له الظاهر كما هو حقيقة الخطابات الشفوية ولو كان المعتبر في عبارة
الشرع الواقعة لبيان الاحكام التكليفية بالنسبة الى مثل هذا الفاعل لكان المعطي للزكوة بحسب الحقيقة الشرعية هو الصبي على تقدير ان يدفع الولي
الفدية الواجبة عليه من ماله الى الفقراء وهو باطل اتفاقا واما خامسا فلان ما ذكره من ان عمر اراد استخراج علم علي الجمل فيه جهل وتجاهل لان المص
انما استدل بحديث سؤال عمر عن ان طلاق الامة تطليقتان لا على جهل عمر لان هذا ليس موضعه ولان جهل عمر اشهر من ان يخفى كما نسل في مطاعنه
فلا وجه لهذا العذر البارد من جانبه مع ان سوق الرواية صريح في جهل عمر بتلك المسئلة وان عليا ع حفظ ماء وجهه عند السائل بتعليم الجواب على
وجه لم يشعر السائل بذلك ولهذا اظهر عمر للسائل ما اجابه بما هو من تلقاء نفسه ولو كان عمر عالما بذلك واراد امتحان علي ع كما زعم الناصب لحال السائل
اولا على استماع الجواب عنه ثم لما اطال المسافة على نفسه والاشارة الى علي ع بافادة الجواب لئلا يلزم القالة لك الى السائل هذا واضح عند كل من له فطرة سليمة
وفطنة قويمة قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا كانت الاخلاق ملتئمة بين الزوجين والحال عامرة فبذلت له شيئا على طلاقها لم يحل له
اخذه وخالف ابو حنيفة ومالك والشافعي وقد خالفوا قوله تعالى ولا يحل لكم ان تاخذوا مما اتيتموهن شيئا الا ان يخافا الا يقيما حدود الله فان خفتم
الا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المرأة اذا سالت الخلع من الزوج بعوض
فله اجابتها في الوفاق وفي الشقاق لان الخلع عقد معاوضة كسائر العقود فصح جريانه في جميع الاحوال ولا يختص الخلع بحال الشقاق واما استدل به من الاية
فغير صحيح لان المراد انه لا يحل لكم ان تاخذوا من صداق النساء شيئا جبرا على سبيل الاكراه بدليل قوله فيما سبق على هذه الاية واتوا النساء صدقاتهن
نحلة فان طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا وهذا يدل على اخذ ما تبذل المرأة من الصداق للزوج بطيب الخاطر فهذا محمول على حال الاكراه
انتهى واقول ما ذكره اولا من ان الخلع عقد معاوضة كسائر العقود قياس مخالف للاية التي ذكرها المص فيكون باطلا واما ما استدل به على عدم
صحة استدلال المص بالاية فهو مما يتلهى به الصبيان لا يلعب العقلاء فان الاية التي ذكرها المص من سورة البقرة والاية ذكرها الناصب من سورة النساء
فالامر في السبق والتاخر عكس ما توهم مع ان كلام شيعة الايتين متصلتان من سورة واحدة لان هذا مما ينفعه فيما هو بصدده في الجملة وهذا
ايضا كذب كما عرفت ويظهر من هذا ان تقييد الاخذ في قوله تعالى ولا يحل لكم ان تاخذوا مما اتيتموهن شيئا بالاخذ على سبيل الاكراه تقييد من
غير دليل فتامل قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه لا يصح الطلاق قبل النكاح فلو قال لكل امرأة ان تزوجتها فهي طالق او كان ما طلا
لا اعتبار به ولو تزوج لم تطلق وقال ابو حنيفة يصح فاذا تزوج امرأة طلقت وقد خالف قول النبي ص لا طلاق قبل النكاح وقال ع لا طلاق فيما لا يملك
ولا بيع ولا عتق فيما لا يملك ولان الطلاق ازالة قيد النكاح وانما يتحقق بعده لا قبله انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا طلاق
قبل النكاح ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه تعليق ومذهبه انه اذا قال متى نكحت امرأة فهي طالق ان فعلت كذا يصح لا لصحة الطلاق قبل النكاح حتى يكون
مخالفا للحديث بل لصحة صيغة التعليق انتهى واقول ما ذكره من ان الطلاق تعليق ان اراد به مطلق الطلاق فهو افتراء على ابي حنيفة ومع ذلك غير
معقول لان التعليق له ادوات مذكورة في الينابيع وغيره نحو ان ومتى ومهما وغير ذلك فكيف يكون مطلق الطلاق تعليقا وان اراد به ما اقترن بالتعليق
فلا يفيد لان ابا حنيفة قد جوز الطلاق قبل النكاح بدون التعليق كما صرح به في الهداية حيث قال ومن قال لامرأة يوم اتزوجك فانت طالق فتزوجها
ليلا طلقت وهذا صريح في تجويزه الطلاق قبل التزويج بدون التعليق كما ذكره المص نعم لا يقع الطلاق عنده اذا ظهر القبلية بعبارة صريحة
كما ذكر في الهداية ايضا من انه لو قال انت طالق قبل ان اتزوجك لم يقع شيء لانه اسنده الى حالة منافية انتهى وقد ظهر بما ذكرنا ان ما ذكره الناصب
من المثال المشتمل على التعليق بقوله ان فعلت كذا خارج عن البحث ملبس كلام المص قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه لا يصح طلاق
الولي عن الطفل لا بعوض ولا بغيره وقال مالك يصح بعوض وقد خالف قوله ع الطلاق لمن اخذ بالساق انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول
مذهب الشافعي ان الولي لا يملك الطلاق على الصبي فلا يطلق زوجته لا بعوض ولا بغير عوض [illegible] ووجه ما ذهب اليه مالك انه صح ان للولي
ما هو الاغبط للطفل فاذا كان الغبطة في اخذ العوض صح له ذلك واما الحديث المنقول فلم يثبت ولا يدل على عدم جواز التوكيل في الطلاق لان الوكيل
ايضا اخذ بالساق انتهى واقول ما ذكره من الوجه لا وجه له لان نكاح الصبي كان منوطا بالمصلحة وعذره وهو العجز وعدم التكليف متوقع الزوال فربما
كانت المرأة جميلة مرغوبة او شريفة بحيث لو كان الصبي عاقلا لما عوضها بخزائن الدنيا فكيف يمكن للولي تحصيل العلم بغبطة الصبي مع قيام
هذا الاحتمال نعم يصح جواز طلاق الولي عن المجنون المطبق مع الغبطة لان مصلحة المجنون لا بد ان يكون منوطة بالولي عند تعذر اسنادها اليه
وعدم توقع زوال عذره فلو لم يجعل للولي هذا التصرف لزم تضرر المجنون بتقيده واستغنائه عن الزوجة وكون مصلحته في مفارقتها والضرر منفي
بالاية والرواية بخلاف الطفل فان نكاحه منوط بالمصلحة وعذره متوقع الزوال كما ذكرنا واما ما ذكره من ان الحديث المنقول لم يثبت ففيه
ان حديث شهرته لا يثبت [illegible] مثله انه لم يثبت عنده [illegible] من النقض بقوله لا يدل على عدم جواز التوكيل في الطلاق فمنقوض

بان عدم اخذ الوكيل بالساق لا يوجب عدم جواز التوكيل بالطلاق لان يد الوكيل يد الموكل ففي صورة التوكيل بالطلاق يتحقق الطلاق حقيقة
بيد من اخذ بالساق قال المصنف رفع الله درجته ى ذهبت الامامية الى انه يشترط في مدة الايلاء ان تكون بعد اربعة اشهر وقال ابو حنيفة يجوز اربعة اشهر
وقد خالف قوله تعالى الذين يؤلون من نسائهم تربص اربعة اشهر فجعل مدة التربص اربعة اشهر انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي
ان شرط مدة الايلاء الزيادة على اربعة اشهر فلو حلف على الامتناع ابدا او طلق او قال الى ان تموت او اربعة اشهر فما دونها فلا ايلاء ووجه ما ذهب اليه
ابو حنيفة انه صح ان المهلة اربعة اشهر بعد مدة الايلاء فلا بد ان تكون الايلاء اكثر منها والتربص يكون في مدة الايلاء انتهى واقول لا يخفى ان الله تعالى جعل مدة التربص في الاية
المذكورة اربعة اشهر فيكون ترتب حكم الايلاء ومطالبة المرأة متيقنا بعد تلك المدة وهو ما اعتضد به يدل عليه قوله تعالى فان فاؤا فان الله غفور رحيم
وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم فان الفاء تقتضي كون ما بعده من حكم الفئة والطلاق متراخيا عن انقضاء الاشهر الاربعة فاتضح ان ما ذكره
الناصب في توجيه كلام ابي حنيفة ومحجته يعني فهو ترهات ناشئة من كلمة البيان واسلاك الشيطان قال المصنف رفع الله درجته ى ذهبت الامامية الى
انه لا يقع الطلاق بمجرد خروج مدة التربص بل اذا انقضت طالبته الحاكم بالفئة او الطلاق فمحل المطالبة بالفئة او الطلاق بعد المدة وقال ابو حنيفة
محل المطالبة في المدة فان خرجت طلقت بالخروج بائنا وقد خالف قوله تعالى للذين يؤلون من نسائهم تربص اربعة اشهر فان فاؤا فان الله غفور رحيم
وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم اضاف المدة الى المولى بلام التمليك فاذا كانت حقا له لم يكن حقا لغيره كالدين المؤجل ليس لصاحبه المطالبة
في الاجل وعقب التربص بالفئة بالفاء المقتضية للتعقيب قال فان فاؤا اي رجعوا واسند الفئة الى المولى قال فان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم اضافه اليهم
فوجب ان يقع الطلاق بفعله كالفئة والحنفية لا يجعلونه بفعله بل بانقضاء المدة ولانه تعالى وصف نفسه بالغفران والرحمة مع الفئة وهو وان لم يكن
ماثوما لكنه في صورة المفتقر الى الغفران حيث هتك حرمة الاثم فلما كان في صورة من يغفر له وصف الله تعالى نفسه بالغفران ولما ذكر الطلاق وصف
نفسه بالسمع لان الطلاق مما يسمع فلو جعلنا انقضاء المدة لم يكن هناك ما يسمع انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الشافعي انه يمهل
المولى اربعة اشهر من وقت الايلاء ولا حاجة الى ضرب القاضي فاذا مضت بلا انحلال يمين وبلا مانع فلها المطالبة بالوطي او الطلاق فالذي ذكره هو
مذهبه ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه صح انه يجعل مدة التربص في الايلاء واحدة لان الله تعالى جعل للمولى اربعة اشهر ولم يزد عليه شيء فالمطالبة
لا بد ان تقع في المدة واذا وقعت المطالبة في المدة فخروجه عن المدة بلا انحلال يقع الطلاق والنص لا يدل على وقوع المطالبة خارج المدة لان التعقيب
المستفاد من الفاء يمكن ان يكون من باب تعقيب الحكم وتفريعه على الايلاء فلا مخالفة للنص انتهى واقول فيه نظر لان الله تعالى حمل ما وضحنا
سابقا جعل مدة تربص المولى اربعة اشهر لا مدة ترتب حكم الايلاء فذلك خلاف ما يدل على اتحاد مدة التربص والايلاء فقول الناصب لان الله تعالى جعل
للمولى اربعة اشهر تلبيس وتدليس لا يخفى ثم ما ارتكبه من جعل الفاء لتعقيب الحكم المتقدم وتفريعه على الايلاء مخالف للظاهر جدا فلا وجه للمصير
اليه الا بالضرورة ومع ذلك لم يقتصر المصنف في الاستدلال على ما يقصده بذلك بل حصر استدلاله بما ذكره من اضافة المدة الى المولى بلام التمليك فهو صريح
في اقتضاء عدم صحة المطالبة الا بعد خروج مدة التربص وكذا استدلال المصنف بقوله تعالى وان عزموا الطلاق وبقوله فان الله سميع عليم صريح
في ذلك والناصب لم يتعرض لهما فمخالفة النص تجاسر كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته ى ذهبت الامامية الى ان الزوج ان ماطل بعد مدة
التربص ودافع ولم يطلق حبسه السلطان بل يجبر على احد الامرين اما الرجوع او الطلاق وقال الشافعي يطلق عنه وقد خالف قوله تعالى وان عزموا الطلاق
جعل العزم على الطلاق اليه وقول النبي ص الطلاق لمن اخذ بالساق انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا مضت المدة فلها
المطالبة القاضي بالفئة او الطلاق فان ابى طلقها القاضي لان الطلاق فسخ والحاكم الفسخ عند تعذر حصول المقصود في غيره من المواضع واما الطلاق
واما ما استدل به من النص فلا دلالة له على مطلوبه لانه بيان لحالتي الحالتين وهو حال التطليق لان حال المولى بعد انقضاء العدة اما الفئة
او العزم على الطلاق والقرآن بين حالته بعد ما بين مدة التربص واما حكم امتناعه عن الحالتين فهو معلوم بما في الادلة من غير النص واما حديث
الطلاق لمن اخذ بالساق فقد مضى تفسيره انتهى واقول انه يكون النص بيانا لحالتين على تقدير تسليمه لا يمنع دلالته على انه تعالى جعل العزم
على الطلاق الى الزوج وكيف ينكر دلالته مع ان قوله تعالى فان عزموا الطلاق صريح في ذلك كما ينبغي ان ينبه عليه ههنا ان اجبار الزوج على احد
الامرين كما ذكره المصنف لا ينافي صحة الطلاق ولا يخالف ما مر من الفتوى بعدم صحة طلاق المكره لان هذا اجبار بحق كاجبار الحربي على الاسلام
ونحوه وما مر مخصوص بما لم يكن بحق فاشتراط الساق في صحة الطلاق حقيقة فانما يحكم باجباره عليه عينا بل على احد الامرين وفي تحقق الاجبار على
هذا الوجه بحث قال المصنف رفع الله درجته ى ذهبت الامامية الى انه لا يقع الظهار قبل التزويج وقال ابو حنيفة ومالك يصح وقد
خالف قوله تعالى والذين يظاهرون من نسائهم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الظهار كالطلاق ولا يصح قبل
التزويج ووجه ما نقل عن ابي حنيفة ومالك تصحيح ما ذكرنا من قبل انه من باب التعليق انتهى واقول قد مر هنا انه لا عبرة بجعل ذلك من باب
التعليق بالمحال قال المصنف رفع الله درجته ى ذهبت الامامية الى انه يجب اطعام ستين مسكينا في الظهار ولا يجزي بواحد ستين يوما
وقال ابو حنيفة يجزي وقد خالف قوله تعالى فاطعام ستين مسكينا اعتبر العدد انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي
انه لو صرف الى واحد ستين مدا في ستين يوما لم يجز ولو جمع ستين مسكينا ووضع بين ايديهم ستين مدا وقال ملكتكم هذا بالسوية او اطلق

وعن

وقيل لو مجازه وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان المذكور اطعام ستين وهو حقيقة اخراج ما يطعم به الستين ويحصل بالطريقين انتهى **واقول**
توجه المنع على قوله فحقيقة اطعام الستين اخراج ما يطعم به الستين ظاهر والحاصل ان اطعام الستين مسكينا يشتمل على وصف مسكنة
وعلى عدد وهو الستون كما ان قوله تعالى واشهدوا ذوى عدل منكم فيه تعرض لوصف وعدد فكما لا يجوز الاخلال بالوصف لا يجوز الاخلال بالعدد
حتى لا يكون شهادة واحد مرتين كشهادة اثنين **وقال** المصنف رفع الله درجته في كتاب **واقول** نهاية الوصول ان قوله تعالى فاطعام ستين مسكينا
جار على ظاهره من وجوب هذا العدد غير متناول عند علمائنا وهو مذهب الشافعي للاصل الدال على جريان الالفاظ الظاهرة على معانيها التي
يقتضي ظاهرها بالنسبة اليها وقالت الحنفية انه متناول وتقديره فاطعام طعام ستين مسكينا فلم يوجبوا العدد المقصود هو دفع حاجة ستين
يوما او احدا او اثنين او دفع حاجة مسكين واحد ستين يوما وهو غلط من وجهين اما اولا فلان قوله فاطعام يستدعي مفعولا وقوله ستين
مسكينا صالح له ويمكن الاستغناء به مع ظهوره والطعام وان كان صالحا للمفعولية الا انه مسكوت عنه غير ظاهر فتقدير حذف المظهر
واظهار المفعول المسكوت عنه بعيد في التنزيل الواجب عكسه واذا كان هذا اللفظ ظاهرا في وجوب رعاية العدد فما استنبط منه يكون موجبا
لرفعه كان ممتنعا واما ثانيا فلانا نمنع كون دفع حاجة واحد اكمل في المقصود ولا استبعاد في ان قصد الشارع رعاية العدد واحياء ستين مهجة
تبركا بدعائهم فانه قل ان يخلو مثل هذا الجمع من ولي لله تعالى يستجاب دعاؤه ويعود نفعه الى المكفر وقل ما يحصل مثل هذا في الواحد انتهى **قال**
المصنف رفع الله درجته **ز** ذهبت الامامية الى انه لا يجوز اعطاء الكفارة للكافر وقال ابو حنيفة يجوز وقد خالف قوله تعالى لا تجد قوما يؤمنون
بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول قد مر في زكوة الفطر وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة وانه
يجعله في حكم صدقة التطوع انتهى **واقول** السبق من الناصب في مبحث زكوة الفطر ما يرتبط بما نحن فيه وما ذكره من ان ابا حنيفة جعل اعطاء
الكفارة في حكم صدقة التطوع فيه انه احداث حكم بغير دليل وقياس التطوع الى الواجب فاسد مع ان الآية التي استدل بها المصنف قدس سره يدل بظاهرها
على عدم جواز اعطاء الكافر من صدقة التطوع ايضا كما لا يخفى **قال** المصنف رفع الله درجته **ح** ذهبت الامامية الى انه اذا اطعم الستين ما يجب من
الطعام اجزأه وقال الشافعي يجب ان يملكهم ولا يجزي الاطعام وقد خالف قوله تعالى فاطعام ستين انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي ان في الكفارة يشترط التمليك والتسليط ولا يكفي التغدية والتعشية لان حقيقة الاطعام هو جعله طعاما له ويحصل كماله بتمليكه
والاطعام بالتغدية والتعشية هو في حكم الضيافة والعجب من هذا الجاهل ان كمال الاطعام وهو التمليك لا يسميه اطعاما ويجعل الامر بالاطعام
حجة عليه انتهى **واقول** لو سلم ان حقيقة الاطعام جعل الطعام طعاما للغير فلا نسلم ان كماله لا يحصل الا بالتمليك بل يكفي في ذلك التخلية بين الفقير
وبين ذلك الطعام ليتصرف فيه كيف ما يشاء ولو سلم ان كماله يحصل بذلك فالاصل عدم التكليف به وهو اللائق من تسهيل الشارع في الاحكام
ومن قوله في نظير ذلك من اوسط ما تطعمون الآية وتحقيق الكلام في ذلك على ما ذكره المصنف رفع الله درجته في كتاب نهاية الوصول ان علماء الامامية
ذهبوا الى ان الآية محمولة على بيان المصرف وشروط الاستحقاق لا على التمليك لكل صنف صنف فيجوز الاقتصار على البعض نظرا الى ان المقصود
دفع الحاجة في جهة من الجهات المذكورة لا دفع الحاجة عن الكل واستبعده الشافعي لانه اضاف الصدقات اليهم بلام التمليك وعطف بالواو المقتضية
لتشريك البعض على البعض وكون الآية لبيان المصرف وشروط الاستحقاق لا ينافي ما قلناه لجواز كون الاستحقاق بصفة التشريك مقصودا
وهو الاولى موافقة لظاهر الاضافة والعطف في الصرف الى واحد ابطال له والجواب ان سياق الآية يدل على ما قلناه لان الله تعالى ذكر حال قوم يلمزون
في الصدقات بقوله ومنهم من يلمزك في الصدقات الآية ويقولون ان محمدا يعطي الصدقات من احب فان اعطاهم رضوا وان منعهم سخطوا فالله
رد عليهم بقوله ولو انهم رضوا اي لكن في فعل محمد حتى لا يعطيها الا المستحق ومن حصلت فيه الشرائط في قوله انما الصدقات ثم عد شروط
الاستحقاق ليبين مصرف الزكوة ومن يجوز صرفها اليه ليقطع طمعهم في الزكوة مع خلوهم عن شرائط الاستحقاق فهذه نسبة ما قلناه نظر
للسياق فكانت اولى ثم في قوله انما فاذن كون الآية لبيان المصرف وشرائط الاستحقاق وبين ما قلناه نظر التنافي بينهما فان الاول
لا يقتضي التشريك بخلاف ما قالوه انتهى واما ما قاله الناصب من ان الطعام بالتغدية والتعشية في حكم الضيافة فمردود بان الاطعام في اللغة
اعم من الضيافة ومشابهة احد فردي الجنس للفرد الآخر لا يخرجه عن صدق الجنس عليه فلا يقدح في المقصود على ان ما ذكره يقتضي انه اذا ملك الطعام
لهم والتمس منهم كلهم اياه عنده في الغداة والعشاء ان لا يكون ذلك مجزيا لمشابهته الضيافة ايضا وبطلانه ظاهر فقضية الجهل منعكسة كما لا يخفى
قال المصنف رفع الله درجته **ط** ذهبت الامامية الى اجزاء الخبز وقال الشافعي يجب الحب وقد خالف قوله تعالى فاطعام ستين وهو يصدق على الخبز
حقيقة انتهى **واقول** لا يذهب عليك ان الناصب خفضه الله تعالى لم يذكر هذا الفصل المتضمن لفصل الخطاب لعجزه عن الجواب والله اعلم بالصواب
قال المصنف رفع الله درجته **ي** ذهبت الامامية الى انه اذا اطعم خمسا وكسى خمسا لم يجز وقال مالك يجزيه وقال ابو حنيفة ان اطعم خمسا وكسى
خمسا بقيمة الطعام خمسا لم يجز وان كسى خمسا واطعم خمسا بقيمة كسوة خمس اجزأه وقد خالف قوله تعالى فاطعام عشرة مساكين او كسوتهم خير
الشيئين لا غير انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي في الكفارة المخيرة انه لو اطعم بعضا وكسى بعضا لم يجز لان كل واحد من الطعام
والكسوة قد جعل جنسا فلا يجوز الخلط وضعفه ما ذهب اليه مالك انه صح ان التخيير يتعلق بالطعام والكسوة جميعا فله التقسيط ووجه ما ذهب اليه

ابو حنيفة ان صح انه اعتبر القيمة لان العدول الى القيمة عنده صحيح انتهى واقول شكه في صحة ما نسب الى الحنفية ليس الا تعنتا كما فعله في غير من

المواضع ويرشد اليه ان ابن حزم قال في هذا المقام من كتاب المحلى انه قال ابو حنيفة وسفيان يجزي اطعام بعض العشرة وكسوة بعضهم وهذا خلاف

القرآن وما نعلم احدا قاله قبل ابي حنيفة انتهى ثم لا دلالة لتعلق التخيير بالامرين على صحة التبعيض والتوزيع فالمصير اليه مخالف لمقتضى العرف واللغة

وما عند ابي حنيفة فلا تكون حجة لاحد قال المصنف رفع الله درجته ط ذهبت الامامية الى ان الزوجة اذا امتنعت من اللعان حدت وقال

ابو حنيفة تحبس حتى تلاعن وخالف قوله تعالى ويدرؤا عنها العذاب ان تشهد اربع شهادات دل على ان المرأة قد درأ عن نفسها العذاب بلعانها

والعذاب الحد لقوله تعالى وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين وقوله فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب ولانها قد تكون كاذبة فيكون اللعان

حراما عليها فلا يجوز الزامها بفعله انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا لاعن الزوج حرمت عليه مؤبدا وسقط

عنه الحد ووجب عليها وانتفى الولد المنفي عنه واذا لاعنت سقط عنها الحد لا يجب عليه وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان صح ان قبل لعان الزوج

ان امتنعت تحضر مجلس الملاعنة تجبر عليه ولا تحبس حتى تحضر بعد لعان الزوج ليس كما تحكم الآية ليست حجة عليه لان الآية بيان لحكم لعان المرأة بعد

لعان الزوج لا قبل حضور مجلس اللعان انتهى واقول يدل على صحة ما نقله المصنف عن ابي حنيفة ان صاحب الينابيع قال ما روينا اي رأي ابي حنيفة

واحد انه لا يجب عليها الحد بلعانه فان نكلت حبست حتى تقر او تلاعن اذ لم يثبت زناها فلنا ثم فان لعانه كالبينة لنا قوله تعالى ويدرؤا عنها العذاب

ان تشهد اربع شهادات بالله ولا معنى للحبس لانها ان كذبت فعليها الحد وهو وان صدقت فلا شيء عليها انتهى ثم تلبيس الناصب في نقل ابي حنيفة

ظاهر فان حبس المرأة انما يحتاج اليه للتلفظ بكلمة اللعان لا للحضور في مجلس الملاعنة اذ يمكن احضارها في المجلس جبرا من غير حبس فما ذكره في توجيه

كلام ابي حنيفة من انها ان تجبر وتحبس حتى تحضر مجلس الملاعنة غير مرتبط بكلامه بل هو مسخ له فبقي الآية حجة عليه كما لا يخفى فلو قال ان الآية

ليست حجة على ابي حنيفة لانه لم يؤمن بآيات الله تعالى لكان اسلم في دفع الايراد قال المصنف رفع الله درجته ك ذهبت الامامية الى انه اذا انقص

بعض اللعان لم يعتد به وان حكم به حاكم وقال ابو حنيفة ان حكم بها حاكم نفذ ان ترك الاقل وقد خالف قوله تعالى فشهادة احدهم اربع شهادات

بالله وفعل النبي صلى الله عليه وآله فانه كذلك فعل انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يثبت شيء من ثمرات اللعان من الحرمة والحد

الحد وغيرها الا باكمال الكلمات الخمس بتمامها ولو حكم حاكم بالفرقة باكثر الكلمات لم ينفذ وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان صح ما ذكر ان حكم الحاكم

محلل ومحرم انتهى واقول حكم الحاكم محلل ومحرم اذا كان معصوما واذا لم يخالف النص واذا خالف فيضرب به عرض الحائط قال المصنف رفع الله

درجته كا ذهبت الامامية الى وجوب الترتيب في اللعان يبدأ اولا بلعان الرجل ثم يعقب بلعان المرأة فان خالف بطل اللعان وان حكم به

حاكم لم ينفذ ووافقنا ابو حنيفة ومالك على وجوب الترتيب لكن قالا ان حكم الحاكم بخلافه نفذ ولا يعتد به وقد خالفا قوله تعالى فشهادة احدهم

ويدرؤا عنها العذاب يعني الحد الواجب بلعان الرجل عقيب الشهادة بلعان الرجل ثم قال الحبس عند ابي حنيفة الواجب بلعانه وانما يكون

بعد لعان الرجل انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب تأخر لعان المرأة عن لعان الرجل ولو حكم حاكم

بالعكس لم ينفذ وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ما سبق وهذا يكون في حكم المجتهد انتهى واقول قد بينا ان ما سبق ليس من الوجه لا صحة

له وان حكم المجتهد على خلاف النص غير مسموع بل قوله وبول الحمار سواء قال المصنف رفع الله درجته كب ذهبت الامامية الى انه

يعتبر في الحاق الاولاد امكان الوطء ولا يكفي قدرته وتمكينه وقال ابو حنيفة المعتبر قدرته من الوطء دون امكانه وحكي الشافعي عنه ثلث مسائل

الاول اذا نكح رجل امرأته بحضرة القاضي وطلقها في الحال ثلثا في المجلس واحد ولم يكن بها ثم اتت بولد من حين العقد لستة اشهر فان الولد يلحقه

ولا يمكنه نفيه باللعان الثاني لو تزوج مشرقي بمغربية ثم اتت بولد من حين العقد لستة اشهر فانه يلحقه وان علمنا انه لا يمكن وطيها بعد العقد

بحال بل لو غفلوا عليه على الاب ميت لم يتفارقا بلا ودينهما لا مدة خمسين سنة ثم سافر الى بلد الزوجة فوجد جماعة من النسل من تلك المرأة

من الاولاد واولاد الاولاد فانهم باجمعهم يلحقون بذلك الرجل الثالث اذا تزوج رجل امرأة ثم غاب عنها وانقطع خبره فقيل للمرأة انه قد

مات فاعتدت ثم نقضت عدتها وتزوجت بآخر فولدت له اولادا ثم غاب جنس الاول فان هؤلاء الاولاد كلهم للاول لا للثاني وقد

خالف الضرورة في ذلك انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه انما يحتاج الى نفي الولد باللعان حيث يلحق الولد لو لا

اللعان وذلك عند الامكان فان لم يمكن بان اتت لستة اشهر من العقد لو نكح امرأة وطلقها في المجلس او نكحها وهما بالمشرق والآخر بالمغرب فلا

حاجة الى اللعان وما نقله من المسائل الثلث فمأخوذ من الاصول الذي ذكرنا ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان الاقدار والتمكين من الوطي

كاف ولا نظر للشرع الى الامكان ان صح ما رواه عن ابي حنيفة فلا يخالف الضرورة انتهى واقول ان قوله ولا نظر للشرع في الامكان افتراء

على الشرع سيما اذا اريد بالامكان العقلي فقد صرح العلامة الدواني في رسالته الموسومة بانموذج العلوم بان الفقهاء يتحاشون عن فرض

ما هو محال عادي فضلا عن المحال العقلي فانه لو شهد الشاهدان على زيد بقتل عمرو بين الظهر يوم معين وشاهده القاضي في ذلك اليوم

ببغداد لم يقبل شهادتهما مع انه يمكن ان يجيء الى مصر بطي المكان فان ذلك محال عادي لا عقلي انتهى وبالجملة بطلان هذه الاحكام ضروري

عند العقل السليم الذي لم يكن تعتريه آفة التقليد قال المصنف رفع الله درجته كج ذهبت الامامية الى ان الكافر اذا مات عنها وجبت

عليها

عليها العدة وقال ابو حنيفة لا عدة عليها وقد خالف في ذلك قول الله تعالى الذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا انتهى وقال الناصب خفضه الله
اقول لا مخالفة لقوله تعالى لان الحكم مخصوص بالمسلمين قال تعالى الذين يتوفون منكم والكافر ليس منا انتهى واقول اطلاق التخصيص الى الملل انما
خصه بهم من ذهب الى ان الكافر ليسوا مخاطبين بالفروع ومنهم ابو حنيفة وقد مر هناك سابقا على خلاف ما ذهب اليه قال النيشابوري في تفسيره
وقد يحتج بقوله والذين يتوفون منكم من قال الكفار ليسوا مخاطبين بفروع الشرائع الامام يخص الخطاب في منكم بالمؤمنين والجواب انما خصوا بالذكر
لانهم هم العاملون بذلك كقوله انما انت منذر من يخشاها مع انه منذر للكل ليكون للعالمين نذيرا انتهى قال المصنف رفع الله درجته كب ذهبت
الامامية الى ان اكثر مدة الحمل سنة وقال الشافعي اكثره اربع سنين وقال مالك سبع سنين وقال ابو حنيفة سنتان وقد خالفوا الحس والوجدان فان
هذا لم ينقل ولا شوهد ولو كان معتبر الوقوع ولو كان نادرا لم ينقل انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان اقل مدة الحمل ستة اشهر
واكثره اربع سنين لان ذلك معلوم بالتجربة فقد وجد كثير من الناس ولد لاربع سنين حتى قيل ان الشافعي ولد لاربع سنين فكيف يقول انه
الحس والوجدان يحكمان بخلاف قول الشافعي انتهى واقول ما ذكره من حصول التجربة في ذلك ووجدان كثير من الناس لم يثبت ومكابرة
على من حقق الاخبار وتتبع الآثار واما ما نقله من ان الشافعي ولد لاربع سنين فهو شيء افتراه الحنفية تعظيما لابي حنيفة بل قيل ان الشافعي
بقي في بطن امه تلك السنين خوفا من جلالة ابي حنيفة والعجب من الناصب المقلد بقلادة تقليد الشافعي ان يرضى بنقل ذلك مع ظهور انه ازراء
بقدر الشافعي عندهم قال المصنف رفع الله درجته كج ذهبت الامامية الى ان الرضعة والرضعتين لا تنشر الحرمة وقال ابو حنيفة ومالك المصة
الواحدة ولو كانت قطرة تنشر الحرمة وقد خالفا في ذلك قوله عليه السلام الرضاع ما انبت اللحم وشد العظم وقوله عليه السلام لا تحرم المصة ولا المصتان ولا الرضعة
ولا الرضعتان وعن عائشة كان فيما انزل الله في القرآن عشر رضعات معلومات يحرمن انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي انه يشترط في الارضاع ان يكون خمسا فان كان اقل فلا حرمة ولو حكم الحاكم بوضعه وثلاثة لم ينقض وهو ما ذهب اليه ابو حنيفة ومالك ان
اسم الارضاع يقع على مصة ومصتين وهو موجب للحرمة والحديث لم يثبت عنده انتهى واقول ما ذكره الشهيد من الاحاديث الدالة على انه
لا يكفي مسمى الارتضاع هي التي استدل بها الشافعية في كتبهم كالينابيع وغيرها وان كانت في الشذوذ بحيث لم يثبت عند ابي حنيفة ومالك فالحق الشافعي
واصحابه الذين اخذوا بمدلولها في مثل ذلك واما المصنف قدس سره فقد ذكرها الزاما ودليله التحقيقي روايات اهل البيت عليهم السلام قال قدس سره في
كتاب تذكرة الفقهاء لا يكفي في التحريم بالرضاع مسمى الارتضاع عند علمائنا كافة وبه قالت عائشة وابن مسعود وابن الزبير وعطا وطاوس و
الشافعي واحمد في اصح الروايات عنه واسحق وابو ثور وداود وابن المنذر لما رواه العامة عن عائشة انها قالت كان فيما انزل عشر رضعات معلومات
شد خل
يحرمن فنسخ بخمس معلومات يحرمن وعن النبي قال الرضاع ما انبت اللحم وانشر العظم ومن طريق الخاصة قول الصادق عليه السلام لا يحرم من الرضاع
الا ما انبت اللحم وشد العظم وسئل عبد الله بن سنان الكاظم عليه السلام قال قلت له يحرم من الرضاع الرضعة والرضعتان والثلاث قال لا الا ما اشتد
عليه العظم ونبت اللحم ولاستلزامه المشقة والتضييق فان اكثر الناس لا ينفكون عن الرضعة والرضعتين ولمنافاته لاصالة الاباحة وروى العامة
عن علي عليه السلام وعن ابن عباس وابن عمر تحريم القليل والكثير وبه قال مالك والثوري وابو حنيفة والاوزاعي واحمد في احدى الروايات وزعم الليث ان المسلمين
اجمعوا على ان قليل الرضاع وكثيره يحرم في المهد ما يفطر به الصائم لقوله تعالى وامهاتكم اللاتي ارضعنكم واخواتكم من الرضاعة وهو يصدق
في القليل والكثير وقوله عليه السلام يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب ولما روي عن علي عليه السلام عن النبي قال يحرم الرضعة ما يحرم الحولان ولانه فعل تعلق
به تحريم مؤبد فلا يعتبر فيه العدد كتحريم امهات النساء والآية لا حجة فيها لانها مطلقة على الكثرة فانه لا يقال فلان الذي يفعل كذا اذا كان يوجد منه
مرة واحدة في الغالب وكذا في الخبر والحديث المنقول عن علي عليه السلام فان العترة اجمعوا على اعتبار العدد وهم اعرف بمذهب ابيهم عليه السلام وينتقض قياسهم
باللعان انتهى قال المصنف رفع الله درجته كد ذهبت الامامية الى انه اذا قال لمن هو اكبر منه سنا ان هذا ابني من النسب او ابني من الرضاع لم يعتد به
وقال ابو حنيفة يقبل حتى انه لو كان عبدا له عتق عليه فلو اقر ابن خمس عشرة سنة بان ابن مائة سنة ولده وان بنت مائة سنة بنته وكانا مملوكين له
لم يقبل اقراره عتقا عليه وهذا تكذيب للضرورة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي كما ذكر ان الالحاق لا يتصور الا بالامكان
ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه يؤاخذ باقراره وكان له دعوى عدم الامكان فاذا اقر لم يترك المؤاخذة انتهى واقول قد مر ان الامكان معتبر في
نظر الشرع والعقل وما ذهب اليه ابو حنيفة مخالف لهما فلا يلتفت اليه قال المصنف رفع الله درجته كه ذهبت الامامية الى انه يجب النفقة على الام
مع حاجتها وفقرها وقال مالك لا يجب ان ينفق عليها وقد خالف قوله تعالى وصاحبهما في الدنيا معروفا وسئل النبي من ابر قال امك قال ثم من قال
قال امك قال ثم من م
امك قال ثم من قال اباك جعله في الرابعة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب نفقة الوالد والوالدة والاولاد والاجداد
سواء فيه الاب والام والاجداد والجدات ووجه ما ذهب اليه مالك انه اذا كانت موسرة فلا يجب ان يكون النفقة عليه انتهى واقول ما ذكره الناصب
من التوجيه تحريف وتمويه لما ذهب اليه مالك وخروج عن فرض المسألة لعجزه عن اصلاح ما ذهب اليه لان الوجه المنقول عنه
شنارا ولو انكر صحة نسبة ذلك الى مالك كما فعله في اكثر المواضع مكابرة وعنادا لكان اولى من تسليمه وتوجيهه بما ذكر كما لا يخفى قال المصنف رفع الله
درجته كو ذهبت الامامية الى ان النفقة على الزوجة لا تسقط بمضي الزمان وقال ابو حنيفة تسقط وقد خالف العقل والنقل لان الثابت في الذمة
لان ،

لا يسقط الا بسبب موجب له ومضي الزمان ليس بسبب كالدين والله تعالى امر بالانفاق والعجب انه لو سلف نفقة شهر ثم مات او طلقها بائنا
لم يجب عليها رد باقي الايام فاثبت لها ما لم يجب من النفقة من غير موجب واسقطها مع الموجب انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي
ان قياس ابي حنيفة نفقة الزوجة على نفقة الاقارب قياس مع الفارق فيكون باطلا مع بطلان القياس من اصله كما مر ثم تعيش الزوجة فيما مضى
لو كان بمجرد الكسب لكان لما ذكره وجه ولكن الغالب تعيشها بالقرض والحيلة التي تترصد الواجب عوضه عنها وعلى هذا يشكل الامر عليها كما لا يخفى على اولى
النهى قال المصنف رفع الله درجته

الفصل الرابع في الجنايات

وتوابعها وفيه مسائل ذهبت الامامية الى ان الحر يقتل بالحرة اذا رد
اولياؤها ما نصف الدية عليه وقال الجمهور لا يرد عليه شيء وقد خالفوا قوله تعالى والانثى بالانثى بل بمفهومه على ان الذكر لا يقتل بالانثى انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الحر يقتل بالحرة لقوله تعالى والنفس بالنفس وكل واحد من الحر والحرة نفس واذا قتلت المرأة بالرجل و
الرجل بالمرأة فلا شيء في تركتها ولا على ورثتها لكماله ونقصانها واما قوله تعالى والانثى بالانثى فبيان وجوب قتل الانثى بالانثى والمفهوم انما يعتبر
اذا لم يكن ما يخالفه من النص وقوله تعالى النفس بالنفس يبطل حكم المفهوم واما ما ذكره من مذهب من رد نصف الدية فمن المخترعات في الدين بعقله
وعقل امثاله من الرفضة وامور الدية والقصاص تؤخذ من الكتاب والسنة واي كتاب وسنة دل على اخذ الدية في هذه الصورة ثم انه لو استند
بمفهوم قوله تعالى والانثى بالانثى وحكم على صحة العمل بالمفهوم فههنا مقتضاه عدم جواز قتل الذكر بالانثى اصلا فمن اين جاء ما اخذ الدية نعوذ
بالله من مذهب باطل ما له دليل عليه من الكتاب والسنة انتهى واقول قد ذهب الى اعتبار ما نحن فيه من مفهوم الصفة الشافعي واحمد والاشعري
والرازي وكثير من العلماء كما ذكر في شرح العضدي وصرح فيه ايضا بان من قال بالمفهوم جوز تخصيص العام بالمفهوم المخالف وذكر في كتب القوم
مثالا من مفهوم المخالفة ان يقول في الانعام زكوة عاما للسائمة والمعلوفة ثم يقول في الغنم السائمة زكوة فيخصص الاول بالسائمة ويخرج منه
المعلوفة فكذا فيما نحن فيه ورد عاما ان النفس بالنفس فيخصص بقوله الانثى بالانثى ويخرج منه قتل نفس الانثى وفي هذا التخصيص جمع بين
الدليلين وهو اولى من ابطال احدهما وهو المفهوم لضعفه اذ لا يشترط التساوي في القوة كما يخص الكتاب بالخبر الواحد وقال القاضي البيضاوي
في المنهاج وشارحه النظامي يجوز تخصيص المنطوق بالمفهوم سواء كان مفهوم الموافقة او مفهوم المخالفة لان المفهوم دليل وحجة يعول
عليها في الاحكام كالمنطوق فاذا تعارضا فالدليل يجب الجمع بينهما وهو بان يخصص المنطوق العام بالمفهوم الخاص فيخصص منطوق قوله خلق الماء طهورا
لا ينجسه الا ما غير لونه او طعمه او ريحه فان منطوق الحديث يدل على ان الماء قليلا كان او كثيرا جاريا او راكدا اذا لاقى النجاسة ولم يتغير احد اوصافه
يكون طهورا بمفهوم قوله اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا فان مفهومه يفيد ان ما دون القلتين يحمل الخبث وحكاية ان المنطوق اقوى من
المفهوم لا يلتفت اليها مع وجوب الجمع بين الادلة انتهى فنعوذ بالله من مذهب باطل متزلزل الاركان لا يبتني على ما اصله في غيره كان قال
المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه لا يقتل مسلم بالذمي وقال ابو حنيفة يقتل وقد خالف قول الله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على
المؤمنين سبيلا لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة وقال النبي صلى الله عليه وآله لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده وقال قيس بن عبادة انطلقت
انا والاشتر الى علي عليه السلام فقلنا له هل عهد اليك رسول الله صلى الله عليه وآله شيئا لم يعهده الى الناس عامة قال لا الا ما في كتابي هذا واخرج كتابا من قراب سيفه
فاذا فيه المؤمنون تتكافئ دماؤهم وهم يد على من سواهم ويسعى بذمتهم ادناهم الا لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده انتهى وقال الناصب
خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يقتل مسلم بكافر حربيا كان او ذميا او معاهدا ويقتل الذمي والمعاهد بالمسلم ولو قتل الذمي مسلما ثم اسلم
لم يسقط القصاص والدليل عليه ما روى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم عن ابي جحيفة قال سألت عليا رضي الله عنه هل عندكم
شيء ليس في القرآن فقال والذي فلق الحبة وبرئ النسمة ما عندنا الا فهما يعطى رجل في كتابه وما في الصحيفة قال العقل وفكاك الاسير وان لا
يقتل مسلم بكافر ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه اعتبر اصل النفس في قوله تعالى والنفس بالنفس والذمي صاحب النفس لان المراد من النفس ان يكون
معصوم الدم وللوعيد الشديد الذي ورد في قتل المعاهد وذلك ما روى البخاري عن رسول الله صلى الله عليه وآله انه قال من قتل معاهدا لم يرح رائحة
الجنة وان ريحها يوجد من مسيرة اربعين خريفا وفي رواية من مسيرة سبعين خريفا رواه عبد الله بن عمر انتهى واقول يتوجه عليه اولا
ان ما ذكره عند تقرير مذهب الشافعي بقوله والدليل عليه ما روى البخاري الخ يدل على ان دليل الشافعي منحصر في ذلك وانه لم يطلع على ما استدل
به المصنف من الكتاب والسنة وزعم ان دلالة حديث البخاري اقوى واظهر من دلالة الاول لا يليق بحال الشافعي والثاني بما لا خفاء في بطلانه
فان دلالة قوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا على ذلك ظاهر جدا كيف واثبات القصاص لوارث الكافر اذا كان كافرا سبيل واضح
مع انه منفي بالآية وعموم قوله صلى الله عليه وآله ولا يقتل مؤمن بكافر بالنسبة الى كل كافر حربيا كان او ذميا مما لا خفاء فيه ولا يخصصه الخبر الجليد وقع في قوله صلى الله عليه وآله ولا
ذو عهد في عهده اي بكافر حيث كان مخصوصا بالحربي بمنع الافتقار الى الخبر ولا ومنع اشتراط المساواة من كل وجه لو سلم النقلية ثانيا وثالثا ان ما ذكره من
اعتبار ابي حنيفة لاصل النفس دليل على عدم تحقيقه بالاصول وقصوره عن ادراك دقائق القرآن واحاديث الرسول فان الاحكام المذكورة في قوله تعالى
النفس بالنفس والعين بالعين والانف بالانف والاذن بالاذن والسن بالسن عموما مخصوصات لا يليق لادنى مبتدئ في الفقه الجدل بها لظهور اشتراط
القصاص نفسا وطرفا بالتساوي في الاسلام والحرية وكذلك يشترط في الاطراف التساوي في المحل والصفات فلا تقطع العين اليمنى باليسرى ولا تقطع

الاولى

الاذن

الاذن الصحيحة بالشلاء ولا يقطع السن بغير مقابلها ولا يجدع الانف الصحيح بالاشل ولا يوخذ العين الصحيحة بالعمياء ولا السن الصحيح بالاسود ولا الاذن

الصحيحة بالشلاء الى غير ذلك من التفاصيل المستفادة من البيان النبوي صلوات الله عليه ثم انظر الى تشنيع ابن حزم حيث قال واما الحنفيون فيقتلون المسلم بالكافر

خلافا على الله تعالى وعلى رسوله ثم [illegible] اهل الكفر [illegible] الذين يحضرون اهل الاسلام في صلواتهم ومساجدهم ولا يقتلون من اهل الكفر من سب الله

جهارا بحضرة المسلمين ويقتلون النفس التي حرم الله [illegible] بكافر [illegible] نعوذ بالله منها انتهى وهذا في موضع خروجهم عن العجب بمقالة الحنفية كذا

القطع عن سارق الصليب وهو يقتل المسلم اذا قتل النصراني فانه كان لنا ان للصليب من الحرمة ما يستباح به دم المسلم فان الله اعطى للصليب من الحرمة ما

يستباح به يد سارقه والصليب باطل [illegible] وقد ظهر ان قول النبي صلى الله عليه وآله لا يقتل مؤمن بكافر حجة من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في القرآن انه يقول ولن

يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا وانه يقول افنجعل المسلمين كالمجرمين ما لكم كيف تحكمون ولم يات في قط [illegible] قطع يد ذمي سرق مال كافر

بل امر الله تعالى بقطعه في عموم قوله والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وقد علم الله تعالى ان السارق يسرق من مسلم ومن ذمي ومن حربي [illegible] واستثنى

سارق مال الذمي لما سكت عن ذلك [illegible] لنبيه كما بين لنا ان لا يقتل مؤمن بكافر [illegible] التوفيق انتهى [illegible]

ابو حنيفة في هذه المسألة التي اختارها له الناصب [illegible] بل الوجه ما ذكره العلامة قدس سره في كتاب نهاية الوصول من ان الحنفية [illegible]

في قوله لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده [illegible] عطف عليه ذو العهد فيكون معناه ولا ذو عهد في عهده بكافر لان المعطوف [illegible] حكم المعطوف

عليه ومعلوم ان ذا العهد يقتل بالكافر الذمي ولا يقتل بالحربي فكان لا يقتل مؤمن بكافر معناه بكافر حربي لان [illegible] المعطوف هو [illegible] المعطوف

عليه من القتل او الكافر [illegible] ذلك [illegible] في المعطوف كان مخصوصا في الحربي وجب تخصيص المعطوف عليه بالحربي قال قدس سره واجاب

ابو الحسين عن ذلك بان المعطوف اذا قيد بصفة لم يجب ان يضمر فيه من المعطوف عليه الا ما يصير به مستقلا فان الانسان اذا قال لا يقتل اليهود بالحديد

ولا النصارى في الاشهر الحرم لا يجب ان يضمر فيه الا القتل حتى يكون معناه ولا يقتل النصارى في الاشهر الحرم ولا يجب اضمار الحديد حتى [illegible]

ولا يقتل النصارى بالحديد في الاشهر الحرم لانه لما قيد المعطوف بزيادة ليست في المعطوف عليه علم انه اراد المخالفة بينهما في كيفية القتل [illegible] الاشتراك

بينهما في القتل فقط لا في الزيادة التي في المعطوف عليه وهذا الكلام جيد لان قوله ولا ذو عهد في عهده كلام تام [illegible] لا يقتل ذو العهد كان من

الجائز ان يتوهم ان من قصد منه العهد لم يخرج عن عهده فانه لا يجوز قتله فلما قال في عهده علمنا ان العهد حصر كونه في العهد اذا كان [illegible]

يجز اضمار الزيادة لان الاضمار على خلاف الاصل فلا يصار اليه الا لضرورة لا يقال ان قوله في عهده كالتأكيد لقوله ولا ذو عهد لانه لا يفيد حكما

آخر لانه لو لم يقله لعلمنا بقوله ولا ذو عهد انه لا ينبغي ان يقتل في عهده لان زوال العهد يخرجه عن كونه ذا عهد واذا كانت للتأكيد وكان قوله

ولا ذو عهد يفيد بكافر [illegible] في قوله ولا ذو عهد في عهده وليس [illegible] لانا نقول ان قوله في عهده يفيد فائدة مجددة وهي ان المانع من قتله هو العهد لا [illegible]

اذ لا يستفاد من قوله ولا ذو عهد لانا نقول يمنع اقتضاء زوال العهد لخروجه عن كونه ذا عهد لما تقدم من عدم وجوب بقاء المشتق منه في الا

سلمنا لكن ما ذكرتم يقتضي انه لو قال لا يقتل مؤمن بكافر ولا رجل في عهده ان لا يضمر فيه الكافر حتى يكون معناه ولا يقتل رجل في عهده بكافر لانه

يكون قوله في عهده قد استفيد منه فائدة مجددة فيجب ان يكون قوله ولا ذو عهد يمنع من ان يضمر فيه بكافر لانه ينزل منزلة قوله ولا رجل في عهده في انها

صفة [illegible] منع من القتل معها فان كان قوله في عهده بالتأكيد لم يضر في المنع من هذا الاضمار واذا امتنع اضمار الكافر فيه امتنع تخصيص ما تقدم قال

ابو الحسين ان وجب اضمار الكافر في المعطوف فالاولى القول بالوقف لانه ليس التمسك بظاهر العطف وترك ظاهر عموم اول الكلام وحمله على الخصوص

اولى من التمسك بظاهر العطف في وجوب اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في خصوص ما انتفا فيه انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته ذهبت

الامامية الى ان الحر لا يقتل بالعبد وقال ابو حنيفة يقتل بعبد غيره وقد خالف قوله تعالى الحر بالحر والعبد بالعبد وقال النبي لا يقتل حر بعبد وقوله ص

من السنة ان لا يقتل حر بعبد انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يقتل حر برقيق ولا بمدبر ولا بمكاتب ولا بام ولد

ولا بمبعض حر والدليل عليه السنة المشهورة [illegible] ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه اعتبر النفس كما ذكرنا انتهى **واقول** قد سبق منا ان قوله تعالى

النفس بالنفس وسائر المذكورات معه في الاية عموما مخصوصة بالبيان النبوي وقد ذكر المصنف هنا بعض تلك البيانات فلا وجه لاعتبار النفس [illegible]

بنفس وقوله تعالى الحر بالحر وقوله ص لا يقتل حر بعبد مخصص لقوله تعالى النفس بالنفس وقد تقرر في الاصول بناء العام على الخاص مع التنافي فتدبر **قال**

المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الاب لا يقتل بالولد وقال مالك ان قتله حذفا بالسيف فلا قود وان ذبحه وشق بطنه قتل به وقد

خالف قول النبي لا يقتل والد بولده انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا قصاص على الوالد والوالدة والاجداد والجدات بقتل

الاولاد والاحفاد وان نزلوا ووجه ما نسب الى مالك ان [illegible] الحذف بالسيف [illegible] القتل [illegible] في غيره [illegible] القتل

من النفس بقتل النفس [illegible] حكم الاية والحديث عنده [illegible] انتهى **واقول** فيه نظر اما اولا فلان [illegible] الشافعي [illegible] الاجداد والجدات

محل تامل [illegible] الحكم في الحديث بالاب [illegible] واما ثانيا فلان [illegible] في وجه

[illegible] مالك يوجب اخراج المسألة [illegible] عن القتل [illegible] الى القتل خطأ او القتل الشبيه بالعمد [illegible] الكلام [illegible] فلا يفيد **قال** المصنف رفع الله

درجته ذهبت الامامية الى ان القتل بالمثقل كالمحدد وقال ابو حنيفة لا يجب القصاص وقد خالف قوله تعالى النفس بالنفس وقوله الحر بالحر وقو

من قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان موجب القود اذا تحقق وجب القصاص ثم انه
سواء قتل المحدد او المثقل ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان القصاص لا يتحقق في المثقل لعدم امكان تحقق العمد في المثقل فان القتل العمد الذي يتحقق به
القصاص ان يكون قاصدا للفعل الذي يتحقق القتل به وهذا لا يتصور الا في المحدد عنده انتهى واقول ما ذكره في وجه فتوى ابي حنيفة مكابرة على
العقل والعرف وبالجملة عدم امكان تحقق تعمد القتل في المثقل ممنوع والظاهر ان هذا الوجه من مخترعات عقل الناصب ذكره اعانة لابي حنيفة وتعصبا
لنفسه عما التزمه من دفع ايرادات المصنف باي وجه كان ونعم ما نقله الغزالي في المنخول عن القاضي ابي بكر طاعنا على ابي حنيفة في هذه المسئلة بقوله ومن زعم
ان القاتل لم يتعمد القتل بالمثقل انه لم يعلم نقيضه فليس من العقلاء وان علم فقد الم حرم الدين انتهى هذا وقد نقل عن ابي حنيفة في وجه ذلك انه لم
يوجد الجرح بالمثقل وغفل عن ان الجرح لم يكن موجبا للقصاص بعينه وذاته وخواص صفاته ولكن لانه يفضي غالبا الى زهاق الروح والخنق
والصلب والضرب بالدبابيس والعمد انه مفض الى ازهاق الروح فلو لم يوجب القصاص لادى الى الهرج والمرج وتسليط اولي العزائم على سفك دماء
في سلطاء العامة وهذا مناقض مقصود كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته و ذهبت الامامية الى انه اذا قتل في غير الحرم او قطع ثم التجأ الى الحرم
لم يقتل ولم يقطع فيه بل يضيق عليه في المطعم والمشرب ليخرج فيقاد بالمقتول وقال الشافعي يستقاد فيه في النفس وفي الطرف معا وقد خالف قوله تعالى
ومن دخله كان امنا وقوله اولم يروا انا جعلنا حرما امنا وقول النبي صلى الله عليه وآله ان اعتى الناس على الله تعالى القاتل غير قاتله والقاتل في الحرم والقاتل بذحل
الجاهلية فقوله القاتل في الحرم يعني قودا لان القتل المبتدأ داخل تحت قوله القاتل غير قاتله انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي ان استيفاء القصاص من النفس والطرف جائز في الحرم ولا يجب التأخير الى الخروج لان الشرع جوز القصاص اينما كان ولم يخصصه بمكان
دون مكان ولان تأخير الحق اللازم وتأخير القصاص لاجل الحرم كان من دأب الجاهلية وما ذهب اليه من التضييق حتى يخرج هو مذهب بعض
العلماء ولكن مرجوح لا دليل عليه وما استدل به عليه من قوله تعالى ومن دخله كان امنا فغير صحيح لان المراد ان من دخله معظما لداعيا الحقوق تعظيمه
كان يوم القيمة امنا من العذاب لان السارق والقاتل هرب ليدفع عن نفسه حقوق الاسلام وما ذكروا من التضييق عليه فلا دليل عليه من الكتاب
والسنة واما ما استدل به من الحديث فغير دال على مطلوبه لان المراد بالقاتل في الحرم ان اثم القاتل في الحرم اكثر وما ذكر ان القاتل في الحرم داخل في القاتل
غير قاتله فيجب ان يحمل على القود فنقول القاتل بذحل الجاهلية حكمه هكذا فلم خصصه فعلم ان المراد بالتخصيص بالذكر بيان عظم الاثم انتهى واقول
ما ذكره من ان تأخير القصاص لاجل الحرم كان من دأب الجاهلية مردود بما ذهب اليه الامر كذلك لما رووا عن الحسن البصري في قوله تعالى ومن دخله كان
امنا قال كان في الجاهلية يقتل الرجل ثم يعلق في رقبته الطوقة ثم يدخل في الحرم فيلقى ابن المقتول او ابوه فلا يحركه وعن قتادة في تفسير الاية قال
كان ذلك في الجاهلية فاما اليوم فلو سرق فيه حد قطع وان قتل قتل ولو قدر على المشركين فيه قتلوا لكن لا يخفى انه ليس في قولهما خلاف لما ذكره
المصنف لان الحسن انما اخبر عما كان في الجاهلية ولم يقل ان الاسلام جاء بخلاف تلك الاية واما قتادة فلم يقل عن النبي ان اصاب في الحل ما اقيم به في
الحرم فبطل تعلقهم بقتادة والحسن وظهر ان قضية المرجوحية منعكسة فان ما استدل به المصنف من الاية صريح في ذلك فانه امر من الله تعالى وان كان
مخرجه مخرج الخبر لانا قد وجدنا يزيد والحجاج والقرامطة من الكفرة لعنهم الله قد قتلوا في اهل الاسلام فصح يقينا انه امر من الله تعالى واما من
ادعى انه خبر من الله تعالى عن ايام الجاهلية فقد كذب لانه اخبر عن الله تعالى بما لم يقله كما ان الناصب غمز في كلام الله تعالى لاصلاح مذهب امامه بما لا
يدل عليه كلامه تعالى ولا سنة نبيه صلى الله عليه وآله اصلا وحاشا ان يكون الحرم فضل في الجاهلية بتعظيم الله تعالى عنه في الاسلام بل ما زاده الله تعالى في الاسلام
الا تعظيما وحرمة وكرامة واما ما ذكره الناصب من ان التضييق لا دليل عليه من الكتاب والسنة فيدل على غاية جهله بل على جهله بما في الكتاب
والسنة فقد روى ابن حزم باسناده الى ابن عباس رضي الله عنه انه قال اذا احدث الرجل حدثا ثم دخل الحرم لم يجالس ولم يبايع ولم يطعم ولم يسق حتى
يخرج من الحرم فيؤخذ وروي في معناه عدة روايات اخر عنه ثم روى باسناده الى ابن عمر انه قال لو وجدت فيه يعني حرم مكة قاتل عمر ما
مسسته حتى يخرج منه وعن عطاء عن ابن عباس انه قال لو وجدت فيه قاتل ابي ما عرضته قال ابن حزم وقال بعض من لا يبالي بما اطلق لسانه انما معنى
قوله تعالى مقام ابراهيم ومن دخله كان امنا انما هو عن الصيد وهذا مع انه كذب على الله وجرأة على الباطل فضيح في اللحن لانه لا يجيز في لغة العرب بلفظ من الا
على من يعقل لا على الحيوان غير الادمي ومن قال انما هذا في المقام وحده فمنتصر لا يرتضي فيجاب عنه بان الله تعالى لا يكلم عباده بالمحال ولا بما لا يمكن و
باليقين يدري كل ذي حس سليم ان مقام ابراهيم حجر واحد لا يدخله احد ولا يقدر احد على ذلك وانما مقام ابراهيم الحرم كله كما قال مجاهد فان قال
قائل ان الله تعالى قال ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فان قاتلوكم فاقتلوهم قلنا نعم هكذا قال الله تعالى وبهذا نقول فلا يحل قتل
احد لا مشرك ولا غيره في حرم مكة الا ان يخرجهم عنه فان خرجوا وصاروا في الحل نفذ فيما عليهم مما يجب من قتل او اسر وعقوبة فان استعوا فقاتلونا قاتلناهم
فيه هكذا نفعل بكل باغ وظالم من المسلمين ولا فرق فان قالوا فقد قال الله تعالى فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم الاية قلنا الذي قال هذا هو الذي
قال ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه وكلا امره حق وعهوده كلها فرض ولا يحل ترك شيء من كلامه تعالى لشيء اخر الا بنسخ متيقن فواجب
علينا ان نستعمل مثل هذه النصوص ونجمعها ونستثني الاقل منها من الاكثر ولا يحل غير ذلك فنحن نقتل المشركين حيث وجدناهم الا عند المسجد الحرام
فمن فعلنا هذا كنا على يقين من انا قد اطعنا الله تعالى في كل ما امرنا به فمن خالف هذا العمل فقد عصى الله تعالى في احدى الايتين وهذا لا يحل اصلا

اما ما ذكره الناصب من ان القاتل فى الجاهلية حكمه ايضا حكم من قتل فى الحرم مبتداء فى انه داخل تحت القاتل غير قاتله فلم خصص الاول بالدخول تحت ذلك دون الثانى فى نفسا قط جدا لان وجه تخصيص الاول بالذكر انما كان التوقف مستلزم دليله المطلوب على ظهور ان المراد بالقتل فى الحرم القتل قودا الا مبتداء وعدم توقفه على بيان ان القاتل فى حال الجاهلية ايضا كذلك اولى وهذا الظاهر على الادنى محصل فما خفى على الناصب لغباوته **قال** المصنف رفع الله درجته وذهبت الامامية الى ان فى الاذنين الدية وقال مالك حكومة وقد خالف قول النبى صلى الله عليه وآله فى كتاب عمرو بن حزم وفى الاذنين الدية انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعى ان فى قتل الاذنين كمال الدية ولعل مالكا لم يصح الحديث انتهى **واقول** صحيفة ابن حزم مشهورة بين اهل السنة والشيعة لا يمكن لمالك انكار صحته ويوافقها ما رواه على بن حزم الاندلسى فى كتاب المحلى من حديث مكحول فى الاذنين الدية وقد روى ايضا فى ذلك عمل كثير من الصحابة ثم قال وعهدنا بالمالكيين يعظمون خلاف الصاحب اذا وافق تقليدهم وهم ههنا قد خالفوا ابا بكر وعمر وعلى بن ابى طالب وابن مسعود وزيد بن ثابت ومعضو كلهم اصحح انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته وذهبت الامامية الى انه اذا جنى على نفسه خطاء كانت هدرا وقال احمد لو قطع يد نفسه كانت لورثته مطالبة العاقلة بديته وقد خالف الاجماع والعقل الدال على اصالة البراءة وان الجناية لا يوجب اخذ مال الجانى انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعى انه لو جنى على نفسه عمدا او خطأ فلا تطالب ويكون هدرا ولو صح ما ذهب اليه احمد فلعله ذهب الى ظاهر تغريم العاقلة فى الخطاء سواء كان الجناية من الجانى او غيره انتهى **واقول** لا ظاهر لغرامة العاقلة فى ذلك وانما الظاهر بل اليقين ان الغرامة على الجانى لا على غيره ولا يخفى بطلان ذلك مع ظهور بطلانه **قال** المصنف رفع الله درجته **ط** ذهبت الامامية الى انه لا يجب الكفارة بقتل الذمى خلافا للاربعة وقد خالفوا العقل والنقل من اصالة البراءة وكتاب الله حيث قال وان كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعى انه يجب الكفارة بقتل كل معصوم الدم بايمان او امان فيجب على من قتل صبيا او مجنونا او جنينا او ذميا او معاهدا او عبده او يجب على السيد بقتل عبده ولا يجب بقتل حربى ومرتد وقاطع الطريق وزان محصن وتارك الصلوة على من اهدر ان فى حقه الدليل على انه يجب الكفارة بقتل معصوم الدم ان الكفارة لتكفير الخطيئة بقتل من عصم الله دمه والذمى والمعاهد كذلك فيجب الكفارة بقتلهما والاستدلال بالاية غير صحيح لان الاية اوجبت الكفارة فى قتل المؤمن ولم تمنع الكفارة بقتل الذمى والمفهوم غير معمول به للدليل القائم على وجوب الكفارة فى قتل معصوم الدم انتهى **واقول** فيه نظر اما اولا فلانه ان اراد بقوله الذمى والمعاهد معصوم الدم ان عصمته دمه على حد عصمة دم المؤمن فهو ممنوع كيف وقد سبق ما قاله الشافعى واكثر الجمهور ان الذمى لا يقتل بالمؤمن وان المؤمن لا يقتل بالذمى وان اراد انه معصوم الدم فى الجملة فهذا لا يقتضى ان يكون وجوب الكفارة فى قتله كوجوبها فى قتل المؤمن واما ثانيا فلان ما ذكره من ان الاية اوجبت الكفارة بقتل المؤمن ولا تمنع الكفارة بقتل الذمى والمفهوم غير معمول به مردود بان الاية مع قطع النظر عن العمل بالمفهوم تمنع عن الكفارة بقتل الذمى لان قوله تعالى وهو مؤمن جملة حالية وقعت قيدا للحكم وتعليلا له فاذا كان وجوب الكفارة فى الاية مقيدا معللا بايمان المقتول وهذه العلة مفقودة فى الذمى لم يكن الكفارة واجبة فى قتله كما ادعاه المصنف قدس سره **قال** المصنف رفع الله درجته **ى** ذهبت الامامية الى انه اذا قتل اسيرا فى ايدى الكفار وهو مؤمن وجبت فيه الدية والكفارة سواء قصده بعينه او لم يقصد وقال ابو حنيفة لا ضمان عليه وقال الشافعى ان قصده بعينه فعليه الدية والكفارة دون الدية وقد خالفا قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطاء فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله وقوله عليه السلام فى النفس مائة من الابل انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعى انه يجب على من قتل مسلما فى دار الحرب ظنه كافرا لزيه الكفارة وعلى من قتل مسلما فى ثياب الكفار لم يعرفه ولا قصاص ولا دية فى الصورتين والدليل عليه ان القاتل لم يقتل مسلما بالقصد لكونه مسلما لانه كان فى زى الكفار فهو يتيقن انه قتل كافرا فلا دية ويجب الكفارة لانه قتل معصوم الدم فى الواقع والاية واردة فى شان من قتل مسلما فى دار الاسلام لانها نزلت فى عياش بن ابى ربيعة حين قتل حارث بن زيد بن ابى انيسة فى المدينة يزعم انه كافر فان الاصل فى دار الاسلام ان ساكنه مسلم بخلاف دار الحرب فلا حجة له من الاية واما الحديث ففى النفس التى تكون فى دار الاسلام او تكون فى دار الكفر ولم يكن عليه زى الكفار انتهى **واقول** لا يخفى ان الاية عامة شاملة لكل مؤمن مقتول وما ذكره الناصب فى شان نزولها على تقدير تسليم صحته لا يدفع العموم لما تقرر فى الاصول من ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وكذا الكلام فى الحديث الذى ذكره واما ما ذكره قبح الله وجهه فى وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة فليس بمتجه لان فرض المسئلة ان المقتول كان اسيرا فى يد الكفار فكان رعايته لزى الكفار لا زما له من غير اختيار فاين التقصير الموجب لكون دمه هدرا ويظهر من هذا الفتوى وامثاله ان ابا حنيفة كان يفتى بمجرد استحسان طبعه من غير ركون الى عقل بل ولا قياس والذى يوضح ذلك ما نقله عنه ابن حزم فى هذا الباب حيث قال قال ابو حنيفة واصحابه اذا كانت جماعة من اهل العدل فى عسكر الخوارج واهل البغى فقتل بعضهم بعضا واخذ بعضهم مال بعض عمدا فلا شئ فى ذلك لا قود ولا دية غلب اهل الجماعة والامام العدل عليهم بعد ذلك او لم يغلبوا ثم قال فى رده ما لهذا القول جواب الا انه حكم ابليس والله ما ندرى كيف انشرحت نفس مسلم لاعتقاد هذا القول المعاند لله تعالى ولرسوله تعالى وكيف انطلقت لسان من يدرى ان الله تعالى امره بهذا القول السخيف ونسئل الله عافية شاملة كان اصحاب هذا القول لم يسمعوا ما انزل الله تعالى من وجوب القصاص فى النفوس والجراح ومن تحريم الاموال فى القرآن على لسان رسول الله صلى الله عليه وآله وهذا قول لا نعلم فيه لابى حنيفة سلفا الا من صاحب ولا من تابع ونبرأ الى الله تعالى من هذا القول انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته **يا** ذهبت الامامية الى ان الحبلى اذا لم يكن لها زوج ولا تكرر فلا يكون حملها من الزنا لا حد عليها وقال مالك عليها الحد وقد خالف العقل وهو اصالة البراءة وصحة تصرف المسلم واصالة عدم الزنا والنقل وقوله عليه السلام ادرؤا الحدود بالشبهات

لو

انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الحد على الزانية انما يجري بعد الثبوت بالبينة او باقرارها او بما يقوم مقام اقرارها
كتركها الملاعنة بعد ملاعنة الزوج لا غير ووجه ما ذهب اليه مالك انه في حكم الاقرار كترك الملاعنة انتهى واقول لا يسترهب ان قياس انكار المرأة
كون حملها من زنا مع عدم الزوج الى ترك الملاعنة والنكول عنها وجعل الاول في حكم الثاني قياس مع الفارق وتحكم محض لان الملاعنة يحتمل سكوت
الكذب على الزوجة بخلاف انكار كون الحمل من زنا مع عدم زوج ظاهر لاحتمال استكراه احد اياها على ذلك واستنكح عبدها اشبهة كما وقع في زمان عمر
وما نفت عن اظهار ذلك واستنكح حر انكاح موقت على مذهب من قال بنكاح متعة على مذهب مالك والامامية وما نفت وانفت عن اظهارها فان على
ان المروي بالاتفاق ان النبي صلعم لم يحد ماعز بن مالك الانصاري الا بعد الاقرار ثلثا وكان يعرض عنه في كل مرة ويقول له لعلك قبلت او نظرت
ونحو ذلك فكيف تحد المرأة الحاملة مع انكارها ان يكون الحمل من زنا انتهى قال المصنف رفع الله درجته يب ذهبت الامامية الى انه اذا اشترى
ذات محرم كامه واخته وعمته وخالته نسبا او رضاعا فوطئها مع العلم بالتحريم كان عليه الحد وقال ابو حنيفة لا حد عليه وقد خالف قوله تعالى الزانية بعقده
والزاني فاجلدوا وهذا زان انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ان صح ما نسب الى ابي حنيفة فلعله لقوله صلعم ادرؤا الحدود بالشبهات والاشتراء
شبهة دارئة للحد انتهى واقول كل من كان سليم العقل يعلم ان مع العلم بالتحريم لا يبقى شبهة اصلا فضلا عن الشبهة الدارئة للحد فتامل وانصف
ولاتهم وجدانك قال المصنف رفع الله درجته يج ذهبت الامامية الى انه اذا شهد عليه اربعة عدول بالزنا وجب عليه الحد سواء صدقهم او كذبهم
وقال ابو حنيفة ان صدقهم سقط عنه الحد وان كذبهم حد وقد خالف العقل والنقل فان الحد اذا وجب بالبينة والتكذيب كان مع التصديق اولى لتزايد
الحجة والنقل الدال على وجوب الحد بشهادة الاربعة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا تاثير لتصديق المشهود عليه في الزنا
ولا تكذيبه في اسقاط الحد ان صح ما نسب الى ابي حنيفة فلعله لعدم امكان الاثبات لان الاثبات يتوقف على الانكار وحيث لا انكار فلا اثبات وهذا
بعيد جدا انتهى واقول بل هذا ابعد من حقية الجبت والطاغوت فان خفي على الناصب المبهوت الذي مقاصده عنه يفوت فينسج امورا واهية كنسج العنكبوت
قال المصنف رفع الله درجته يد ذهبت الامامية الى ان اللواط بالايقاب يوجب القتل وقال ابو حنيفة ليس فيه حد بل يعزر وقد خالف قول النبي صلعم
من عمل عمل قوم لوط فاقتلوا الفاعل والمفعول ولانه زنا بل هو افحش انواعه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان حد اللواط
هو حد الزنا وله احكام الزنا من ملاحظة الاحصان وعدمه في ترتب الحد عليه ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه جعله في حكم اتيان البهائم فلا يكون
الا التعزير انتهى واقول ليس الكلام في انه لا وجه لما افتى به ابو حنيفة في ذلك بل الكلام في ان فتواه قبيح ووجهه اقبح منه وكيف يكون اللواطة
مع الغلام في حكم اتيان البهائم مع ان اشتهاء اهل اللواطة ولذتهم في هذه الفعلة القبيحة اكثر من وطي النساء الكواعب وايضا ترك قتلهم ذريعة الى
اكل شيوع هذا الفعل كما شاع بين حنفية الروم شيوعه في قوم لوط ولا ينتقض هذا بما ذكره ابن حزم من ترك قتل الخنزير والميتة وشارب الخمر فان تركها
ذريعة الى شيوع اكل الخنزير والميتة والدم وشرب الخمر لان قتل جميع الخنازير المنتشرة في الصحاري والاجام غير ممكن والميل الطبيعي الى اكل الميتة و
الدم قليل طبعا وشرب الخمر وان يرجى صاحبه بمجرد الحد على ان ذات فعل اللواطة بالغة في القباحة غايتها وفيه اهلاك النسل الذي هو اظهر مفاسدها
والباقي يظهر بالتامل فتامل قال المصنف رفع الله درجته يه ذهبت الامامية الى ان الاجارة للوطي باطلة فاذا استاجر امرأة للوطي فوطئها مع العلم
بالتحريم وجب عليه الحد وكذا لو استاجرت امرأة ليزني بها فزنى بها وقال ابو حنيفة لا يجب في الصورتين وقد خالف عموم قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الوطي بالاستيجار يوجب الحد لمن قدم عهده بالاسلام ولعل ابا حنيفة جعله شبهة دارئة
للحد انتهى واقول قد مر ان الشبهة ماخوذة من الاشتباه فمع العلم ببطلان العقد شرعا كما هو فرض المسئلة لا يبقى شبهة دارئة للحد على ان الحدود
انما شرعت ردعا وزجرا للغواة عن الاقدام على التطلع في فراش الغير واختلاط المياه واشتباه الانساب على الاباء والاجداد والاولاد والاحفاد فالقول
بدرء الحد ههنا ينافي الغرض الاصلي فان المقصود من الحدود هو الردع والزجر فيبطل بالاجارة لان معظم الزنا لا يقع الا عند بذل شيء من المال كما
لا يخفى وقال ابن حزم قد ذهب الى هذا ابو حنيفة ولم ير الزنا الا ما كان مطارفة واما ما كان فيه عطاء او استيجار فليس زنا ولا حد فيه وقال ابو
يوسف ومحمد وابو ثور واصحابنا وسائر الناس هو زنا كله وفيه الحد اما المالكيون والشافعيون فهذا ما يشنعون بخلاف الصاحب الذي
لا يعرف له مخالف من الصحابة بل هم يعدون مثل هذا اجماعا ويستدلون على ذلك بسكوت من بالحضرة من الصحابة عن النكير لهذا فان قالوا ان ابا
الطفيل ذكر في خبره انها قد كان جهدها الجوع قلنا لهم وهذا ايضا انهم لا يقولون به لا يرونه عذرا مسقطا للحد فلا راحة لكم في رواية ابي الطفيل مع ان
خبر ابي الطفيل ليس فيه ان عمر عذرها بالضرورة بل فيه انه درأ الحد من اجل التمر الذي اعطاها وجعله عمر مهرا واما الحنفيون المقلدون لابي حنيفة
فهذا من عجائب الدنيا الذي لا يكاد يوجد له نظير ان يقلدوا عمر في اسقاط الحد ههنا بان ثلاث حثيات من تمر مهر وقد خالفوا هذه القضية
بعينها فلم يجيزوا في النكاح الصحيح مثل هذا واضعافه بل منعوا من اقل من عشرة دراهم ذلك فهذا هو الاستخفاف حقا والاخذ بما اشتهوا من قول
الصاحب وفي هذا علاء اذ يرون المهر في الحلال لا يكون الا عشرة دراهم لا اقل ويرون الدرهم واقل مهرا في الحرام مع ان في هذا طريقا الى الزنا واباحة الفروج
المحرمة وعونا لابليس على تسهيل الكبائر فلا يحد زان ولا زانية ان يزنيا علانية وهما في امن من الحد عند اعطاء درهم يستاجرها به للزنا فقد
علموا الفساق حيلة في ان يحضروا مع انفسهم امرأة سوء زانية وصبيا بغاء ثم يقتلون المسلمين كيف شاؤا ولا قتل عليهم من اجل امرأة الزانية والصبي

الغ

البغاة كلما فعلوا من الفسق خففت اوزارهم وسقط الحد والعذاب عنهم ثم علموهم الحيلة في وطي الامهات والبنات بان يعقدوا عليهن كلما شاؤا ليطؤهن
علانية آمنين من الحد ثم علموهم الحيلة في السرقة بان ينقبوا حائطهم نقبا في الحائط ويقف الواحد داخل الدار والآخر خارج الدار ثم يأخذ الآخر من
النقب ليخرجا آمنين من القطع ثم علموهم الحيلة في قتل النفس المحرمة بان يأخذوا عودا صحيحا ليكسر به راس من احب حتى يسيل دماغه ويموت ويمنعوا
انفسهم من القود ومن علم الدية من ماله ونحن نبرأ الى الله تعالى من هذه الاقوال الملعونة التي لم يتعلقوا لها بقرآن ولا سنة وانما تعلقوا فيها بتقليد
مهلك ورأي فاسد واتباع الهوى المضل هذا وحد الزنا واجب على المستأجرة بل جرمها اعظم من جرم الزاني والزانية بعد استيجار لان المستأجر والمستأجرة
على سبيل الزنا جرما آخر وهو اكل المال بالباطل انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته **يو** ذهبت الامامية الى انه اذا عقد على امه او بنته نسبا او رضاعا
او باحدى المحرمات على التأبيد عالما بالتحريم والنسب فانه لا يفيد اسقاط الحد بالوطي وقال ابو حنيفة يسقط لان العقد بنفسه شبهة وقد خالف
قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا انتهى و**قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان مجرد العقد ليس شبهة دارئة للحد لان المراد بالشبهة
ما يكون موجبا للاشتباه ولا اشتباه في عدم صحة العقد على المحارم وجعل ابو حنيفة العقد موجبا للشبهة ولا مخالفة للنص لان الحد يجب على
الزانية اذا لم تكن ثمة شبهة دارئة انتهى و**اقول** قد سبق الجواب عن هذا عن قريب ببعض ما نقلنا سابقا عن ابن حزم فلنعد ههنا ايضا وقد ذكر ابن
حزم احتجاج الحنفية على هذه المسئلة بوجه آخر يمكن ارجاعه الى ما ذكره الناصب فقال احتج ابو حنيفة ومن قلده بان اسم الزنا غير اسم النكاح فوجب
ان يكون له غير حكمه فاذا قلتم زنا بامه فعليه ما على الزاني واذا قلتم تزوج امه فالزواج غير الزنا فلا حد في ذلك وانما هو نكاح فاسد فحكمه حكم الفاسد من النكاح ٣
سقوط الحد ولحاق الولد ووجوب المهر وما نعلم لهم تمويها غير هذا وهو كلام فاسد واحتجاج باطل وعمل غير صالح اما قولهم ان اسم الزنا غير اسم
الزواج فحق لا شك فيه الا ان الزواج هو الذي امر الله تعالى به واباحه وهو الحلال الطيب والعمل المبارك واما كل عقد او وطي لم يامر الله تعالى به ولا اباحه بل
نهى عنه فهو الباطل والحرام والمعصية والضلال ومن سمى ذلك زواجا فهو كاذب آفك متعد وليست التسمية في الشريعة الينا ولا كرامة انما هي الى الله
قال الله تعالى ان هي الا اسماء سميتموها انتم وآباؤكم ما انزل الله بها من سلطان الى قوله فلله الآخرة والاولى واما من سمى كل عقد فاسد ووطي فاسد
وهو الزنا المحض زواجا ليتوصل به الى اباحة ما حرم الله عز وجل واسقاط حدود الله كمن سمى الخنزير كبشا ليستحله بذلك الاسم وكمن سمى الخمر نبيذا او طلاء
ليستحلها بذلك وكمن سمى البيعة والكنيسة مسجدا وكمن سمى اليهودية اسلاما وهذا هو الانسلاخ من الاسلام ونقض عهد الشريعة وليس في المحال اكثر من
قول القائل هذا نكاح فاسد هذا ملك فاسد لان هذا كلام ينقض بعضه بعضا ولئن كان نكاحا او ملكا فانه لصحيح حلال مطلق ومباح طيب ولا
ملامة فيه ولا مأثم وكل ما كان فيه اللوم والاثم فليس نكاحا ولا ملكا مباحا ولا وطيا لا كراهة بل هو العدوان والزناء المجرد لا شيء الا فراش وعهر وجرم
فان وجدنا يوما ان نقول نكاح فاسد او زواج فاسد او ملك فاسد فانما هو حكاية لاقوالهم وكلام على معانيهم كما قال تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها
وكما قال فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم والله يستهزئ بهم وقد علم المسلمون ان الجزاء ليس سيئة وان القصاص ليس عدوانا
وان معارضة الله تعالى على الاستهزاء ليس مذموما بل حق فصح من هذا ان كل عقد لم يامر به الله تعالى فمن عقده فهو باطل فان كان عالما بالتحريم
عالما بالسبب المحرم فهو زان مطلق نعوذ بالله منه انتهى كلامه فتامل **قال** المصنف رفع الله درجته **يز** ذهبت الامامية الى انه اذا تكاملت شهود الزنا
اربعة وشهدوا به عند الحاكم ثم غابوا او ماتوا حكم الحاكم بشهادتهم ووجب الحد وقال ابو حنيفة لا يجوز الحكم بشهادتهم وقد خالف قوله تعالى الزانية
والزاني فاجلدوا انتهى و**قال** الناصب خفضه الله اقول ان صح ما رواه عن ابي حنيفة فلعله جعله شبهة دارئة للحد انتهى و**اقول** جواب
الناصب غير مطابق لايراد المصنف قدس سره لان مورد الاعتراض على ابي حنيفة في عدم تجويز الحكم بالشهادة لا في حكمه باسقاط الحد وهو ظاهر جدا **قال**
المصنف رفع الله درجته **يح** ذهبت الامامية الى استحباب تفريق الشهود في الزنا بعد اجتماعهم للاقامة وقال ابو حنيفة اذا شهدوا في مجلس واحد ثبت
الحد ولو شهدوا في مجلسين فهم قذفة يحدون والمجلس عندهم مجلس الحاكم فان جلس الحاكم بكرة ويقم الى الغروب فهو مجلس واحد فان شهد اثنان فيه بكرة
واثنان عشية ثبت الحد ولو جلس لحظة وانصرف وعاد فهما مجلسان وقد خالف قوله تعالى ثم لم ياتوا باربعة شهداء ولان الواحد اذا شهد لم يكن
قاذفا والا لم يصر شاهدا بانضمام شهادة غيره اليه فاذا ثبت انه لم يكن قاذفا فاذا كان شاهدا واذا كان شاهدا لم يصر قاذفا باخبار شهادة غيره من
مجلس الى مجلس آخر انتهى و**قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان القاضي يفرق الشهود اذا كان ثمة ريبة لا يحصل رفعها الا بالتفرقة
ان لم يكن ريبة فلا يجب عليه التفريق سواء كان في الزنا او في غيره وان صح ما نسب الى ابي حنيفة فلعله جعله شبهة انتهى و**اقول** لا يشتبه على احد
ان تشنيع المصنف على ابي حنيفة ههنا من وجوه والناصب انما تعرض لدفع واحد منها وهو حكمه باسقاط الحد بانه جعله شبهة مع ان فساده ظاهر
لا شبهة فيه **قال** المصنف رفع الله درجته **يط** ذهبت الامامية الى انه اذا شهد اربعة ثم رجع واحد منهم لم يحد الثلثة الباقية وقال ابو حنيفة يحدون
وقد خالف العقل وهو اصالة البراءة وقوله تعالى ثم لم ياتوا باربعة شهداء وهنا قد اتى ورجوع واحد لا يؤثر فيما ثبت والعجب ان ابا حنيفة قال
لو شهد اربعة فرجم المشهود عليه ثم رجع واحد قال تعمدت قتله لم يجب القود عليه وقد خالف النص والعقل قال الله تعالى ومن قتل مظلوما فقد
جعلنا لوليه سلطانا وقال ابو حنيفة لو شهد اثنان انه زنى بالبصرة وشهد آخران انه زنى بالكوفة لم يجب عليهم حد ولا على المشهود عليه وقد خالف
قوله تعالى ثم لم ياتوا باربعة شهداء وهؤلاء لم ياتوا باربعة شهداء لان كل اثنين يشهدان على فعل غير الفعل الذي شهد الآخران عليه قال لو شهد

كل واحد من الاربعة انه زنى في زاوية من البيت غير الزاوية التي شهد بها صاحبه حد به استحسانا لا قياسا وقد خالف العقل لان كل فعل يشهد
به واحد مضاد لما شهد به صاحبه فلم يشهد الاربعة على فعل واحد وقال ابو حنيفة ايضا لو شهدوا بزنا قديم لم يحد وقد خالف قوله تعالى الزانية
والزاني فاجلدوا وقال ابو حنيفة الاسلام شرط في الاحصان وهو خالف عموم قوله صلى الله عليه وسلم خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد
مائة وتغريب عام والثيب بالثيب جلد مائة والرجم ورجم رسول الله صلى الله عليه وسلم يهوديين زنيا وقال ابو حنيفة لا يرجم اليهودي انتهى **و قال** الناصب
حفظه الله اقول مذهب الشافعي ان الواحد من شهود الزنا اذا رجع فان رجع قبل الرجم امتنع الرجم ويحد الراجع لا الثلاثة وان رجع بعد القضاء
والرجم لم يقتل الباقون ولم يحدوا ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان الرجوع عن الشهادة كعدم الشهادة من الاصل فيحد الباقون واما عدم
ايجاب ابي حنيفة القود على الشاهد الراجع بعد الرجم فلانهم اتوا بالشهداء الاربعة على اصل الفعل وان اختلف المكان فسقط عنهم الحد واما الشهود
الذين شهدوا بالزنا كل واحد يشهد بالزنا في زاوية من البيت فعند ابي حنيفة ان القياس عدم الحد لانهم اتوا بالشهود كما لهم ولكن يحد استحسانا
للاختلاف في الشهادة واما ما ذكر ان كل فعل يشهد به واحد مضاد لما شهد به صاحبه فلم يشهد الاربعة بفعل واحد فالجواب من قبل ابي حنيفة
ان الفعل واحد لان الزنا واحد والاختلاف في المكان وربما وقع لهم الغلط في تفسير المكان وهذا لا يوجب الغلط في الشهادة واما ما ذكر ان ابا
حنيفة يسقط الحد بالشهادة على زنا قديم فلعله مبني على ان الكفار غير مكلف بالفروع وهذا على تقدير انهم لم يرفعوا امرهم على قضاة الاسلام
انتهى **واقول** لا يخفى ان ما ذكره اولا من ان الرجوع عن الشهادة كعدم الشهادة من الاصل غير مسلم وانما يسلم ذلك في شهادة الراجع لا في شهادة
الربع الباقين الذين لم يرجعوا وثبتوا على شهادتهم واما ما ذكره من ان الشاهد الراجع ليس عند ابي حنيفة في حكم العمد بل في حكم شبه العمد فمناف لما
ذكره في تصوير المسئلة من ان الشاهد الراجع قال اني تعمدت قتله فلا مجال لهذا التوجيه كما لا يخفى واما ما ذكره من ان في الشاهدين بالزنا المختلفين
في مكاني البصرة والكوفة اتوا بالشهداء الاربعة على اصل الفعل وان اختلف المكان فيسقط عنهم الحد فكلام ساقط جدا لان الشهادة على اصل الفعل
ان كان يكفي في تحقق شهادة الاربعة ودخولها تحت مدلول النص فيجب حد المشهود عليه مع ان ابا حنيفة لم يوجب حده ايضا وان لم يكف ذلك في
تحقق الشهادة المعتبرة في النص فيجب حد الشهود وبالجملة ان احد الامرين لازم لزوما لا سترة به فقد نفى ابو حنيفة كلا منهما فيكون خطأ واما ما ذكره
في مسئلة الاختلاف في الزوايا من انه يحد استحسانا للاختلاف في الشهادة ففيه ان مثل هذا الاختلاف المكاني حاصل فيما سبق من الاختلاف في البصرة
والكوفة فلم لم يفصل ابو حنيفة هناك بايجاب الحد استحسانا وعدمه قياسا بل قطع فيه بعدم وجوب الحد كما عرفت وهل هذا الا تحكما تاما
من عدم المبالاة بالعقل والنقل ولنعم ما قال الغزالي في اواخر كتاب المنخول في الاصول حيث قال واما الفروج فان ابا حنيفة مهد ذرايع اشهد
اسقط الحد بها مثل الاجارة ونكاح الامهات وزعم انها دارئة للحد من يبغي البغاء بمومسة كيف يتحرج عن استيجارها ثم يدقق نظره فيوجب
الحد في مسئلة شهود الزوايا زاعما انه تفطن لدقيقة هي تنزلهم في زنية واحدة على الزوايا ثم قال لو شهد عليه وبعتر عدل بالزنا
فاقر مرة واحدة سقط الحد عنه ثم اوجب الحد بالوطي بالشبهة اذا صادف اجنبية في فراشه ظن انها حليلته القديمة واول موجبات العقوبات ما يحصر
تحريمها والذاهل الخطي لا يوصف فعله بالتحريم انتهى واما ما ذكره من احتمال الغلط في تفسير الشهود للمكان فهو جار في الاختلاف في البصرة والكوفة مع تخلف
حكمه فيه واما ما ذكره من ان ابا حنيفة بنى اسقاط الحد عن اليهود على ان الكافر غير مكلف بالفروع فقد مر مرارا انه مهدوم واذ قد ظهر فا بحمد الله
تم على اجوبة الناصب فلا بأس علينا في تذييله بما ذكره ابن حزم في ابطال ما قيل من انه اذا رجع احد الشهود يحدون جميعا حيث قال قال الله
تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة وقال صلى الله عليه وسلم للقاذف البينة والا حد في ظهرك فصح يقينا لا مرية فيه بنص
كلام الله تعالى وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم ان الحد انما هو على القاذف الرامي لا على الشهداء ولا على البينة وقد صح ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ان دماءكم واموالكم
واعراضكم وابشاركم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا فبشرة الشاهد حرام بيقين لا مرية فيه ولم يأت نص لا قرآن ولا سنة صحيحة بجلد الشاهد
في الزنا اذا لم يكن معه غيره وقد فرق القرآن والسنة بين الشاهد من البينة وبين القاذف الرامي فلا يحل البتة ان يكون لاحدهما حكم الآخر فهذا
حكم القرآن والسنة الثابتة واما الاجماع فان الامة كلها مجمعة بلا خلاف من احد على ان الشهود اذا شهدوا واحد بعد واحد فتم واحدا ولا اربعة
فانه لا قذف وكذلك اجمعوا بلا خلاف من احد منهم ان الف عدل قذفوا امرأة او رجلا بالزنا مجتمعين او متفرقين فالحد عليهم كلهم حد القذف
ان لم ياتوا باربعة شهداء فان جاؤوا باربعة شهداء سقط الحد عن القذفة واما المخالفون لنا في الجملة على الفرق بين حكم القاذف وبين حكم الشاهد
وان القاذف ليس شاهدا وان الشاهد ليس قاذفا فقد صح الاجماع على هذا بلا شك وصح اليقين ببطلان قول من قال بان يحد الشاهد ان كان الشاهد
والثلاثة اذا لم يتموا اربعة لانهم ليسوا قذفة ولا لهم حكم القاذف وهذا هو الاجماع حقا الذي لا يجوز خلافه واما طريق النظر فنقول وبالله التوفيق
انه لو كان ما قالوا لما صح في الزنا شهادة ابدا لانه كان الشاهد الواحد اذا شهد بالزنا صار قاذفا عليه الحد على اصلهم فاذ قد صار قاذفا فليس
شاهدا فاذا شهد الثاني فكذلك ايضا يصير قاذفا وهذا فاسد كما ترى وخلاف للقرآن في ايجاب الحكم بالشهادة بالزنا وخلاف السنة الثابتة بوجوب
قبول البينة في الزنا وخلاف الاجماع المتيقن بقبول الشهادة في الزنا وخلاف الحس المشاهد في ان الشاهد ليس قاذفا والقاذف ليس شاهدا
وايضا فنقول لهم اخبرونا عن الشاهد اذا شهد على آخر بالزنا وهو عدل ماذا هو الان عندكم اشاهد ام قاذف ام لا شاهد ولا قاذف ولا سبيل الى قسم

ثالثها ان قالوا هو شاهد قلنا اصدقتم هذا هو الحق وانه هو شاهد عليه قاذف فاحين نطق بالشهادة فمن المحال الممتنع ان يصير قاذفا اذا سكت عن اتمام ثلثة تعدل
اليه في الحال اكثر من ان يكون شاهدا لا قاذفا فاذا لا نتكلم بالحلاق الزنا على المشهود عليه ثم يصير قاذفا لا شاهدا اذا لم يتكلم ولا نطق بحرف فهذا محال لا اشكال فيه
ان قالوا هو قاذف فقد ذكروا وجوب الحد على القاذف بلا شك ووجب الحد عليه انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته ١٠ ذهبت الامامية الى وجوب
القطع لسرقة ما هو يمكن البقاء كالاثمان والحبوب والثياب وما لا يمكن بقاؤه كالفواكه والرطب والبطيخ واللحم الطري وقال ابو حنيفة لا يجب القطع الا
فيما يمكن بقاؤه وقد خالف عموم قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا وقال ايض لا قطع فيما كان اصله الاباحة كالصيود كلها والجوارح باسرها المعلمة
وغيرها والخشب جميعه الا ما يعمل منه آنية كالجفان والابواب فيكون فيه معمولة القطع الا الساج فان فيه القطع وان لم يكن معمولا وكل ما يعمل من الطين من
الخزف والفخار والقدور وغيرها ولا قطع فيه وكذا كل المعادن كالملح والكحل والزرنيخ والقير والنفط والموميا الا الذهب والفضة والياقوت والفيروزج
فان فيه القطع وقد خالف فيه قوله تعالى والسارق والسارقة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب القطع بكل ما يصح بيعه
فلا اثر لكون المسروق مباحا في الاصل كالماء والتراب والحطب والحشيش والصيد ومال المعدن ولا لكونه معرضا للفساد كالرطب والتين والبقل والرياحين
والشواء والهريسة والجمد والشمع المشتعل بل يقطع بجميعها وذهب ابو حنيفة الى ان المسروق اذا كان مباحا في الاصل او معرضا للفساد فلا قطع فيه لان كونه مباحا
في الاصل شبهة دارئة للحد ولان كونه معرضا للفساد الاصل فيه عدم الحرز والحرز شرط في القطع ولا مخالفة للنص حيث يدرء القطع بالشبهة والنص دال
على وجوب القطع حيث لا شبهة انتهى **واقول** لا يخفى ان تسمية ابي حنيفة امثال ذلك شبهة دليل على انهم لم يعرفوا معنى الشبهة كما هو لا يليق من مثله
دعوى الاجتهاد ولينصف الناظر المتامل ان اي شبهة واشتباه في سارقية النباش الذي اسقط عنه ابو حنيفة القطع مع قوله تعالى والسارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما وايجاب النبي ص ذلك في احاديثه الكثيرة وكون السارق في اللغة التي نزل بها القران وبها خاطبنا الله هو الاخذ شيئا لم يبح الله تعالى اخذه خفيا
متملكا له مستحقا به وكون النباش على هذه الصفة وكذا الكلام في سرقة الجوارح من الطير وغيره والصيد ونحوه قال ابن حزم قالوا ان الاصل في ذلك انه
ما كان في الاصل مباحا فاذا صار مملوكا لم يقطع سارقه هذا ما موهوا به ولا حجة فيه اصلا لان الطير مال من الاموال ومال لصاحبه فوجب القطع
فيه بقول الله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وبايجاب رسول الله ص القطع على من سرق واي فرق في اباحة الاصل وعروض الشبهة بينها
وبين ما اوجب به القطع من المعادن المباحة بالاصل كالذهب والفضة والياقوت والفيروزج ثم اي فرق بين المعادن الاربعة المذكورة وبين غيرها من
الرصاص والصفر والنحاس والحديد والعقيق والزمرد والالماس واللعل ولم يفرق الله تعالى الذي يعلم سر كل من خلق وكل ما هو كائن وما سيكون بين ذلك
في القطع ولم يخص من القطع من سرق الطير والصيد ونحوهما ولو اراد ذلك لما اهمله ونحن نشهد بشهادة الله تعالى ان الله لم يرد قط اسقاط القطع عن مثل
ذلك بل امر الله تعالى بقطعه نصا من غير شبهة واشتباه والحمد لله كثيرا انتهى وسياتيك مزيد كلام في هذا فانتظر **قال** المص رفع الله درجته كا
ذهبت الامامية الى انه اذا سرق كتب الفقه والادب او المصاحف وجب القطع مع بلوغ النصاب وقال ابو حنيفة لا قطع وقد خالف قوله تعالى والسارق
والسارقة وقال ايضا اذا سرق ما يجب فيه القطع مع ما لا يجب فيه لم يقطع وقد خالف الاية وقال ايضا اذا نقب معير البيت وسرق مال المستعير لم يقطع
وهو خلاف الاية وقال ايضا لا يقطع اذا سرق الضيف مال المضيف اذا كان محرزا عليه بقفل وغلق وهو خلاف الاية وقال ايضا اذا سرق العبد فان كان ابقا لم يقطع
وان لم يكن ابقا قطع وقد خالف الاية وقال ايضا لا يقطع النباش وقد خالف الاية وقال ايضا اذا لم يكن له يسار او كانت يساره ناقصة اصبعين او ابهاما
لم يقطع وقد خالف الاية وقال ايضا اذا سرق عينا فقطع ثم سرقها بعينها ثانية لم يقطع سواء سرقها من المالك او من غيره الا في مسئلة واحدة وهي انه لو سرق غزلا
فقطع ونسج فسرقه ثوبا يقطع ثانيا وقد خالف الاية وقال ايضا اذا سرق فقطع لم يغرم العين المسروقة ان كانت تالفة وان كانت باقية ردها اذا سرق
حديدا فعمله كوزا ثم قطع فانه لا يرد الكوز لانه كالعين الاخرى ولو كانت السرقة ثوبا فصبغه اسود فقطع لم يرد الثوب لان السواد جعله كالمستهلك
وان صبغه احمر كان عليه رده لان الحمرة لا يجعله كالمستهلك وقد خالف الاية لانه قال لا اجمع بين القطع والغرم فان غرم لم يقطع وان قطع لم يغرم
والقران دال على وجوب القطع مط وقال ايضا اذا سرق احد الزوجين من صاحبه مع الاحراز عنه لم يقطع وقد خالف الكتاب العزيز وقال ايضا كل شخصين
بينهما رحم محرم بالنسب فلا قطع في سرقة بينهما وهو خلاف القران وقال ايضا اذا سرق عودا او طنبورا وعليه حلية قيمتها النصاب لم يجب القطع وهو خلاف
القران وقال ايضا اذا ترك الجمال الاجمال في مكان وانصرف في حاجته وكان على الاجمال زاملة فان اخذ اللص الزاملة بما فيها لم يقطع وان شق الزاملة
واخذ المتاع من جوفها فعليه القطع وهو خلاف الاجماع لان الحرز معتبر وقال ايضا اذا قصده رجل فدفعه فقتل بالدفع فان كان بالسيف او
بالمثقل ليلا فلا ضمان وان كان بالمثقل نهارا فعليه الضمان وقد خالف العقل الدال على وجوب الدفاع عن النفس والنص الدال عليه انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب القطع بسرقة المصحف والتفسير والحديث والفقه والشعر المباح وكل ما نقل عن مذهب ابي حنيفة
في هذا الفصل فمسائل مذكورة في كتب الحنفية بعضها مقيد بقيود اهملها وبعضها نقلها على سبيل التحريف وقد ذكرها الائمة الشافعية في
كتبهم واعترضوا عليها فهذا الرجل اخذ من تلك الكتب ونقلها مع التغيرات واهمال القيود واكثر تلك المسائل يرجع الى شيء واحد وهو ان في كل
واحد منها لم يوجب ابو حنيفة القطع لشبهة دارئة للحد فقد عمل في الكل بقوله ص ادرؤا الحدود بالشبهات والبحث في ان ما جعله شبهة هل هو
شبهة او لا فكل ما ذكروا انه مخالف للاية فهو غير مخالف لان الاية تدل على القطع والسنة قاضية بدرء الحد بالشبهة فيكون الاية حكمها مخصوصا

بما لم يكن فيه شبهة عن درء الحد بالشبهة ولا مخالفة فيه لكتاب الله تعالى ثم ان تعيين الشبهة مما يرجع الى الاجتهاد وابو حنيفة مجتهد حكم اجتهاده بان
الامور المذكورة شبهة يمكن درء الحد بها فلا اعتراض عليه تعالى **واقول** فينظر اما اولا فلان ما ذكره من اهمال المصنف رفع الله درجته بعض القيود
في المسائل المذكورة وتحريفه في بعضها كذب نشأ من عدم تقييده بالدين وانحرافه عن جادة الصدق واليقين ولو كان شيء من ذلك لظهر لنا
وابرق تبارك عد وسلك بحر قاب الحنفية يرشد الى ما ذكرنا قول الناصب ههنا وقد ذكرها ائمة الشافعية في كتبهم واعترضوا عليها الى اذ
الظاهر من ذلك عدم تلك القيود او عدم تاثيرها في دفع الاعتراض عنهم فوجودها وعدمها سواء والا لكان اعتراضات الشافعية مدفوعة عنهم
ايضا وكذا يرشد اليه ما سيذكره بعد ذلك من ان اكثر تلك المسائل يرجع الى شيء واحد هو ان في كل واحد منها لم يوجب ابو حنيفة القطع لشبهة ومنه
للحد آه فان هذا الرجوع يدل على عدم القيود الدافعة للاعتراض وانما الدافع لها التمسك بان الحدود تدرأ بالشبهات فلا لوم على المصنف قدس
سره لو ترك بعض القيود المستدركة القاصرة عن دفع التشنيع والاعتراض واما ثانيا فلتوجه المنع على صحة ما ذكره من الحديث ولهذا قد اختلفوا في ان الحد
تدرأ بالشبهات قال ابن حزم ذهب اصحابنا الى ان الحدود لا تحل ان تدرأ بشبهة ولا ان يقام بشبهة وانما هو الحق لله تعالى ولا مزيد فان لم يثبت الحد لم
يحل ان يقام بشبهة لقول رسول الله صلعم ان دماءكم واموالكم واعراضكم وابشاركم عليكم حرام واذا ثبت الحد لم يحل ان يدرأ بشبهة لقول الله تعالى تلك حدود الله
فلا تعتدوها وما تمسك به المخالف في ذلك ... من طرق ليس فيها عن النبي صلعم نقل ولا كلمة وانما هي عن بعض الصحابة من طرق كلها لا خير فيها هذا
ما قصدنا ذكره من كلامه وقد فصل في بيان ضعف تلك الطرق بما لا يسعه المقام ثم لا شبهة في ان ما سماه ابو حنيفة شبهة دارئة للحد في بعض تلك
المسائل محض اشتباه وجهل له بمعنى الشبهة بحيث لا يكاد ان يقع مثله عن كودن العوام فضلا عمن يدعي الوصول الى درجة استنباط الاحكام فمع وجود
ذلك الخلاف الذي لا يمكن لابي حنيفة التفصي عنه ووقوعه في مثل ذلك الاشتباه الذي لا يليق الا بارباب الاغتباء كيف يندفع هذا الاعتراض ولا يكون متوجها
حقيقا بالاعتراض وبالجملة من حكم اجتهاده بان الامور المذكورة شبهة يحكم عليه بانه لم يبلغ درجة الاجتهاد وهو معترض في ادعائه ذلك من الله تعالى ورسوله
وسائر العباد ثم اي شبهة واشتباه يتصور في سارقه من سرق المصحف ونحوه سيما اذا كانت عليه حلية فضة تزن ما تتي درهم او اكثر وانما قال
ابن حزم احتج من لم ير القطع فيه بان للسارق فيه حق التعليم لانه ليس منعه عمن احتاج قال فلما كان له فيه حق كان كمن سرق من بيت المال والمغنم
ثم لانها تدخل في بيعه كما تدخل الجلد والدفتان وهذا كلام في غاية الفساد والبطلان لان حق المتعلم في التلقين فقط لا في مصحف الناس ولم
يوجبه قران ولا سنة ولا اجماع واما فرض الناس تعليم بعضهم بعضا القرآن تدريسا وتحفيظا وهكذا كان جميع الصحابة رضي الله عنهم في عهد رسول الله صلعم
بلا خلاف من احد انه لم يكن هناك مصحف وانما كانوا يتلقونه بعضهم ويقرئه بعضهم بعضا فمن احتاج منهم ان يقيد ما حفظ كتبه في الاديم والعظام والالواح
والاكتاف فبطل قولهم ان للسارق حقا في المصحف وصح ان لصاحب المصحف منعه من كل احد واما مسئلة سرقة احد الزوجين من الاخر فقد احتجوا فيه
بما رواه ابن حزم باسناده الى ابن عمر عن النبي صلعم انه قال كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته فالامير الذي على الناس راع وهو مسئول عن رعيته والرجل راع
على اهل بيته وهو مسئول عنهم والمرأة راعية على بيت بعلها وولده وهي مسئولة عنهم والعبد راع على مال سيده وهو مسئول الا كلكم راع وكلكم مسئول عن
رعيته وروي روايات اخر في معنى ذلك ثم قال وكل هذا لا حجة لهم فيه اصلا واما الخبر المذكور فحق واجب لا نحيل تعديه وهو اعظم حجة عليهم لانه عم اخبر ان كل من ذكرنا
راع فيما ذكروا انهم مسئولون عما استرعوا من ذلك فاذهم مسئولون عن ذلك فبيقين يدري كل مسلم انهم لم يبح لهم السرقة والخيانة فيما استرعوه واسلم
اليهم وانهم في ذلك كالاجنبيين ولا بد في هذا لحكم هذا الخبر على الحقيقة وايضا فانهم لا يختلفون ان على من ذكرنا في الخيانة ما على الاجنبيين من الزام رد ما
خان بضمانه وهم اهل قياس بزعمهم فهلا قاسوا ما اختلف فيه من السرقة والقطع فيها على ما اتفق عليه من حكم الخيانة ولكنهم قد قلنا انهم لا النصوص
اتبعوا ولا القياس احسنوا وايضا ليس في هذا الخبر دليلا اصلا على ترك القطع في السرقة هذا واما مسئلة من سرق من ذي رحم محرم فاستدلوا في اسقاط
القطع عن الابوين في مال الولد اذا سرقه بقوله صلعم انت ومالك لابيك قالوا فانما اخذ ماله وقالوا لو قتل ابنه لم يقتل به ولو زنى بامة ابنه لم يجلد فكذلك
فكذلك اذا سرق من ماله قالوا وفرض عليه ان يعف اباه اذا احتاج الى الناس فله في ماله حق بذلك قالوا له في ماله حق اذا احتاج اليه فكلف الانفاق
عليه قالوا قال الله تعالى وبالوالدين احسانا وقال تعالى ان اشكر لي ولوالديك قال تعالى ولا تقل لهما اف ولا تنهرهما الى قوله تعالى كما ربياني صغيرا فليس قطع يديهما
فيما اخذه من ماله رحمة فهذا كل ما شغبوا به في ذلك وكل ذلك لا حجة لهم فيه بل هو عليهم كما نبينه ان شاء الله تعالى واما ما ذكروا من القرآن فحق الا انه لا يدل على ما
ادعاه من اسقاط القطع فيما سرقوا من مال الولد ولا على اسقاط الجلد في الرجم والتغريب في زناه بجارية الولد ولا على اسقاط القود اذا قذف الولد ولا على
اسقاط المحاربة اذا اخذ الطريق عليه ما قوله تعالى وبالوالدين احسانا فان الله تعالى اوجب الاحسان اليهما كما اوجبه علينا ايضا لغيرهما قال الله تعالى وبالوالدين
احسانا وبذي القربى واليتامى والمساكين الى ابن السبيل فان كانت مقدمة الاية حجة لوجوب الاحسان الى الابوين في اسقاط القطع عنهما اذا سرقا من مال
الولد فهي حجة ايضا في اسقاط القطع عن كل ذي قربى وعن ابن السبيل وعن الجار الجنب والصاحب بالجنب اذا سرقوا من اموالنا وهذا ما لا يقولونه فظهر
تناقضهم وبطل احتجاجهم بالاية وايضا فالامر بالاحسان ليس فيه منع من اقامة الحد بل اقامتها عليهم من الاحسان اليهم بنص القرآن لقول الله تعالى
ان الله يامر بالعدل والاحسان وقد امرنا باقامة الحدود فاقامتها على من وجبت عليه احسان اليه وانها تكفير وتطهير لمن اقيمت عليه وهم لا يختلفون في
ان اماما لو كان له ابوان فسرقا فان فرضا عليه اقامة القطع عليهما فبطل تمويههم بالاية جملة وصح انها حجة عليهم واما قوله تعالى ان اشكر لي ولوالديك فحق

وعن ابي

ومن الشكر اقامة الله عليهما وليس يقتضي شكرهما اسقاط ما امر الله تعالى به فيهما والذي امر بشكرهما تبارك اسمه هو الذي يقول كونوا قوامين بالقسط
شهداء لله ولو على انفسكم او الوالدين والاقربين فصح امر الله تعالى بالقيام عليهم بالقسط وباداء الشهادة عليهم من القيام بالقسط اقامة الحدود عليهم و
هكذا القول في قوله تعالى ولا تقل لهما اف ولا تنهرهما الاية فليس في شيء من هذا اسقاط الحد عنهم في سرقة من مال الولد ولا في غير ذلك الله تعالى يقول اشداء
على الكفار رحماء بينهم ولم يكن وجوب الرحمة لبعضنا مسقطا لاقامة الحدود بعضنا على بعض فبطل تعلقهم بالايات المذكورة جملة واما قول رسول الله صلى الله عليه وآله
وما لك لابيك فهو خبر منسوخ قد صح نسخه بآيات المواريث وغيرها مع ان من يحتج بهذا الخبر لا يخالف في ان للاب اخذ من مال ابنه درهما وهو محتاج اليه
فانه يقضي عليه برده احب ام كره كما يقضي بذلك على الاجنبي بلا فرق واما ما قالوا من ان للوالدين حقا في مال الولد لانهما اذا احتاجا اجبر على ان ينفق عليهما
وعلى ان يعف اباه فاذا له في ماله حق فلا يقطع فيما سرق منه فهو تمويه ظاهر لانهم لا يخالفونهم في ان الوالدين اذا احتاجا فاخذا من مال ولدهما حاجتهما
بلا اختفاء او بقهر او كيف اخذاه فلا شيء عليهما ولكن الكلام فيما اذا اخذا ما لا حاجة لهما اليه ما سرقا او ما جهرا وهم لا يختلفون فيمن كان له حق عند احد فاخذ
من ماله مقدار حقه فانه لا قطع عليه ولا يقضي عليه برده فلو كان وجوب الحق للابوين في مال الولد اذا احتاج اليه مسقطا للقطع عنهما اذا سرقا من ما له
لا يحتاجون اليه ولا حق لهما فيه لوجب ضرورة ان يسقط القطع عن الغريم الذي له الحق في مال غريمه اذا سرق منه ما لا حق له فيه وهذا لا يقولون فبطل
ما موهوا به من ذلك واما قولهم لو قتل ابنه لم يقتل به ولو قطع له عضوا او كسر له لم يقتص منه ولو قذفه لم يحد ولو زنا بامته لم يحد كذلك اذا سرق
من ماله فكلام باطل والاحتجاج على الخطأ بالخطأ بل لو قتل ابنه لقتل به ولو قطع له عضوا او كسر لاقتص منه ولو قذفه يحد له ولو زنى بامته يحد كما
يحد الزاني لا بد لاثبات ذلك من دليل والغرض من هذا التطويل ان الناصب الشقي لم يطلع على ادلة ابي حنيفة لتلك المذاهب السخيفة واطلع عليها من
عرفها والتصدي لاتمامها فاسند بعضها الى ان فيه الشبهة الدارئة للحد واعرض عن حال الباقي مع ما عرفت من اشتباههم في حقيقة الشبهة فاين
ما تمحلوه لكنا اصبنا بما من قطع قبة ابن المطهر بالمقضاب المشتهر مع فراره ههنا وفي ساير المقامات كفرار شيوخه في حنين وخيبر فالحمد لله الذي انجز
وعده ونصر عبده واعز جنده وهزم الاحزاب وحده والصلوة على نبيه ووليه وآلهما الكرام الى يوم القيام **قال** المصنف رفع الله درجته **كب** ذهبت الامامية
الى ان كل من وجب عليه حد من حدود الله تعالى من شرب الخمر والزنا والسرقة من غير المحاربين ثم تاب قبل قيام البينة عليه فانه يسقط وقال الشافعي
لا يسقط وقد خالف قوله تعالى فمن تاب من بعد ظلمه واصلح فان الله يتوب عليه ان الله غفور رحيم وقوله صلى الله عليه وآله التوبة تجب ما قبلها انتهى **وقال الناصب**
خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو تاب من ثبت زناه بالبينة او الاقرار لم يسقط الحد بمجردها ويسقط اثم المعصية بينه وبين الله تعالى وما نقل عن
الشافعي انه قبل قيام البينة عليه ان تاب لم يسقط عنه الحد ان اراد ان الشافعي ذهب الى عدم السقوط بمعنى انه ان اقيم عليه البينة بالزنا بعد التوبة ليجمع ولا
يسقط الحد بمجرد ادعاء التوبة قبل قيام البينة فهذا صحيح مذهبه لا شك انه كذلك والا لم يمكن اجراء الحد على احد قط لانه يدعي انه تاب فسقط عنه الحد
فيكون في هذا مخلصا عن الحدود وهذا من البدايع في الدين ولم يمكن ان يقول به احد وان اراد به انه لم يسقط عنه الحد ما لم يثبت موجب الحد بالبينة
او الاقرار عند الحكم فهذا ليس من مذهب الشافعي لان الحد ساقط عن التائب بينه وبين الله تعالى ما لم يقم عليه البينة ولم يقر عند الحاكم والاستدلال
بالاية على مطلوبه من الغرايب فان الاية يدل على قبول التوبة وكذا الحديث ولا يدل على سقوط الحد فيما يوجب الحد بعد التوبة وبالجملة ما ذهب اليه
الامامية في هذه المسئلة من العجائب انتهى **واقول** بل المراد شق ثالث وهو ان الشافعي ذهب الى عدم سقوط الحد عنه بظهور التوبة الصالحة الراسخة
قبل قيام البينة لا بمجرد ادعاء التوبة وان لم يكن راسخا فيها وبهذا لا يصح ان يكون مذهبا لمن له قدم راسخ في الدين لان التوبة يسقط الذنب وعقوبة
الاخرة فعقوبة الدنيا اولى ويدل عليه مضافا الى ما اشرنا اليه من اقتضاء قواعد الدين لذلك رواية جميل عن احد الامامين المعصومين الباقر و
الصادق عليهما السلام في رجل سرق او شرب الخمر او زنا فلم يعلم بذلك منه ولم يؤخذ حتى تاب وصلح فقال اذا صلح وعرف فيه امر جميل لم يقم عليه الحد انتهى فما ذكره الناصب
بقوله والا لم يمكن اجراء الحد على احد قط الخ انما يترتب على ما ذكره من اسقاط الحد بمجرد ادعاء التوبة لا على ما ذكرناه من وقوع التوبة الصحيحة ولا فساد في
سقوط الحد بوقوع التوبة الصالحة الراسخة قبل قيام البينة لان الحكمة المقصودة للشارع في شرعية الحد هو المنع والزجر عن العود الى مثله حسما لمادة
الفساد واذا امتنع العبد المذنب بنفسه وندم عن ذلك وتاب توبة صحيحة كان ذلك اتم في حصول ثمرة الحكمة المقصودة من الحد وايضا ما ذكره الناصب من
النقض لو تم فهو جار في درء الحدود بالشبهات لانه اذا ادعى شبهة ضعيفة سيما من الشبهات الرخيصة التي رخص فيها ابو حنيفة كالاستيجار للزنا و
نحوه لزم ان يسقط عنه الحد بمجرد ذلك فيكون في هذا مخلصا عن الحدود والجواب الجواب والله الموفق للصواب واما ما ذكره من ان الاية يدل على قبول التوبة ولا
تدل على سقوط الحد ففيه انها تدل على سقوط الحد لان قبول الله تعالى توبة عبده وتجاوزه عن ذنبه بما هو حول له يقتضي عدم مؤاخذته اياه في الدنيا والاخرة وكذا الكلام
في الحديث فانه عام كما لا يخفى ولا بد للتخصيص بما ذكره الناصب من دليل **قال** المصنف رفع الله درجته **كج** ذهبت الامامية الى انه اذا اجتمع حد القذف و
حد الزنا وحد السرقة ووجوب قطع اليد والرجل للجارية واخذ المال منها والقود استوفي منه الحدود اجمع ثم يقتل وقال ابو حنيفة تسقط كلها ويقتل
وقد خالف الاية الدالة على هذه العقوبات وقال ايضا الخمر اذا اشتد واسكر ان لم يزبد لم يجب الحد بشربه وان لم يزبد لم يجب وانه اشتد واسكر وقد خالف الاجماع
الدال على تحريم الخمر وايجاب الحد به وقال عصير العنب اذا طبخ فان ذهب ثلثاه فهو حلال ولا حد حتى يسكر وما يعمل من التمر والزبيب ان طبخ فهو النبيذ وهو
حلال ولا حد حتى يسكر وان لم يطبخ فهو حرام ولا حد حتى يسكر وما عمل من غيرهما من الشجرتين الكرم والنخل مثل العسل والشعير والحنطة والذرة فكله مباح
الا من الثلث فهو حرام ولا حد حتى يسكر منه

ولاحد فيه ان اسكر وقد خالف قول النبي صلى الله عليه وآله ان من العنب خمرا وان من التمر خمرا وان من العسل خمرا وان من البر خمرا وان من الشعير خمرا وقال صلى الله عليه وآله كل مسكر
حرام وقال كل مسكر خمر وكل خمر حرام انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا اجتمعت الحدود عليه توفى كل واحد على الترتيب ولا
يجزي القتل عن الكل ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان القتل يستجمع جميع العقوبات فيحصل فيه الكل ولا مخالفة للآيات لان الآيات تدل على وجوب الاستيفاء
فمن اسقط وجوب الاستيفاء فهو مخالف للآية ومن اوجب الاستيفاء واختار الطريق في الاستيفاء فلا يكون مخالفا للآيات وابو حنيفة يجعل القتل
طريقا في وجوب الاستيفاء فلا يخالف الآيات واما ما ذكر من مذهب ابي حنيفة في الخمر فمذهبه ان الحرام بالنص هو الخمر والخمر هو المتخذ من العنب المشتد
المسكر المزبد فهذا حقيقة الخمر عنده فما لم يزبد لا يكون خمرا ولا يحصل الاسكار قط بدون الازباد فالنزاع في حقيقة الخمر انها ماذا واما مذهبه في المثلث
فان عصير العنب عنده اذا طبخ حتى ذهب ثلثاه فهو مباح ما لم يبلغ حد الاسكار والدليل عليه انه شربه بعض الصحابة الى غير حد السكر فحد السكر
حرام لا السكر وليس النزاع بيننا وبينه الا في ان السكر حرام او المسكر حرام فذهب ابو حنيفة الى ان الخمر بعينه حرام بلا نزاع للنص وفي غير الخمر ما لم يبلغ
حد الاسكار فهو مباح ولم يثبت عنده الاحاديث الدالة على خلاف هذا انتهى **واقول** فقه المقام انه اذا اجتمع على المكلف حدان فصاعدا
فان امكن الجمع بينهما من غير منافاة كالزنى غير محصن وقذف تخير المستوفي في البداءة وكذا لو سرق معها وان تنافت بان كان فيها قتل ونفي وجب
البداءة بما لا يفوت جمعا بين الحقوق الواجب تحصيلها فيبدأ بالجلد قبل الرجم والقتل وبالقطع قبل القتل وهكذا وقد دل على وجوب مراعاة ذلك
ايضا روايات كثيرة من طريق اهل البيت عليهم السلام واما ما ذكره الناصب من الجواب فانما نشا من جهله بمعنى الاستيفاء واستيفاء كل سخيف
من المعاني والاقوال وقد شنع ابن حزم ايضا على هذا المقال حيث قال وروى عن ابي حنيفة انه لو زنى بامراة ثم قتلها اسقط عنه حد الزاني فما سمع باعجب
من هذه البلية ان يكون يزني فيلزمه الحد فاذا اضاف كبيرة الى الزنا كبيرة القتل للنفس التي حرم الله تعالى سقط عنه حد الزاني ونبرأ الى الله تعالى من
ذلك ونحمده على السلامة منها كثيرا وبه نستعين انتهى ونظير هذا الفتوى من ابي حنيفة ما نقله ابن حزم عنه في هذا المقام من انه قال من زنى بامرأة
ثم تزوجها اسقط الحد عنه وكذلك اذا زنى بامة ثم اشتراها فتامل واما ما ذكره الناصب من ان حقيقة الخمر عند ابي حنيفة هو المتخذ من العنب الخ فلا
دليل عليه من الشرع ولا من اللغة بل حقيقة الخمر ما خامر العقل بالسكر وهو اعم من العنب وغيره ومن المشتد المزبد وغيره وما ذكره من انه لا يحصل
الاسكار قط بدون الازباد كذب صريح لا يصدق الا عن السكارى واما ما ذكره من ان ابا حنيفة انما اباح المثلث اذا لم يبلغ حد الاسكار فمردود بان
المعتبر في التحريم اسكار كثير الخمر فيحرم قليله حسما لمادة الفساد كما حرم الخلوة بالاجنبية لافضائها اليه فتقييد اباحة المثلث بما اذا لم يبلغ شربه حد
الاكثار المفضي الى الاسكار فاسد لا يصلحه العطار واما ما استدل به على اباحته من انه شربه بعض الصحابة الى غير حد السكر لا يصلح دليلا لان من الصحابة
من شرب الخمر الصريح الى حد السكر كما رواه الزمخشري في كتاب ربيع الابرار حيث قال انزل الله تعالى في الخمر ثلث آيات يسئلونك عن الخمر والميسر فكان المسلمون بين شارب
وتارك الى ان شربها رجل ودخل في صلوته فهجر فنزلت يا ايها الذين آمنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فشربها من شربها من المسلمين حتى شربها عمر فاخذ لحى
بعير فشج راس عبد الرحمن بن عوف ثم قعد ينوح على قتلى بدر بشعر الاسود بن يعفر **شعر** وكاين بالقليب قليب بدر من الشيزى المكلل بالسنام ايوعدنا
ابن كبشة ان سنحيى وكيف حيوة اصداء وهام ايعجز ان يرد الموت عني وينشرني اذا بليت عظامي الا من مبلغ الرحمن عني باني تارك شهر الصيام
فقل لله يمنعني شرابي وقل لله يمنعني طعامي فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وآله فخرج مغضبا يجر رداءه فرفع شيئا كان في يده ليضربه فقال اعوذ بالله من غضب
الله وغضب رسول الله صلى الله عليه وآله فانزل الله تعالى انما يريد الشيطان الى قوله فهل انتم منتهون فقال عمر انتهينا انتهى كلامه واما ما ذكره من انه ليس النزاع بيننا وبين
ابي حنيفة الا في ان السكر حرام الخ مدخول بما اوضحناه من تحريم قليل الخمر الذي لا يبلغ حد الاسكار حسما لمادة الفساد فافهم ولا يذهب عليك ان الناصب
اغمض عن التعرض لما ذكره المصنف من ان ابا حنيفة ذهب الى ان ما عمل من غير هاتين الشجرتين الكرم والنخل مثل العسل والشعير والحنطة والذرة كله مباح ولا حد فيه
وان اسكر وكانه افاق عن سكرته وتفطن بان هذا مما لا يمكن دفع الفساد عنه كما انه لا يمكن لابي حنيفة بيان الفرق بين ما اخذ من الشجرتين وبين ما اخذ
من غيرهما فتامل **قال** المصنف رفع الله درجته **كل** وقال ابو حنيفة اذا اتلف اهل الردة اموالا وانفسا لم يضمنوا وهو خلاف قوله تعالى النفس بالنفس فمن اعتدى
عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وقال ان المشركين اذا قهروا المسلمين واخذوا اموالهم ملكوها بالقهر فان عاد المسلمون
غنموها فان وجد صاحب العين عينه قبل القسمة اخذها وبعد القسمة اخذها بالقيمة ولو اسلم الكافر على تلك العين كان احق بها من صاحبها وقد خالف
قول الله تعالى ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل وقوله صلى الله عليه وآله لا يحل مال امرء مسلم الا عن طيب نفس منه وهل يحل لاحد ان يقلد من يستبيح اموال المسلمين على
المشركين بالقهر ويجعلها املاكا لهم ويصيرون بواسطة القتال المحرم عليهم مالكين واحق بالملك من ارباب المسلمين مع ان المسلم لا يملك مال المسلم بالقهر
والغلبة فكيف يملكه الكافر فانه يكون اكرم على الله تعالى من المسلم حيث ملكه اموال المسلمين اذا قاتلهم ولم يحصل ذلك للمسلم فليتق الله من يؤمن بالله و
اليوم الآخر ان يجعل مثل هذا القايل واسطة بينه وبين الله تعالى ويحتج به عليه في الآخرة ويعتذر عند الله تعالى باني قلدت مثل هذا الرجل في هذا الفتوى
المعلوم بطلانها لكل احد انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المرتد يلزمه ضمان ما اتلف ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه
كالكافر الاصلي لشمول حكم الكفر له فلا يضمن والآية ليست بحجة عليه لانها واردة في شان المسلمين الملتزمين لاحكام الشرع والكفار ليسوا كذلك
وحقيقة المسئلة الثانية عند ابي حنيفة ان الكفار اذا نقلوا اموال المسلمين الى بلاد الكفر يملكون تلك الاموال لان العصمة ارتفعت عن تلك الاموال بالنقل

الى بلاد

الى بلاد الكفر ويصير ملكا لهم فاذا رجع الاموال بعينها بالغنيمة يحكم عليها بحكم الغنايم والاية لا يصير حجة عليه لانه لا يقول ان ذلك المال مال المسلم حتى لا يكون حلالا بعد الغنيمة على الكافر اذا اسلم عليه بل يقول انه صار ملكا للكفار بدخولها في بلاد الكفر لارتفاع العصمة فلا حجة عليه من الاية والحديث في تمهيد استباحة المال المسلم حتى يطول عليه التشنيع ويصقع ويحجر ويمنع تقليده ويتعجب من حال من يقلده فان هذه امور اجتهادية ليست بخارجة عن قوانين الاجتهاد فان ابا حنيفة لا يقول باستباحة مال المسلم بل الكلام في ان المال المنقول الى دار الكفر هل يرتفع باستيلاء الكفار عليه العصمة عنه ام لم يرتفع فذهب الشافعي ومن تابعه بعدم ارتفاع العصمة لان دخول المال الى دار الكفر قهرا لا يوجب ارتفاع العصمة عنه لان الله تعالى لم يجعل للكافرين على المؤمنين سبيلا وذهب ابو حنيفة ومن تابعه الى ارتفاع العصمة عنه بالدخول لان مال المسلم معصوم بكونه في دار الاسلام فاذا استولى عليه الكافر ارتفع العصمة بالنقل وله على هذا الحكم دلايل قوية متقنة مذكورة في كتب مذهبه سيما في الهداية وامثال هذا من باب الاجتهاد وان فرضنا وقوع الخطاء في هذه المسئلة فهو مجتهد والمجتهد لا يخلو عن الخطاء فكيف يحكم على استحالة تقليده ويزعق ويضطرب كل هذا ليس الا الجهل بمسالك الدين انتهى **واقول** فيه نظر من وجوه الاول ان قياس المرتد الى الكافر الاصلي في عدم كونه مكلفا بالفروع مع ان حكم الاصل ممنوع ايضا بما سبق في مباحث اصول الفقه مردود بانه قياس مع الفارق لاختلافهما في كثير من الاحكام المذكورة في الفقه منها سقوط الذنب الذي على الكافر الاصلي بعد اسلامه بخلاف المرتد ولم يتفطن ابو حنيفة لهذا الفرق مع ظهوره من قوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف ولهذا قال الفاضل التفتازاني في تفسير سورة الانفال من حاشيته على الكشاف ان في غاية الضعف ما احتج ابو حنيفة بقوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف على ان من عصى طول العمر ثم ارتد ثم اسلم لم يؤاخذ بما سبق عليه لان المراد الكفر الاصلي انتهى واما ما اورده عليه الجامد البليد القهستاني في شرح مختصر الوقاية بانا لا نسلم ان المراد الكفر الاصلي لان وضع الفعل للتجدد فالمعنى للذين حدث لهم الكفر كقوله تعالى ولا تركنوا الى الذين ظلموا فان المعنى الذين حدث منهم الظلم على ما ذكره الزمخشري وغيره انتهى ففيه نظر جدا اما اولا فلان ابا حنيفة مستدل بالاية والفاضل التفتازاني مانع فما اورده البليد من المنع يكون منعا على المنع وهو خارج عن الاداب واما ثانيا فلانه ان اراد بالتجدد الوجود والحدوث كما يدل عليه قوله فالمعنى للذين حدث منهم الكفر الخ فلا يجديه نفعا لان الكفر الاصلي ايضا موجود حادث وان اراد به الحدوث شيئا فشيئا فمع ان الكفر الاصلي والارتداد سيان في ذلك ايضا مردود بان التجدد بهذا المعنى ليس بمعتبر في مفهوم الفعل وانما يفهم ذلك في الفعل المضارع من خصوص الحدث واقتضاء المقام كما حقق في موضعه فظهر انهم لو اتقوا الله تعالى ولم يحكموا بمال المسلم للكافر حلالا وللغاصب الفاسق لما يقولون ان كراء الدور المغصوبة للغاصب حلال له لكان اولى بهم من التشريع في دين الله تعالى بارائهم المتقنة التي لا اساس لها وجميع كلب الثاني ان اصل ما نقله الناصب عن ابي حنيفة من ان الكفار اذا استولوا على المسلمين ونقلوا اموالهم الى بلاد الكفر يملكون تلك الاموال مبني على قياس ذلك بما اجمع المسلمون عليه من ان المسلمين اذا غلبوا على الكفار واخذوا اموالهم يملكونها وبطلانه ان استيلائهم على اموال المسلمين واخذها عدوان محض كما يدل عليه قوله تعالى لن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا فلا يثبت الملك فيما اخذوه منا وبالجملة استيلائهم علينا محظور ابتداء وانتهاء والمحظور لا ينتهض سببا للملك كما مر تحقيقه الثالث ان ما قاله من ان لابي حنيفة على هذا المطلب دلايل قوية متقنة مذكورة في كتب مذهبه سيما في الهداية الخ مدخول بان اول ما فيه انه لو كان له ادلة كذلك فالويل على ائمة الشافعي واتباعه الذين خالفوا ابا حنيفة في ذلك مع ما له من الادلة المتقنة على مطلوبه فالظاهر ان وصفها بها بذلك قد وقع على حد ما اشتهر من وصف فخر الدين الرازي ملاحدة الموت بان لهم برهانا قاطعا خوفا منهم فان الناصب قد الف هذا الجرح حين كان في ديار الحنفية مما وراء النهر بل بمشاركتهم وليس خوف الشافعية منهم هناك باقل من خوف الشيعة منهم فقط حكى في المشهور ان سلطان تلك الناحية فوض قضاء بعض القرى الى رجل فقتله اهاليها بعد زمان قليل ولما اعترضوا عليهم بذلك اجابوا بانه قد خرج شافعيا ثم ما اشار اليه من الادلة المتعددة له على ذلك كذب صريح يظهر لمن تتبع كتبهم وانما المذكور في الهداية وغيره دليل واحد اوهن من بيت العنكبوت واضعف من شبهات ملاحدة الموت فلنذكره حتى يظهر حقيقة الحال ويتضح سر المقال فنقول قال في الهداية في باب استيلاء الكفار اذا غلبوا اي الكفار على اموالنا واحرزوها بدارهم ملكوها وقال الشافعي لا يملكونها لان الاستيلاء محظور ابتداء وانتهاء والمحظور لا ينتهض سببا للملك على ما عرف من قاعدة الخصم ولنا ان الاستيلاء ورد على مال مباح فينعقد سببا للملك دفعا لحاجة المكلف كاستيلائنا على اموالهم وهذا لان العصمة تثبت على منافاة الدليل ضرورة تمكن المالك من الانتفاع واذا زالت المكنة عاد مباحا كما كان غير ان الاستيلاء لا يتحقق الا بالاحراز بالدار لانه عبارة عن الاقتدار على المحل حالا ومالا والمحظور لغيره اذا صلح سببا لكرامة تفوق الملك وهو الثواب الاجل فما ظنك بالملك العاجل انتهى وهمنا ظاهرا اما اولا فلان كون ورود الاستيلاء فيما نحن فيه على مال مباح ثم قوله لان العصمة تثبت على منافاة الدليل قلنا هذا لا يصلح دليلا لذلك لان حاصله على ما في العناية والكفاية ان العصمة في المال الكل من ثبت له من المسلم والكافر انما تثبت على خلاف الدليل فان الدليل وهو قوله تعالى وهو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا يقتضي ان لا يكون المال معصوما بل الاخذ وانما يثبت العصمة لمن خص هو به بسبب من الاسباب بشراء او ارث وغيرهما لضرورة تمكن المالك من الانتفاع به فلو لم يكن هو مخصوصا به لنازعه آخر في الانتفاع فاذا زالت المكنة بالاستيلاء عاد مباحا كما كان فصار بمنزلة الصيد والحشيش انتهى وفيه ان الاية انما تقوم دليلا على اصالة الاباحة لو كان اللام في قوله تعالى خلق لكم للنفع ولم لا يجوز ان يكون للضرر كخلق السموم وبان يرغب العبد في التصرف فيها بدون اذنه تعالى فيقع في العقاب ولو سلم فلابد

على ان حلفهما لم يلتصق فيهما بالملكية ولم لا يجوز ان يكون حلفهما للاستحقاق بروايتهما والتلذذ بمشاهدتهما ولو سلم فنقول انه تعالى قابل جميع
ما في الارض بجميع من هو مدلول ضمير الجمع في لكم ومقابلة الجمع بالجمع يقتضي مقابلة المفرد بالمفرد والتعيين يستفاد من دليل منفصل بالضرورة
والدليل المنفصل هي الآيات والبيانات النبوية الدالة على توقف صحة الانتفاع بتلك الامور على شروط معينة من الارث والهبة والحيازة ونحوها
فكما لا يدل الآية على مطلوب اهل الاباحة لا يدل على مطلوب القائلين بان الاصل في الاشياء الاباحة وقد اندفع بهذا ايضا ما ذكره في دفع قول
الشافعي والمحظور لا ينتهض دليلا للملك آه بقوله والمحظور لغيره اذا صلح سببا آه فان مبناه على ان ما اخذه الكفار محظور لغيره مباح في نفسه
للدليل المذكور وقد عرفت ما فيه **الرابع** ان ما قاله من ان هذه امور اجتهادية آه لو سلم فالكلام في ان ما ذهب اليه ابو حنيفة فيها لا يصلح ان
يسمى اجتهادا لانه وسوسة مجردة لو قال ما قاله صبي لوقع الناس من قائله في الضحك ولوجب التهيؤ لضربه بالنعل والسوط على انه لا نم اجتهاده كما لم يسلمه ايضا ابو المعالي
الجويني في رسالته في تفضيل مذهب الشافعي حيث قال ان ابا حنيفة لم يكن له قدم مترسخ في بعض العلوم الاجتهادية سيما في علم الاصول وعلم
الحديث فان بضاعته كانت فيهما مزجاة وانما اقتصاره على محض الراي والاستحسان وكان ذا فن واحد وكان نبطيا لا عربيا انتهى وايضا من يجتهد مثل
هذا الاجتهاد ويكثر من امثاله فهو لا يصلح لان يعد في عداد المبتدئين فضلا عن المتوغلين في الاجتهاد وفضلا عن المجتهدين على الاطلاق
كما يدعيه متعصبوه ولو كان هذه اجتهادات وصاحبها مجتهدا لكان جميع العوام المقلدين مجتهدين هذا وقد وافقنا ابن حزم من اهل السنة
في التشنيع على بطلان نظير هذه الفتاوى حيث قال في بحث اللقطة ان المالكيين قالوا ان رجلا قرشيا لو لحق ببلاد الحرب مرتدا هو وامراة قرشية مرتدة
فولدت هنالك اولادا فان اولادهم ارقاء مملوكون يباعون وقال الحنفيون ان تلك القرشية تباع وتملك وروي عن ابي القاسم ما عن مالك واما
على ما عرف من اصل مالك ان اهل دار الحرب لو صاروا اهل ذمة كانا بينهما وبايديهم رجال ونساء من المسلمين احرار وحرائر اسروهم وبقوا على الاسلام
في حال اسرتهم فهم مملوكون لاهل الذمة من اليهود والنصارى يتبايعونهم متى شاؤوا هذا منصوص عنه في المستخرجة ولقد اخبرني محمد بن عبد الله البكري
التدميري وما علمت فيهم افضل منه ولا اصدق عن شيخ من كبارهم انه يفتي ان التاجر والرسول اذا دخل دار الحرب فاعطوه اسيرا من احرار المسلمين و
حرائرهم عطية فهم عبيده وماله يطأ ويبيع كسائر ما يملك شاه وجه هذا المفتي ومن اتبعه على هذا انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته **كه** و
قال ابو حنيفة اذا اسلم الحربي فله ما في يده المشاهدة احرزه فاما امواله الغائبة عنه والارض والعقار وغيرها مما لا ينقل ولا يحول فانه لا يحرزها بل يجوز
للمسلمين اخذها واذا اسلم وله حمل لم ينفصل بعد لم يعصمه بل يجوز استرقاقه مع الام اذا انفصل ولو انفصل لم يجز استرقاقه وقد خالف قوله امرت ان اقاتل الناس
حتى يشهدوا ان لا اله الا الله فاذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم واموالهم الا بحق الاسلام انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول لا مخالفة لقوله
فانه يدل على وجوب الكف عن مال من اسلم من الكفار وعند ابي حنيفة ان مال الكافر بعد الاسلام ما يكون تحت يده المشاهدة وما غاب قبل تصرفه فيه فهو
ليس من ماله واذا لم يكن من ماله فلا يكون معصوما باسلامه وكذا الحمل الذي لم ينفصل انتهى **واقول** العندليات المجردة عن الدليل لا يسمن ولا يغني
من جوع ثم لا محصل لقوله وما غاب قبل تصرفه فيه اذ الكلام في المال الذي كان في تصرفه قبل الاسلام وبقي في دار الحرب غائبا عنه وكذا الانفصال عن
الكلام في الحمل المنفصل **قال** المصنف رفع الله درجته **كو** وقال ابو حنيفة اذا سبي الزوجات الحربيات وملكهن ينفسخ النكاح وقد خالف قوله والمحصنات
من النساء الا ما ملكت ايمانكم حرم المزوجات واستثنى من ذلك ملك اليمين ولان سبب نزول الآية يدل عليه روى ابو سعيد الخدري قال بعث رسول الله
سرية قبل اوطاس فغنموا نساء فتأثم ناس من وطيهن لاجل ازواجهن فنزل قوله تعالى والمحصنات من النساء الا ما ملكت ايمانكم نزلت في بيان المزوجات اذا
سبين وملكن انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول الآية لا يدل على خلاف ما ذهب اليه ابو حنيفة فانه من شان نزوله يعلم ان الازواج لم يسبوا
معهن وكلام ابي حنيفة فيما اذا سبي الازواج معهن ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان النكاح لو لم يكن باقيا بينهما فلو اسلما معا لم يجز اقرارهما على النكاح
والحال انهما لو اسلما معا يبقى النكاح بينهما كما كان ثم الآية يدل على بقاء النكاح لان استثناء المملوكة باليمين من المحصنات والمراد منها المزوجات فيجب
ان يكون المستثنى منه محصنة بالتزوج ولا يكون محصنة بالتزوج اذا حكمنا بفسخ النكاح انتهى **واقول** يتوجه عليه ان الآية عامة شاملة للصورة التي حكم فيها
ابو حنيفة بخلاف الشرع وخصوص السبب لا يوجب تخصيص العام كما تقرر في الاصول على ان ما ذكره في شان النزول من قول الراوي لاجل ازواجهن
لا ينفي عدم سبي ازواجهن معهن بل الظاهر منه سبيهم معا واما ما ذكره في وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة فغير متجه لان بقاء النكاح بينهما عند اسلامهما له
جاعية قد شرع لاجل حرمة الاسلام وترغيب الكفار الى الدخول فيه بخلاف الصورة التي وقع فيها الخلاف واما ما استدل به على بقاء النكاح بينهما
من قوله لان استثناء المملوكة باليمين من المحصنات آه فظاهر البطلان لبطلان المقدمة الماخوذة فيه القائلة بان المراة لا تكون محصنة بالتزوج اذا
حكمنا بفسخ النكاح وذلك لان الاحصان حفظ الفرج عن الاجنبي بسبب التزوج والمراة المزوجة المسبية كان يصدق عليها انها كانت ممن احصنت
فرجها بالتزوج وان لحقها فسخ الزوجية بالسبي بالجملة والاتصاف بالاحصان كان قبل السبي والفسخ بعده فلا منافاة بينهما **قال** المصنف رفع الله درجته
كز وقال ابو حنيفة يجوز اخذ الجزية من عباد الاوثان من العجم دون العرب قال مالك يجوز اخذها من جميع الكفار الا من مشركي قريش وقد خالفا
قوله تعالى اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وقوله فاذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب من غير استثناء ثم قال قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله الى قوله من الذين
اوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية فخص اهل الكتاب بالجزية دون غيرهم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الجزية لا يؤخذ الا

من اليهود

من اليهود والنصارى والمجوس كان عمر لا ياخذ الجزية من المجوس حتى شهد عبد الرحمن بن عوف ان رسول الله صلعم اخذ الجزية من مجوس هجر ولئن صح ما روى
عن مالك وابي حنيفة فلانهم لا يعملون بشرط اخذ الجزية كونه كتابيا او ممن له شبهة كتاب كالمجوس بل يعملون اما نا كل من طالب الذمة والاية لا يكون حجة عليهم
لانها نازلة في شان اهل الكتاب جواز اخذ الجزية عنهم لا ينفي جوازه عن غيرهم ودليل ابي حنيفة ومالك على اخذ الجزية من غير اهل الكتاب ما روي في صحيح
عن بريدة قال كان النبي صلعم اذا امر اميرا على جيش او سرية اوصاه وقال اذا لقيت عدوك فادعهم الى الاسلام فان اجابوك فاقبل منهم فان ابوا فعليهم الجزية فان
ابوا فاستعن بالله وقاتلهم هذا يدل على جواز اخذ الجزية من غير اهل الكتاب لان النبي صلعم لم يبعث السرايا الى اهل الكتاب الا نادرا واكثر سراياه كانت مبعوثة الى المشركين
انتهى **واقول** ان التشكيك الذي عمل عليه بقوله لئن صح مجرد مكابرة كما فعله في غيره من المسائل التي نقلها المصنف في هذا الكتاب كيف وقد صرح في اوائل
باب الجزية من كتاب الهداية الذي ينقل الناصب عنه في جرحه هذا انه يوضع الجزية على عبدة الاوثان من العجم وفيه خلاف الشافعي فانه يقول ان القتال
واجب لقوله تعالى وقاتلوهم الا انا عرفنا جواز تركه في حق اهل الكتاب بالكتاب وفي حق المجوس بالخبر فبقي من وراءهم على الاصل ولنا انه يجوز استرقاقهم فيجوز ضرب
الجزية عليهم اذ كل واحد منهما يشتمل على سلب النفس منهم اه ويشهد بصحة ما نقله المصنف عن ابي حنيفة ومالك معا كلام ابن حزم في كتاب الجهاد من المحلى حيث
قال ولا يقبل من كافر الا الاسلام او السيف الرجال والنساء في ذلك سواء حاشا اهل الكتاب خاصة وهم اليهود والنصارى والمجوس فقط وانهم ان اعطوا الجزية
اقروا على ذلك مع الصغار وقال ابو حنيفة ومالك اما من لم يكن كتابيا من العرب خاصة فالقتل او السيف واما الاعاجم فالكتابي وغيره سواء ونقر جميعهم
على الجزية وهذا باطل لقول الله تعالى فاقتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الاخر واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد فان تابوا واقاموا الصلوة واتوا الزكوة
فخلوا سبيلهم وقال تعالى وقاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الاخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين اوتوا الكتاب حتى
يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون فلم يخص تعالى عربيا من عجمي في كلا الحكمين وصح انه صلعم اخذ الجزية من مجوس هجر فصح انهم من اهل الكتاب ولولا ذلك ما خالف
رسول الله صلعم كتاب ربه فان ذكروا ما روي عن النبي صلعم من قوله انما اريدهم على كلمة تدين لهم بها العرب ثم يؤدي اليكم العجم الجزية فلا حجة لهم في هذا لانهم لا يختلفون
في ان اهل الكتاب من العرب يؤدون الجزية وان من سلم من العجم لا يؤدون الجزية فصح ان هذا الخبر ليس على عمومه وانه صلعم انما عنى باداء الجزية بعض العجم لا كلهم و
بين الله تعالى من هم وانهم اهل الكتاب فقط وقالوا قال تعالى لا اكراه في الدين فقلنا انتم اول من يقول ان العرب الوثنيين يكرهون على الاسلام وان المرتد
يكره على الاسلام وقد صح ان النبي صلعم اكره مشركي العجم على الاسلام فصح ان هذه الاية ليست على ظاهرها وانما هي فيمن نهانا الله تعالى ان نكرههم وهم اهل الكتاب
خاصة انتهى كلامه واما ما ذكره الناصب من ان الاية لا تكون حجة عليهم لانها نازلة في شان اهل الكتاب جواز الجزية عنهم لا ينفي جوازه عن غيرهم فمدخول
بان ما وقع في الاية من قوله من الذين اوتوا الكتاب تخصيصا بعد تعميم يدل دلالة قطعية على نفي الجواز عن غيرهم نعم لو كان الواقع في الاية مجرد التخصيص
الذكري بان قال تعالى قاتلوا اهل الكتاب حتى يعطوا الجزية لما دل جواز اخذ الجزية عنهم ح على نفي جوازه عن غيرهم وليس فليس واما ما نقله الناصب من
رواية الصحاح فظني انه من موضوعاته او تحريفاته وعلى تقدير صحته لا يدل على مطلوبه لجواز ان يكون الحكم فيه محمولا على اهل الكتاب الذي سلم الناصب بعث
السرايا اليهم نادرا مع ان الحكم بالندرة ايضا من مكابراته التي ارتكبها ترويجا لمرامه فتامل **قال المصنف** رفع الله درجته **الفصل الخامس**
عشر في الصيد وتوابعه وفيه مسائل **أ** ذهبت الامامية الى انه اذا ترك التسمية عمدا عند الذبح لم يحل اكله وقال الشافعي يجوز وقد
خالف قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وهذا نص انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يشترط التسمية في الذبح ولا
النية ويستحب تسمية الله تعالى عند الذبح والاية ليست بحجة عليه لان المراد من هذا على ما فسر ابن عباس الميتة فان الميتة يصدق عليها انه لم يذكر
اسم الله عليها لانه مات حتف انفه والى هذا ذهب ابن عباس وفي اختاره الشافعي ثم ما اختاره من المذهب ان ترك التسمية عمدا يوجب الحرمة فالحجة
عليه الاية لان المتروك عليه التسمية سهوا يصدق عليه انه لم يذكر اسم الله عليه فكيف يحكم بحليته انتهى **واقول** لا نسلم دلالة رواية ابن عباس في شان
نزول الاية شيئا من ذلك فضلا عن دلالتها على انه وانما المسلم وانهم عنه انه قال ان الكفار كانوا يقولون تاكلون ما تقتلون ولا تاكلون ما يقتله الله
ولم يعلم هو انه تفسير ابن عباس للاية بذلك كما يرشد اليه ما في تفسير فخر الدين الرازي لهذه الاية واما ما زعمه الناصب من قلب الاحتجاج بالاية علينا
فمردود بان الاية وان دلت على تحريم متروك التسمية سهوا ايضا ولهذا ذهب اليه داود واحمد لكن رعاية الجمع بين الدليلين اقتضى تخصيص الاية المذكورة
بمتروك التسمية عمدا والدليل الدال على التخصيص قوله تعالى وليس عليكم جناح فيما اخطاتم به وقوله في اخر الاية المذكورة وانه لفسق فانه لا خراج الناسي
من الحكم لان النسيان ليس بفسق كما لا يخفى وقوله صلعم رفع عن امتي الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه وقد روى الحنفية في ذلك حديثا صريحا
في تخصيص متروك التسمية نسيانا بالحل وايضا يجوز صلوة من تكلم ناسيا وصوم من اكل فيه ناسيا فما الفرق **قال المصنف** رفع الله درجته **ب**
ذهبت الامامية الى انه لا يجوز اكل ما صاده شيء من الجوارح الا بعد تذكيته الا الكلب وقال ابو حنيفة ومالك والشافعي يجوز بجميع ذلك اذا امكن تعليمه و
قال احمد يجوز بالجميع الا الكلب الاسود البهيم وقد خالفوا قوله تعالى وما علمتم من الجوارح مكلبين انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب
الشافعي انه يجوز اكل ما صاده الجوارح اذا كانوا معلمين ولا يجب التذكية بل ارسال الكلب بشرايطه اذا كان معلما كاف في الحلية والدليل على ذلك
ما روى البخاري ومسلم عن عدي بن حاتم قال قال لي رسول الله صلعم اذا ارسلت كلبك فاذكر اسم الله فان امسك عليك فادركته حيا فاذبحه و
ان ادركته ميتا قد قتل ولم ياكل منه فكله وان اكل فلا تاكل فانما امسك على نفسه وان وجدت مع كلبك كلبا غيره وقد قتلنا فلا تاكل فانه لا

اصطادتها من قبل ان وجد معها كلبا غيره وقد قتلنا فلا تاكل فانك لا تدري ايهما قتله الحديث وهذا يدل بصريحه على حلية الاكل من الصيد اذا قتله الكلب والمراد من التكليب في الآية التعليم والتعليم لا يوجب ان لا يقتل الصيد لان الصيد قد يغفل عنه ان لم يقتل بل المراد ان لا ياكل منه وهذا الرجل لهذا الفهم والعلم في الحديث وفي معاني كتاب الله ينسب مثل الشافعي الى الخطاء انتهى **واقول** مراد المصنف قدس سره انه لا يجوز اكل ما صاده الجوارح بنفسه قبل التعليم والقرينة عليه ما ذكره من قول الفقهاء الثلثة انه يجوز بجميع ذلك اذا امكن تعليمه فانه صريح في الجواز قبل التعليم ولهذا ايضا قال ما صاده شيء من الجوارح ولم يقل ما صيد بشيء من الجوارح فافهم وحاصل استدلال المصنف بالآية انها دالة على اشتراط التعليم بالفعل حين ارادة الصيد فلا يكفي امكان التعليم كما ذهب اليه الثلثة وبهذا ظهر سوء فهم الناصب الشقي واعوجاج فطرته وانعكاس ما اتى به من التشنيع اليه والى ائمته والحمد لله تعالى **قال** المصنف رفع الله درجته ح ذهبت الامامية الى انه لا يحل اكل السمك اذا مات حتف انفه وقال مالك لا يحل حتى يقطع راسه وقد خالفا قوله تعالى احلت لكم ميتتان ودمان فالميتتان السمك والجراد انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يحل الميتة من السمك والجراد للحديث وان صح ما رواه عن مالك فلعله لعدم صحة الحديث عنده فعمل بالاصل انتهى **واقول** ان المصنف قدس سره انما نقل هذه الاقوال [illegible] من كتب قدماء اصحاب الفقهاء الاربعة ككتاب اختلاف الفقهاء للطحاوي الشافعي ثم الحنفي ونحوه من المطولات وهذه الكتب مما لا يحضرنا الان في ديار الغربة حتى نذكر جميع ما تردد الناصب في صحة ما نسبه المصنف اليه فاتامله والمتتبع يعلم ان امثال هذه المتاع التقط غير قليل في سوق حماقتهم ودكان فقاهتهم حتى يحتاج الطاعن عليهم الى الافتراء والكذب عليهم وان بالغ بعض الناظرين في انكار ذلك فلنذكر له مقام ما ذكره المصنف عن مالك ما صح عن ابي حنيفة امامهم الاعظم قولا لا يذهل بها اولياء الناصب الجاهل عن قباحة ما نسبه المصنف الى مالك فنقول قال ابن حزم في كتاب المحلى قال ابو حنيفة واصحابه لا يحل اكل ما مات من السمك وما جزر عنه الماء ما لم يطف على الماء مما مات في الماء حتف انفه خاصة ولا يحل اكل ما طفا منها قالوا فان ضربه حوت فقتله او ضربه طائر فقتله او ضربته صخرة فقتلته قطعا بعد كان ذلك فهو حلال اكله وقال محمد بن الحسن الشيباني في سمكة ميتة بعضها في البر وبعضها في الماء ان كان الراس في حلال خارج الماء اكلت وان كان الراس في الماء نظر فان كان الذي في البر من مؤخرها النصف فاقل لم يحل اكلها وان كان الذي في البر اكثر من النصف حل اكلها وهذه اقوال لا نعلم عن احد من اهل الاسلام قبلهم وهي مخالفة للقرآن والسنن ولاقوال العلماء وللقياس والمعقول لانها تكليف ما لا يطاق مما لا سبيل الى علمه من ماتت وهي طافية فيه او ماتت قبل ان يطفو او ماتت من ضربة حوت او من صخرة مهلكة او من حتف انفها ولا يعرف هذا الا الله تعالى او ملك موكل بها او ما ندري لعل الجن لا سبيل لها الى معرفة ذلك ايمكنها علم ذلك لان فيهم غواصون بلا شك قال الله تعالى والشياطين كل بناء وغواص ثم لا بد للسمكة التي تشرع فيها محمد بن الحسن هذه الشريعة السخيفة من مساح مذرع يذرع ما منها خارج الماء وما منها داخل الماء ثم يبدي مما مسه الناس لعله كان اكثرها في الماء ثم ادخلتها الامواج فيا لله وللمسلمين لهذه الحماقات التي لا تشبه الا مطايبات المجان لاضحاك سخفاء الملوك والله المستعان واما ما احتمله الناصب من عدم صحة الحديث المذكور عند مالك ففيه انه اصح واشهر من ان يعده منكر ولا نسلم ان الاصل في حل السمك قطع راسه وكيف يدعي هذا مع عدم اعتباره في حل الصيد مما قتله الجوارح والسهام نعم لو كان الغالب في تحقق حليته قطع الراس لكان لدعوى الاصالة في ذلك وجه لكن فليس **قال** المصنف رفع الله درجته ي ذهبت الامامية الى استحباب الصلوة على النبي ص وان يقول اللهم تقبل مني هذه الذبيحة وقال ابو حنيفة يكره ذلك كله وقد خالف عموم يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما وقوله ورفعنا لك ذكرك اي لا اذكر الا تذكر معي وروي ان جبرئيل ع قال للنبي ص ان الله تعالى يقول من صلى عليك مرة صليت عليه بها عشرا وقال ع على ذبيحته بسم الله اللهم تقبل من محمد وال محمد ومن امة محمد انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يكره الصلوة على النبي ص عند الذبح بل يستحب ذكره وعند ابي حنيفة انه يكره واستدل عليه بما روى البيهقي ان النبي ص قال موطنان لا اذكر فيهما عند ذبيحة وعند العطاس والحديث عند الشافعي ضعيف انتهى **واقول** بل الحديث موضوع ومع كونه موضوعا مدفوع بعموم الآية والاحاديث الاخر فلا يصلح مخصصا للعموم اصلا وهو ظ **قال** المصنف رفع الله درجته يه ذهبت الامامية الى ان المضطر الى الميتة لا يجوز له الشبع منها وقال مالك يجوز وقد خالف قوله تعالى فمن اضطر وهذا غير مضطر اليه انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه حيث يجب الاكل من الميتة للاضطرار ياكل ما يسد الرمق ولا تحل الزيادة على الشبع ولا الشبع ان كان في بلد وتوقع الحلال قبل عود الضرورة وان لم يتوقع او كان في بادية وخاف ان لا يتقوى على قطعها ولم يشبع فله الشبع وقيل ان لم يتوقع اقتصر على سد الرمق وهو ما ذهب اليه مالك لان المراد من الاكل الشبع لانه يوجب القوة دون سد الرمق انتهى **واقول** ان العرف واللغة لا يساعدان على كون المراد من الاكل الشبع بل الشبع مذموم عند العقلاء فضلا عن الفضلاء وكون الشبع موجبا للقوة لا يقتضي كون معنى الاكل الشبع بل ما نحن فيه من الاضطرار يقتضي الاقتصار على قدر الضرورة وهو سد الرمق كما لا يخفى ثم في ما نقله عن امام الشافعي من انه اذا كان في بادية وخاف ان لا يتقوى على قطعها ولم يشبع فله الشبع مال او اخلال لظهور انه يمكن دفع ذلك الخوف بدون الشبع بان يحمل معه قطعة من الميتة مثلا وياكل منها في الطريق عند ظهور ضعفه الى سد الرمق مرة بعد اخرى **قال** المصنف رفع الله درجته **الفصل السادس عشر في الايمان وتوابعها** وفيه مسائل أ ذهبت الامامية الى انه اذا حلف لا اكلت طيبا ولا لبست ناعما لم ينعقد وقال ابو حنيفة ينعقد المقام عليها طاعة ولازم وقد خالف قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما احل الله لكم وقوله تعالى وكلوا مما رزقكم الله حلالا طيبا واتقوا الله الذي انتم به

مؤمنون قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق وقوله يا أيها النبي لم تحرم ما أحل الله لك انتهى وقال الناصب خفضه الله
أقول مذهب الشافعي أنه لو حلف أن لا يأكل طيبا ولا يلبس ناعما اختلف في أنه يمين طاعة أو كراهة والأصوب أنه يختلف باختلاف الناس وقصودهم
فمن قصد كف النفس عن التلذذ بالمباحات لئلا يتسهل له الميل إلى المحظورات ففي حقه يمين طاعة ومن قصد تحريم ما أحل الله والتزهد بما
جعل الله فيه مساغا ففي حقه يمين كراهة وعلى هذا يحمل مذهب أبي حنيفة والآيات ليست بحجة عليه لأنه تفيد الإباحة وهو لا يقول بعدم إباحة
الطيبات في حد ذاته بل التلذذ لصاحب الميل إلى الوقوع في المحظورات عنده مكروه فلا حجة عليه فيها انتهى وأقول ليس المراد من التحريم في الآية
مجرد اعتقاد حرمة الطيبات بل ما يعم كف النفس عن التلذذ بها كما يدل عليه شأن نزول الآية وما صرح به المفسرون من أن في الآية دلالة على أن التزهد
والتقشف ليس من سنن هذه الشريعة بل من سننها تناول الطيبات والمستلذات المحللة فلا يفيد الترديد الذي أتى به الناصب المردود وحكم بكونه
أصوب وأما قوله إن الآيات لا تفيد إلا الإباحة فمدفوع بما ذكرنا من أنه يفيد ندبية الطيبات ولا أقل رجحان فعلها ولا ينعقد اليمين على ترك المندوب
والمباح الذي يكون فعله أولى فتدبر قال المصنف رفع الله درجته ب ذهبت الإمامية إلى أنه إذا قال أسألك بالله أو أقسم عليك بالله لم يكن
يمينا وإن أراد به اليمين قال الشافعي إذا أراد به اليمين صارت يمينا وهذا انعقدت على فعل الغير فإن أتم الغير عليها لم يحنث وإن خالف حنث الحالف
ولزمته الكفارة وقال أحمد الكفارة على الحانث دون الحالف وقد خالف العقل الدال على أصالة البراءة وعلى عدم تعلق يمين الغير بفعل غيره فإن الفاعل
مختار في فعله انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أنه لو قال لآخر أسألك بالله أو أقسمت عليك بالله لتفعلن كذا وقصد
الشفاعة أو يمين المخاطب فليس بيمين فإن قصد يمين نفسه كان يمينا وإن أطلق كان شفاعة واستحب بر المقسم فإن لم يفعل حنث ولزم الكفارة
والذي يلزمه الكفارة هو الحالف لا المحلوف عليه خلافا لأحمد أي مخالفة في هذا للعقل انتهى وأقول مخالفة ذلك للعقل السليم ظاهرة لأنه
إذا قال لغيره أسألك بالله لتفعل أو أقسم عليك ونحو ذلك فليس يمين للمناسبة فالعقل الحاكم بأصالة البراءة وإناطة المسببات بأسبابها الظاهرة يقضي
بعدم انعقاد ذلك في حقه ولا في حق القائل أما في حقه فلأنه لم يوجد منه لفظ ولا قصد وأما في حق القائل فلأن اللفظ ليس صريحا في القسم لأنه عقد اليمين
لغيره لا لنفسه نعم يستحب للمخاطب إبراره في قسمه لما رواه البراء بن عازب أن النبي أمر بسبع بعيادة المريض واتباع الجنائز وتشميت العاطس ورد السلام و
إجابة الداعي وإبرار القسم ونصر المظلوم وإذا لم يفعل فلا كفارة على أحدهما وبالجملة قول الشافعي إنه إن قصد به يمين نفسه كان يمينا مقدمة ممنوعة لا بد
لبيانها من دليل وكذا قوله وإن أطلق كان شفاعة وإن لم يتعلق غرضنا ههنا بنفيه وإثباته فتدبر قال المصنف رفع الله درجته ج ذهبت الإمامية
إلى أن لغو اليمين أن يسبق لسانه إليها من غير أن يعقدها بقلبه كأنه إذا أراد أن يقول بلى والله فيسبق لسانه إلى قوله لا والله ولا يجب بها الكفارة وقال
أبو حنيفة يجب وقد خالف قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أنه لو سبق لسانه إلى
اليمين ولا قصد كقوله عند غضب أو لجاج أو عجلة أو صلة كلام لا والله وبلى والله فلا كفارة وكذا لو كان يحلف على شيء فسبق لسانه إلى غيره وعمدة ما ذهب
إليه أبو حنيفة أنه محمول على حال القصد انتهى وأقول هب أن وجه ما ذهب إليه أبو حنيفة أنه حمله على حال القصد لكن هذا الحمل من باب حمل ما يدل على
أحد الضدين على الضد الآخر لأن سبق اللسان المفسر به يمين اللغو صريح في عدم القصد فلا يبقى تحت مدلوله ما يعتبر فيه القصد حتى يحمل كلام أبي حنيفة
عليه فيكون الحمل فاسدا كما ذكرناه وقد وجه ذلك في الهداية وشرح الوقاية بأن الفعل الحقيقي لا يعدم بالسهو والإكراه وكذا الإغماء والجنون فيجب
الكفارة بالحنث كيف ما كان انتهى وفيه ما فيه قال المصنف رفع الله درجته د ذهبت الإمامية إلى أنه لا يجزي في الكسوة الخف ولا القلنسوة وقال الشافعي يجزي
وقد خالف قوله تعالى أو كسوتهم ولا يقال لمن أعطى غيره قلنسوة أنه كساه وكذا الخف انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أنه لا يجزي
المرقع والكعب والدرع والنعل والجورب والخف والقلنسوة والمنطقة والخاتم والتكة فما نقل عن المذهب فهو على دأبه على الافتراء في المذهب
وأقول لم ينقل المصنف مذهب الشافعي المفتى به في المذهب بين أصحابه حتى يكون افتراء على المذهب وقد نسب ابن حزم القول بإجزاء القلنسوة في كفارة
اليمين إلى الشافعي والأوزاعي وسفيان الثوري وأبي سليمان واختاره هو أيضا واستدل عليه بما روي عن عمران بن الحصين أن رجلا سأل عن الكسوة
فقال له عمران أرأيت لو أن وفدا دخلوا على أميرهم فكسا كل واحد منهم قلنسوة قال الناس إنه قد كساهم انتهى ولعل مراد المصنف أيضا نسبة الشافعي إلى القول
بإجزاء القلنسوة فقط لا بكل من الخف والقلنسوة ولهذا أخر ذكرها عن الخف ووحد الضمير في قال يجزي ولم يقل يجزيان هذا ولا يخفى ضعف استدلال ابن
حزم بما روي عن عمران لأن قول الصحابي بمجرد كونه صحابيا ليس بحجة كما تحقق في مباحث الأصول قال المصنف رفع الله درجته هـ ذهبت الإمامية إلى
أنه إذا قال لا سكنت هذه الدار حنث بأقل مدة بعد اليمين وقال مالك لا يحنث إلا إذا قام يوما وليلة وقد خالف العرف في ذلك فإن الأيمان مبنية
على العرف اللغوي والعرف الاصطلاحي والشرعي والكل ضار انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أن المرجع في البر والحنث اتباع اللفظ وقد
يتطرق إليه التقييد والتخصيص بالنية فإن كان له معنيان وأكثر ونوى واحدا منها حمل عليه فإن أطلق حمل على الحقيقة ثم على المتعارف ولو حلف لا يسكن هذه
الدار أو القرية أو البلدة أو لا يقيم فيها وهو عند الحلف فيها فمكث ساعة بلا عذر حنث وإن خرج بأهله ومتاعه وعمدة ما ذهب إليه مالك أن السكون
والإقامة لا يحصل إلا بزمان معتد به أقله اليوم والليلة انتهى وأقول القول بعدم حصول السكون بزمان معتد به أقله اليوم والليلة مكابرة ظاهرة
وعطف الإقامة على السكون في بيان الوجه تلبيس ظاهر إذ الكلام في السكون لا في الإقامة التي هي مغايرة لمعنى السكون ثم انما يعتد به قال المصنف

رفع الله درجته وذهبت الامامية الى انه اذا حلف لا سكنت هذه الدار وهو فيها فانتقل بنفسه برىء في يمينه وان لم ينقل المال والعيال وقال مالك يكفي بنفسه والعيال دون المال وقال ابو حنيفة بنفسه والعيال والمال وقد خالفا قول الله تعالى ليس عليكم جناح ان تدخلوا بيوتا غير مسكونة فيها متاع لكم اخبر بان من ترك المتاع خرج عنها فهي غير مسكونة وعند ابي حنيفة انها مسكونة وقال الله تعالى ربنا انى اسكنت من ذريتى بواد غير ذي زرع اسكن زوجته وولده في المكان فقال اسكنت فان لم يكن ساكنا معهم وقال اسكنت ولم يسكن هو معهم ثبت انهم ساكنون في مكان آخر وان كان عيال الرجل وولده في غير ذلك المكان انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو حلف ان لا يسكن هذه الدار وخرج وترك فيها اهله ومتاعه لم يحنث ولو حلف لا يسكن دارا فانتقل اليها منفردا بلا اهل ومتاع حنث لان السكون يحصل بسكون نفسه لا الانتقال بالاهل والعيال ووجه ما ذهب اليه مالك انه محمول على السكون التام والعرف لا يسمى المنتقل بغير العيال ساكنا وزاد ابو حنيفة المال لان كمال السكون يحصل بنقله والاية لا يكون حجة على ابي حنيفة لانه لم يرد نقل جميع الاموال ولا يدعي ان كل دار فيها مال لاحد يكون مسكونا لصاحب المال حتى يكون الاية حجة عليه والحاصل انه يقول كل دار مسكونة لشخص يجب ان يكون فيها شيء من ماله ولا ينعكس كلية حتى يلزمه ان يقول كل دار فيها مال يجب ان يكون مسكونة والعجب ان هذا الرجل لا يفرق بين امثال هذا وهو يدعي انه عالم بالمعقولات وكذا الاية الثانية لا تصير حجة على مالك بهذا الوجه انتهى واقول ما ذكره من ان ابا حنيفة لم يرد نقل جميع مواله توجيه بما لا يرضى به صاحبه فان عبارة الوقاية صريحة فيما ذكره المصنف حيث قال ومن حلف لا يسكن هذه الدار لا بد من خروجه باهله ومتاعه حتى يحنث بوتد بقي انتهى فظهر ان ما زعمه الناصب من ابتنائه فتبين قصوره في المعقولات غير معقول قال المصنف رفع الله درجته وذهبت الامامية الى انه لو حلف لا يدخل دارا فصعد سطحها لم يحنث وقال ابو حنيفة يحنث وقد خالف العرف اذ يقال لمثل هذا صعد السطح ولم يدخل الدار ولان السطح حاجز كالحائط ولو وقف على الحائط لم يحنث ولانه لو حلف لا يدخل بيتا فدخل غرفة فوقه لم يحنث والسطح كذلك انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو حلف لا يدخل الدار حنث بالحصول في عرصتها وابنيتها من الغرف وغيرها حتى الدهليز ولا يحنث بصعود سطحها من الخارج وان كان محوطا ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه من جملة الدار والغرفة لا شك انها من بناء الدار فيحنث بدخولها انتهى واقول لا يخفى ان المفهوم عرفا من الدخول في الدار الانتقال من خارجها الى داخلها فيحنث بالحصول في عرصتها وفي ابنيتها من البيوت والغرف وغيرها سواء دخلها من الباب المعهود ام من غيره كما من السطح على الاصح لا بالصعود على السطح بالتسلق من خارج بسلم او من دار الجار وما ذكره الناصب في وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة من ان السطح من جملة الدار ان اراد به انه من جملة اجزاء حقيقتها المركبة فهو مسلم ولا يجديه نفعا لان الجدار ايضا من جملة اجزائها مع ان الوقوف عليه لا يسمى دخولا فيها بالاتفاق وان اراد انه من جملة اجزائها التي يتحقق بتلبسها الدخول في الدار عرفا فهو ممنوع لظهور ان الاجزاء التي يتحقق الدخول بتلبسها فيها انما هي العرصة والبيوت والغرف ونحوها كما اسبقناه لا السطح والجدران وقد اتفقوا على انه لو وقف على الجدار لم يحنث فكذا السطح لتماثلهما في الحكم عرفا واما ما ذكره الناصب من ان الغرفة لا شك انها من الدار فيحنث بدخولها فكلام واه لا ارتباط له بكلام المصنف لان المصنف لم يقل ان الغرفة خارجة عن الدار حتى يعترض عليه لا شك انها من بناء الدار الخ بل قال انها خارجة عن البيت ليستدل من خروجها عن البيت على خروج السطح عن الدار لاتحادهما في الحكم كما مر واين هذا من ذلك قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا حلف لا يشم وردا فشم دهنه لم يحنث وقال ابو حنيفة يحنث وقد خالف العرف لان الدهن لا يسمى وردا وقال اذا حلف لا ضرب زوجته فعضها او نتف شعرها يحنث وهو خلاف العرف وقال لو حلف لا ياكل اداما لم يحنث باكل اللحم المشوي والمطبوخ وقد خالف العرف وقول النبي صلى الله عليه وآله سيد الادام اللحم وقال لو حلف ان يمشي الى مسجد النبي صلى الله عليه وآله او مسجد الاقصى او قبور الائمة عليهم السلام لم يجب عليه الوفاء به وقد خالف قوله تعالى يوفون بالنذر وقال اذا نذر ان يصوم يوم الفطر انعقد نذره ويصوم يوما غير يوم الفطر فان صامه عن نذره صح واجزاه عن نذره وقد خالف الاجماع على ان الصوم يوم العيد معصية ولا نذر في معصية انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الايمان يحمل على اللفظ دون المقصود ولو قال لا اكل الحنطة لم يحنث بالخبز والعجين والدقيق والسويق وكذا القياس في دهن الورد وشمه وكل ما نقل من ابي حنيفة في هذا الفصل فبعضه محمول على اعتبار العرف فيه ولانه اعتبره على حسب فهمه من العرف وبعضه قد مر جوابه فيما سبق في باب النذر وفي الصوم انتهى واقول يتوجه عليه ان عرف الكوفة والعراق لا يخالف عرف الحجاز وغيره من المواضع في ذلك وامر العرف البديهي بحيث يفهم منه كل احد غير ما يفهمه الاخر فعلم ان الخلل كان في فهم ابي حنيفة وعقل الناصب الذي يتمحل في اصلاح كلامه واما ما ذكره في باب النذر والصوم سابقا فقد نقلنا من الجواب عنه انه خال عن الصواب قال المصنف رفع الله درجته

الفصل السابع عشر في القضاء وتوابعه

وفيه مسائل الاولى ذهبت الامامية الى انه لا يجوز ان يتولى القضاء العامي وقال ابو حنيفة يجوز وقد خالف قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون والعامي اذا حكم بالتقليد حكم بغير ما انزل الله انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي اشتراط ان يكون القاضي مجتهدا ولا يجوز تولية القاضي الذي ليس بمجتهد الا عند الضرورة ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه يسئل العلماء ويحكم ولا يلزم مخالفة النص لان العامي اذا سال العالم وحكم بما علم من العالم لا يلزم ان يكون حاكما بغير ما انزل الله لانه يحكم بما علمه العالم من حكم الله فيكون حاكما بما انزل الله وهذا من غرائب الاستدلالات انتهى واقول في كلام الناصب اجمال واخلال لانه ان اراد بالسؤال عن العالم السؤال عن العالم المطلع على فتوى المجتهد فلا نسلم انه يكون باطلاعه على ذلك عالما بالحكم حتى يكون السائل عنه الحاكم بما اخذه منه حاكما بما انزل الله سيما وقد جاز عليه خطاؤه

في نقل الاقوال وخصوصيا بها من اطلاقها وتقييدها خطاء غير مغفور عند الله تعالى وان اراد به السؤال عن المجتهد فمذهب ان يكون الاخذ عنه علماً والحكم
بما استفيد عنه حكماً بما انزل الله تعالى لكن ابا حنيفة لم يقتصر على تجويز قضاء السائل عن المجتهد في الاحكام بل جوز قضاء السائل عن بعض المقلدين
المطلعين على ظواهر اقوال المجتهدين وقضاء المقلد الذي كان بنفسه مطلعا على ذلك وشناعة لزوم الحكم بغير ما انزل الله متوجه في هذين القسمين
كما لا يخفى **قال** المصنف رفع الله درجته ب ذهبت الامامية الى انه لا يجوز ان يتولى المرأة القضاء وقال ابو حنيفة يجوز وقد خالف قوله تعالى اخروهن
من حيث اخرهن الله تعالى وقوله لا ما الفسقة اقدمها واخر الرجال ولان سماع صوتها حرام ولانه يخاف منه الافتتان وهو يمنع القضاء انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يجوز قضاء المرأة ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان صح ان الغرض من القضاء تنفيذ الاحكام وهذا
يحصل من النساء والتاخير الذي في الحديث محمول على تنزيل تبعتهن عن رتبة الرجل في سائر الاحوال والمحذور من سماع الصوت مدفوع بالجواز عند
الضرورة عنده انتهى **واقول** اذا اعترف الناصب بان التاخير الذي في الحديث محمول على تنزيل تبعتهن عن رتبة الرجل في سائر الاحوال فقد اعترف
بعدم جواز القضاء لهن لان من جملة الاحوال ارتكاب منصب القضاء ولا ريب في ان رتبة القاضي على من تبعه غيره من الرعية فيلزم من تفويض
القضاء اليها اعلاء رتبتها عن تبعه غيرها من الرجال ولعله لو استدل على ذلك بقوله تعالى يا ليتها كانت القاضية لكان اولى فافهم واما ما ذكره
من ان المحذور من سماع الصوت مدفوع بالجواز عند الضرورة عنده ففيه ان ابا حنيفة حكم بجواز ذلك مطلقا ولم يقيده بحال الضرورة فالتوجيه
بالتقييد المذكور توجيه بما لا يرضى به صاحبه كما لا يخفى **قال** المصنف رفع الله درجته ج وقال ابو حنيفة اذا اخطا القاضي فحكم بما يخالف الكتاب والسنة
لم ينقض حكمه وقد خالف قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وقال عم من ادخل في ديننا ما ليس منه فهو رد وقال عم ردوا الجهالات
الى السنن وهذه جهالة مع ان ابا حنيفة ناقض قوله لانه قال لو حكم بجواز بيع ما ترك التسمية على ذبحه عامدا نقض حكمه لانه حكم بجواز بيع الميتة
انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان القاضي اذا حكم ثم بان له الخطاء فيه فله حالان احدهما ان يتبين له انه خالف قطعيا
كنص كتاب وسنة متواترة او اجماع او ظنا محكما بخبر الواحد او بالقياس الجلي فيلزمه النقض الثاني ان يتبين له بقياس خفي او ارجح مما حكم فيحكم
فيما يحدث بعد ذلك ولا ينقض ما حكم به اولا وما ينقض به قضاء نفسه ينقض به قضاء غيره وما لا فلا ويتبع قضاء غيره وانما ينقضه اذا رفع
اليه ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان الحكم عنده لا يقبل النقض وهذا بعيد جدا انتهى **واقول** اعترف الناصب المتعسف المتعنت بان ما ذهب
اليه ابو حنيفة هاهنا بعيد جدا بل بعيد منه جدا **وقال** المصنف رفع الله درجته د ذهبت الامامية الى ان للقاضي ان يحكم بعلمه وقال الفقهاء لا يقضي
بعلمه لان ابا حنيفة قال ان علم بذلك في موضع ولايته قبل التولية او بعدها حكم وان علم في غير موضع ولايته قبل التولية او بعدها لم يقض وقد خالفوا
في ذلك قول الله تعالى فاحكم بين الناس بالحق وقوله فان حكمت فاحكم بينهم بالقسط ولان الشهادة تثمر الظن والعلم يقيني فيكون العلم اولى وايضا يلزم اما
فسق الحاكم او ايقاف الاحكام لان الرجل اذا طلق زوجته ثلثا بحضرة الحاكم ثم جحد الطلاق كان القول قوله مع يمينه فان حكم بغير علمه واستحلف الزوج
وسلمها اليه فسق لانها عليه حرام وان لم يحكم وقف الحكم وهكذا اذا اعتق او غصب بحضرته ثم جحد ولانه لو شهد عنده عدلان بخلاف ما يعلمه ان عمل
بهما كان حكما بالباطل وان عمل بما يعلم ثبت المدعى انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجوز للقاضي ان يقضي بعلمه في غير
حدود الله تعالى لانها مبنية على المسامحة والدرء بالشبهات سواء كان في المال والقصاص او النكاح والطلاق وسواء كان علمه في زمان ولايته
ومكانها او في غيرهما وحتى لو اقر رجل في مجلسه وقضى بالخروج فهو قضاء بالاقرار لا بالعلم ولو اقر عنده سرا فهو قضاء بالعلم ولا يجوز للقاضي ان
يقضي بخلاف علمه وان شهد الشهود به ولا يعلمه فظهر ان ما نسب الى الفقهاء من عدم جواز القضاء بالعلم باطل وافتراء واما ما استدل به على جواز القضاء
بالعلم من الوجوه فكلها مختلة المقدمات ولكن لما كان من باب اقامة الدليل على غير محل النزاع لم يكن لنا التعرض لها وهو ظاهر على المتأمل **واقول**
قال بعض المتاخرين من اصحاب الشافعي ان للشافعي في هذه المسألة قولان في احدهما وهو اختيار المزني واختيار حجة الاسلام في خلاصة المختصر
يقضي به وبه قال ابو حنيفة في الاموال خاصة ووجه هذا القول انه لما جاز للقاضي ان يحكم بشهادة الشهود وهو من قولهم على ظن وتخمين فلان
يجوز بما رآه او سمعه هو منه على علم ويقين كان اولى القول الثاني وهو مذهب ابن ابي ليلى واختيار حجة الاسلام في الوجيز انه يجوز لا يقضي بعلمه
لانه يتعرض للتهمة اه ونقول ان نظر المصنف هاهنا الى القول الثاني الذي اختاره حجة الاسلام مذهبه فلا افتراء وان لم يصدق ظنه بالوجيز
العزيز ثم غاية ما يلزم من كون مذهب الشافعي ما ذكره انه لا يكون نسبة المصنف للفتوى الى جميع الفقهاء صحيحا الا ان لا يكون نسبة ذلك الى من عدا الشافعي
ايضا غير صحيح فينبغي الاعتراض على غير الشافعي سهو واحد كما لا يخفى ثم فيما ذكره من ان الحدود مبنية على المسامحة محل بحث والدرء بالشبهات فيها لا
يدل على ذلك ثم لا يخفى ان المصنف لم يتعرض لما يختص بمذهب ابي حنيفة من التسالط لظهور فساده وذلك لان العلم لا يختلف باختلاف الزمان والمكان
فلا يختلف الحكم فتامل **قال** المصنف رفع الله درجته ه ذهبت الامامية الى ان حكم الحاكم تبع لشهادة الشاهدين فان كانا صادقين كان حكمه
صحيحا ظاهرا او باطنا وقال ابو حنيفة ان حكم بعقد او فسخ او عقد وقع حكمه صحيحا باطنا وظاهرا فهو لو ادعى رجل نكاح امرأة فانكرته فاقام
شاهدين شهدا بانها زوجته حكم بها الزوج حلت له باطنا وظاهرا وان كان لها زوج بانت منه بذلك وحرمت عليه وحلت للمحكوم له مع زوال العقد
اذا ادعت ان زوجها طلقها ثلثا واقامت شاهدين فحكم بذلك بانت منه باطنا وظاهرا وحلت لكل واحد من الشاهدين ان يتزوج بها وان كانا يعلمان

انهما شهدا بالزور ومشتري الفسخ لا قالة وقال في النسب لو ادعى ان هذه بنته فشهد له بذلك شاهدا زور فحكم الحاكم بذلك حكمنا بثبوت النسب ظاهرا
وباطنا وصارت محرما لها ويتوارثان وقد خالف في ذلك قوله تعالى والمحصنات من النساء الا ما ملكت ايمانكم واراد بالمحصنات المزوجات وحرمهن
علينا الا بملك اليمين سببا واسترقاقا وابو حنيفة اباحهن لنا بحكم باطل وقال الله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره وحكم بانها اذا طلقها
لا يحل له الا بعد زوج وابو حنيفة قال اذا جحد الطلاق فقضي له بها حلت له وايضا قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره يدل على تحريم الحلال لمن لم
يطلقها وابو حنيفة يقول اذا قضي له بزوجة غيره حرمت الزوجة على زوجها بغير طلاق منه وادعت عليه انه طلقها واقامت بذلك شاهدي زور حرمت
عليه وما طلقها وقال انما انا بشر مثلكم وانكم لتختصمون الي ولعل بعضكم الحن بحجته من بعض فاقضي له على نحو ما اسمع منه فمن قضيت له بشيء من حق اخيه
فلا ياخذ منه فانما اقطع له قطعة من النار فلا يجوز للعاقل ان يتغافل ويتعامى عن مثل هذه المسائل ويقول ان هذا فقيه عظيم فاني طول عمري قلدته
وكذا ابائي وجماعة كثيرة من الناس وكيف خالفت ابائي واجدادي وخالفت الجماعة الكثيرة فان هذا عذر لا يقبله الله تعالى منه في الاخرة ولا يليق بعاقل
انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان حكم القاضي ضربان احدهما ان يكون تنفيذا لما قامت الحجة به فينفذ ظاهرا لا باطنا
فلو حكم بشهادة زور لظهور العدالة لم يحل باطنا ما كان او نكاحا او غيرهما فان كان نكاحا لزمها الهرب والامتناع فان وطئ فلا حد لان ابا حنيفة
يجعلها منكوحة بالحكم وان كان طلاقا فاحل له وطيها ان تمكن منه ويبقى التوارث بينهما ولا يجب النفقة للحيلولة ولو تزوجت فوطئها الثاني جاهلا او
عالما او نكحها احد الشاهدين ووطئها فوطئ شبهة بمذهب ابي حنيفة الثاني ان يكون انشاء كتفريق بين المتلاعنين وفسخ النكاح بالعيب والتسليط
على اخذ بالشفعة فان ترتب على اصل كاذب لم ينفذ وان ترتب على اصل صادق ولم يكن في محل اختلاف المجتهدين نفذ ظاهرا وباطنا وان كان في محله
فكذلك فيجوز للشافعي الاخذ بشفعة الجار والارث بالرحم بحكم الحنفي ولا يجوز المنع منها ويجوز الشهادة بما لا يعتقد الشاهد كالشافعي يشهد بشفعة
الجار والارث بالرحم بحكم الحنفي ولا يجوز المنع منها ويجوز الشهادة بما لا يعتقد الشاهد كالشافعي يشهد بشفعة الجار ولو قال رجلان لقاض حكم فلان
بيننا بكذا او نريد ان تحكم بيننا باجتهادك ونرضى بحكمك لم يجبهما هذا مذهب الشافعي في نفوذ القضاء بحسب الظاهر والباطن واما ما نقل عن
ابي حنيفة فقد ذكرنا وجهه فيما سبق وانه ذهب الى نفوذ الحكم ظاهرا وباطنا بما رواه من قضاء امير المؤمنين علي ع حيث قال شاهداك زوجاك
فلا ياتي عليه ما ذكره من التفضيحات والتشنيعات وقد ذكرنا ان امثال هذه الامور مسائل اجتهادية وللجاهل ان يقلد من يعلم انه مجتهد
يعتقد فيه اصابة الحق ولا اعتراض عليه انتهى واقول ويتوجه على الناصب البحث اجمالا وتفصيلا اما اجمالا فلتاييد ما ذكره المصنف رفع الله درجته
بما ذكره شارح الوقاية في مسئلة رفع العقد حيث قال ان هذا مشكل جدا لان الحرام المحض هي الشهادة الكاذبة كيف يكون سببا للحل انتهى
وكذا تاييد بما ذكره الغزالي في المنخول حيث قال بعد عد بعض الفتاوى الشنيعة لابي حنيفة في فروع الشريعة انه اردف جميع قواعد الشريعة باصل
هدم به شرع محمد صلعم قطعا حيث قال شهود الزور اذا شهدوا كاذبين على نكاح زوجة الغير وقضى به القاضي مخطئا حلت الزوجة للمشهود له و
ان كان عالما بالتزوير وحرمت على الاول بينه وبين الله تعالى ولولا شدة الغباوة وقلة الدراية وتدرب القلوب على اتباع التقليد والمالوف
لما اتبع مثل هذا المنصرف في الشرع من سلم حسه فضلا عمن يشتد نظره ولهذا اشتد المطعن الملعن من سلف الائمة فيه الى ان تهوروا وصرحوا
الشرع وهو الذي قطع به القاضي ابو بكر في قوله في مسئلة المثقل قال من زعم ان القاتل لم يتعمد القتل وانه لم يعلم بنقيضه فليس من العقلاء
وان علمه فقد انخرم الدين انتهى وقال ابن حزم عند ما نقل عن مالك نفاذ القاضي ما فعل الحرام من النشر المعتقد حقا وبيوع الغير
قبل ان يجيز القاضي عليه فكان فعل القاضي ينفذ من حكم الله تعالى ولا كراهة لوجه القاضي كائنا من كان فما جعل الله قط حكم القاضي محللا
ولا محرما وانما القاضي منفذ لسلطانه على من امتنع فقط ولا خصلة له غيرها ولا مغني له سوى هذا والا فليأتوا بآية او سنة بخلاف هذا
ويابى الله من ذلك وهذا كله لا ندري من اين اخذه انتهى واما تفصيلا فلان قوله فان قوله فان وطئ فلا حد لان ابا حنيفة يجعلها منكوحة
بالحكم اشد شناعة من فتوى ابي حنيفة فانه اذا ظهر على الشافعي في اجتهاده الذي يجب عليه العمل بمقتضاه بطلان نفوذ حكم القاضي ظاهرا وباطنا
فقد ظهر عليه بطلان حكم ابي حنيفة بالنفوذ فكيف يحكم بدفع الحد عن الرجل المذكور بناء على حكم ابي حنيفة بانها منكوحة له وهل هذا الا بناء الفاسد
على مثله واما ما نقله من حكم ابي حنيفة بانه لو تزوجت فوطئها الثاني عالما او احد من شاهدي الزور يكون وطئ شبهة فلا شبهة في بطلانه اذ
الفرض علمهم بالتزوير وعدم الاشتباه في العقد فلا شبهة تدرء الحد واما ما ذكره من انه يجوز للشافعي الاخذ بشفعة الجار والارث بالرحم بحكم
الحنفي الخ فبطلانه ظاهر لانه يلزم امامهم الشافعي تجويز العدول عما وجب عليه من الظن في المسئلة رعاية لما حكم به غيره من خلاف ابي حنيفة و
يلزم العامل بالشفعة مثلا من الشافعية ان يطلب ما لم يعتقد كونه حلالا له واما ما ذكره في وجه فتوى ابي حنيفة وانه انما استند في ذلك بما روي
من قضاء امير المؤمنين ع فيتوجه عليه ان الذي نقله من الرواية لا دلالة له على صحة فتوى ابي حنيفة اذ لا يظهر منه علمه ع بتزوير الشاهدين هنالك ولو
ظهر ان في سياق تلك الرواية وسياقها دلالة على ذلك فنقول ان تلك الرواية افتراء عليه ع وكيف يمكن ان يكون قضاء امير المؤمنين ع خلاف ما
نص عليه قاضي قضاة العالمين ومولى الخلق اجمعين سيد الاولين والاخرين في تصريحه بان قضاءه مقصور على الظاهر ولا ينفذ في الباطن فقضاء
واحد من الناس كيف ينفذ في الباطن وبالجملة فقد قلب ابو حنيفة القضية وغيرها عن حقيقتها لظهور ان القضاء انما نصب للانصاف والانتصاف

درء

ودفع الاعتساف واقامة العدالة بين الناس في استيفاء الحقوق من الممتنعين وايفائها على المستحقين وفاصله يرجع الى اظهار ما كان مختفيا وفصل القضايا عن حجر الخفاء الى حجر الجلاء ويلزم من ذلك ان يكون قضاؤه على الظاهر وفي رواية بدل قوله فانما اقطع له قطعة من النار فانما اقضي له بالظاهر والله يتولى السرائر واما ما ذكره الناصب من ان للجاهل ان يقلد من يعلم انه مجتهد الخ ففيه ان المقلد الفطن بل من نزل في ادنى درجة عن كودنة البهيمة لا ينبغي ان يذهب عليه ان مثل ابي حنيفة ليس بمجتهد نعم لو علم يقينا اجتهاد شخص جاز له تقليده لكن من اين يحصل اليقين باجتهاد من كان في غاية الجهل

السادس قال المصنف رفع الله درجته وقال ابو حنيفة اذا قذف وجلد الحد لم يقبل شهادته ابدا ولو تاب الف توبة ولو لم يجلد قبلت شهادته فجعل ان القذف بمجرده لا ترد به الشهادة بل بالجلد وبعد الجلد لا يقبل شهادته وان تاب وقد خالف قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون علق على القذف الجلد ورد الشهادة ولم يعلق رد الشهادة على الجلد بل عطفها عليه ثم قال الا الذين تابوا من بعد ذلك واصلحوا فان الله غفور رحيم والاستثناء يرجع الى الجمل المعطوف بعضها الى بعض لاشتراكها في الحكم ولانه تعالى قال واصلحوا اشترط مع التوبة اصلاح العمل فلا يكون الاستثناء عائدا الى الفسق لانه لا قرب لزواله بمجرد التوبة واصلاح العمل انما يشترط في قبول الشهادة فوجب عود الاستثناء اليه ولان النبي صلى الله عليه وآله قال في قوله تعالى الا الذين تابوا من بعد ذلك واصلحوا توبته اكذابه نفسه فاذا تاب قبلت شهادته وهو نص ولان المانع من قبول الشهادة الفسق والوثوق بصدقه انما يحصل بعده فلا معنى لرد الشهادة بعد عدمه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان القاذف مباشر الكبيرة فلا يسمع شهادته وان جلد وتاب بعد القذف والجلد تقبل شهادته لقوله تعالى الا الذين تابوا من بعد ذلك واصلحوا بحكم بقبول شهادة المجلود بالقذف بعد التوبة اذا اصلح حاله وما ذكر من ابي حنيفة انه حكم بعدم قبول شهادة المجلود بالقذف فذلك للنص حيث قال تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا وهذا مرتب على مجموع الحكمين لانه سبق ذكر القذف والجلد معا فرتب تابيد عدم قبول الشهادة عليهما جميعا فلا يسمع شهادة المجلود بالقذف واما القذف بدون الجلد فهو كسائر الكبائر ولا يوجب عند ابي حنيفة تابيد عدم قبول الشهادة بخلاف حال المجلود بالقذف فان تابيد عدم قبول الشهادة مخصوص بالنص واما الاستثناء عنده يرجع الى الفسق لقربه وهو لا يسلم ان الاصلاح شرط لسماع الشهادة بل الاصلاح هو الاستبراء وظهور تمكنه في توبته والحديث لم يثبت عنده وما ذكر من الدليل العقلي وهو ان المانع من قبول الشهادة الفسق وقد عدم بالتوبة فيجب القبول فالجواب عنه انما يسند له في معرض النص لان النص حكم بعدم القبول فصار تعبديا انتهى واقول فما اسنده المصنف على عدم جواز كون الاستثناء عائدا الى الفسق فقط ولم يتعرض الناصب لدفعه فيبقى كلام ابي حنيفة مردودا واما ما اورده على الدليل العقلي من انه اسند في مقابلة النص ففيه انه ان اراد بالنص مجرد الاية وان لم يكن نصا في مقصود ابي حنيفة فلا يقدح في مقابلة الدليل العقلي معها وان اراد بالنص الاية من حيث انها خالية عن خيال انها خلاف المقصود فقد عرفت مما ذكره المصنف انها نص على خلاف مقصود ابي حنيفة فتدبر

السابع قال المصنف رفع الله درجته وقال ابو حنيفة لو شهد عند الحاكم عدلان ففسقا قبل الحكم بشهادتهما لم يثبت الحكم سواء كان المشهود به مما يحتاج الى المشاهدة اولا وقد خالف قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم وغيره من النصوص وقال ابو حنيفة يقبل شهادة اهل الذمة على امثالهم وان اختلفت مللهم كاليهود على النصارى وقد خالف قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا امرنا بالتبين عند مجيء الفاسق والكافر فاسق وقال اذا حكم بشهادة عدلين في الظاهر ثم تبين انهما كانا فاسقين قبل الحكم لم ينقض حكمه وقد خالف قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ولان الشرع اوجب الحكم بشهادة العدل فاذا ظهر انه غير عدل لم يتفرع كما لو كان حاكما بغير الشرع ولان رد شهادة الفاسق مجمع عليه قطعي فوجب نقض الحكم له انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يقبل شهادة الاعمى على الاقرار والنكاح والطلاق والبيع وسائر العقود والفسوخ الا في صورة الضبط ولو شهد في مال وهو عدل ثم مات او جن او عمي او خرس لم يمنع الحكم وان كان قبل التعديل بل يعدلهم ثم يحكم وعمدة ما ذهب اليه ابو حنيفة انه صار بعد العمى خارجا عن حكم قبول الشهادة عنهم فصار كانه لم يشهد واما الاية ليست بحجة عليه لانها دلت على اعتبار العدالة في الشهادة واعتبار البصر يفهم من غيره من الدلائل واما قبول شهادة اهل الذمة على بعضهم بعض فليس مذهب الشافعي بل الاسلام شرط عنده في الشهادة ولم يعتبره ابو حنيفة والاية ليست حجة عليه لانها تدل على وجوب التبين في خبر الفاسق لا رد شهادته فيمكن التبين في شهادة الكافر ولا يوجب الرد بالاية واما عدم نقض الحكم بظهور فسق الشاهد فلان نقض الحكم عنده محال وان وقع بشهادة الفاسق لظهور العدالة وقت الحكم والاية ليست حجة عليه لانها توجب التبين عند الحكم وذلك وقت التبين انتهى واقول لا يخفى ان ما ذكره من مذهب الشافعي قريب في الفساد من مذهب ابي حنيفة وكان الاولى ان يستحيي عن ذكره واظهار كونه شريكا مع ابي حنيفة في الفساد واما ما ذكره في وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة فغير متجه اذ لا دليل يدل على تخصيص الاعمى واخراجه من عموم الاية التي استدل بها المصنف فضلا عن تحقق الدليل الدال على نقض شهادته الواقعة قبل العمى واما قوله لان الاية دلت على اعتبار العدالة في الشهادة فكلام حق لا ينفعه ولا يضر المصنف وانما الذي قصده المصنف في الاستدلال بالاية ان لفظ ذوي العدل المذكور فيها اعم من الاعمى والبصير لكن الله تعالى اعمى قلب الناصب فلا ينظر الى محط استدلال المصنف وفي هذا الكلام الى جهة اخرى واما قوله اعتبار البصر يفهم من غيره من الدلائل ففيه انه لا بد فيه الامر من ذكر واحد من تلك الدلائل بل النظر في صحته وفساده وانه صالح لتخصيص عموم الاية اولا واما ما ذكره من عدم اعتبار ابي حنيفة للاسلام في الشهادة فساقط عن الاعتبار والاية حجة عليه لان الشهادة اعتق بالرعاية من الرواية واذا وجب التبين في الرواية ففي الشهادة بطريق اولى وقد قال ابن الحاجب في المختصر والعضد الايجي في شرحه يعتبر

في الشهادة شروط لا يعتبر في الرواية كالحرية والذكورة والعدد وعدم القرابة بالمشهود له وعدم العداوة للمشهود عليه لان امر الشهادة اخلق بالاحتياط لقوة
البواعث عليه من الطمع والاهتمام بامر الخصوص وما لا ينحصر من الحقد والعداوة وتوقان فيه الخبر عام وانتفى المساهلة فيها بخصوصها اكثر ولذلك ترى
من كثرة شهود الزور وما لا نرى من كثرة رواة المفتري انتهى واما ما ذكره من ان نقض الحكم محال عند ابي حنيفة مردود بما مر من ان العدد باب الحجر عن البرهان
مسا وقال الكذب في البعضا ان نقول هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين واما قوله والاية ليست حجة عليه لانه اوجب التبيين عند الحكم فبطلانه ظاهر لو
ان الغرض من التبيين دفع الجور والخطاء في الحكم فكلما تبين الفسوق وظهر الخطاء في الحكم وجب نقض الحكم ودفع الجور والظلم سواء تحقق البيان
قبل الحكم او بعده وهذا ظاهر بحمد الله قال المصنف رفع الله درجته الثامنة قال ابو حنيفة يقبل شهادة الخصم على خصمه وقد خالف قول النبي صلى الله عليه وآله لا يقبل شهادة
الخائن ولا الخائنة ولا الزاني ولا الزانية ولا ذي غمر على اخيه وذو الغمر من كان في قلبه حقد او بغض امرضاه بافادي لا يقبل شهادة خصم ولا
ظنين والعدو منهم لان مناط قبول الشهادة حصول ظن الحاكم بصدق المدعي باعتبارها ومع العداوة لا يثبت الظن انتهى وقال الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي عدم قبول شهادة العدو على من عاداه اذا بلغت العداوة حدا يتمنى زوال النعمة لاخر ويفرح بمصيبته ويحزن بسرته ولعل ما ذهب
اليه ابو حنيفة ان يجب ان يكون بمجرد المخاصمة ولم يبلغ حد العداوة المفسرة بالتفسير المذكور انتهى واقول فساد مذهب ابي حنيفة بما لا ينافي اصلا
بليت ولعل فقد فسر اصحابه على رغم انف الناصب عليه اللعنة العدو الذي جوزوا شهادته على العدو بمن يفرح بحزنه ويحزن بفرحه قبل انه يعرف
العداوة بالعرف كما في خزانة المفتين فليطالع ثمة قال المصنف رفع الله درجته التاسعة قال ابو حنيفة الفسق الذي يرد به الشهادة ما لم يكن على وجه التدين كما
والشرب واما التدين به يعتقده مذهبا فلا يرد شهادته كاهل الذمة فسقوا على سبيل التدين وكذا اهل البغي فوجب ان لا يرد شهادتهم وقد
خالف قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان شهادة الفاسق مردودة وشهادة
ارباب البدع والاهواء عندنا مقبولة ما لم يكن من الخطابية ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان الفسق اللازم من الاجتهاد والتدين ليس من
الفسق المجمع عليه فسق اهل الذمة مندرج في كفرهم فان قبل المصنف كما شهد بعضهم على بعض عند ابي حنيفة وان رد فلا يرد لفسقهم بل لكفرهم
وقد ذكرنا ان الاية لا تصير حجة انتهى واقول يتوجه عليه انه ان اراد ان يكون الفسق اللازم من التدين مجمعا عليه عدم كونه مجمعا عليه
بين اهل الاسلام والكفر فتبين ان موافقة الكفار غير معتبر في ما اجمع عليه اهل الاسلام فيكون فسقهم اجماعيا وان اراد به انه ليس اجماع اهل
الاسلام فبطلانه ظاهر ثم ان التفصيل الذي ذكره الناصب مما لا يقول به ابو حنيفة كما هو مصرح في كتبهم مع انه لا فائدة في القول بانه يرد لكفرهم
لا لفسقهم المندرج في كفرهم كما لا يخفى كيف والكافر افسق الفساق وقال ابن حزم ان الحنفية اجازوا شهادة الكفار في كل شيء بعضهم على بعض
بغير امر من الله بذلك بل خالفوا القران في نهيه عن قبول نبأ الفاسق ثم خالفوه في قبول شهادة الكفار في السفر فاعجبوا لهذه الفضائح
والمضادة لله تعالى انتهى قال المصنف رفع الله درجته العاشرة قال ابو حنيفة ومالك اللعب بالشطرنج غير حرام لكن يرد به الشهادة وقال الشافعي ليس بحرام
ولا يرد به الشهادة وقد خالفوا قول النبي صلى الله عليه وآله حيث نهى عن اللعب بالشطرنج ومر بقوم يلعبون بالشطرنج فقال ما هذه التماثيل التي انتم لها عاكفون
شبهها بالاصنام المعبودة وقال اللاعب بالشطرنج من اكذب خلق الله يقول مات وما مات انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول اللعب
بالشطرنج عند الشافعي مكروه وليس بحرام بشرائط اربعة الاول عدم اخراج الصلوة من وقتها بواسطة الاشتغال به الثاني ان يخلو عن القمار
الثالث ان لا يصير سببا للنزاع والكذب الرابع ان لا يكون اسبابه مصورة بصور الحيوانات فان فقد شيء من هذه الشرائط صار حراما وذهب
الغزالي من اصحاب الشافعي الى اباحته والدليل عليه انه من جملة اللعب المباح فقد لعب به الصحابة والتابعون واما ما ذكر من نهي رسول الله صلى الله عليه وآله ولم يتفق
بحكم في زمانه فلما اختلط العرب بالعجم في زمن عمر بن الخطاب تعلموا الشطرنج وسالوا عن حكمها عمر فقال عمر ما الشطرنج قالوا انه شيء ينفع في تدبير الحرب
فقال ما كان من امر الحرب فلا باس به وما ذكره من النبي صلى الله عليه وآله على ان عيب الشطرنج وقراءة الاية عليهم فهو باطل بل صح ان امير المؤمنين علي مر في الكوفة على
قوم يلعبون فقال هذا الكلام ووجه الشافعي انه لم يامرهم بتركه ولو كان حراما لكان يامرهم بتركه وقال بعضهم انما قال ذلك لان اسبابه كانت على صور
الحيوانات وقد مر انه حرام واستدل بعض الاصحاب على اباحته بانه لم يامر بالترك وقال الغزالي كان ابو هريرة وسعيد بن جبير من الحذاق فيه
كانا يلعبان به استدبارا فلا يحرم انتهى واقول لا يخفى ان الشرائط التي اعتبرها الشافعي في حل اللعب بالشطرنج نظير ان يعتبر في حل الخمر عدم اخراج
الصلوة عن وقتها بسبب الاشتغال به والغفلة الحاصلة عنه وان يخلو عن الشتم والقذف والهذيان والمنازعة مع الاصحاب وان لا يستعمل
على صورة كان يستعمله عليها المجوس من الاعاجم في مجالسهم المشتملة على الجام والساقي والدم ليضع فيه في الكوز او الدن ويشرب ما شاء وكان يعتبر
في حل الزنا عدم اخراج الصلوة عن وقتها بسبب طول الاشتغال به وان لا يصير سببا للنزاع وزوج الزانية منهما بان يكون الزوج مثلا
دبوثا راضيا بذلك وكان غائبا عن البيت الذي يقع فيه الزنا لا يحضرها في ذلك الوقت فان لا يبطل احدهما الاخر على الزنا الثالث
يكون كالمثالين كلاهما باطل وان كان يباشر الزانية على صورة يباشرها زوجها بل يخترع صورة اخرى بان يطأها فانما مثله الى غير ذلك
من الاعتبارات التي يضحك منها الصبيان ومن العجائب ان الحنفية جعلوا مجرد المقامرة بالنرد مانعا عن الشهادة ولم يجعلوا مجرد اللعب
بالشطرنج مانعا من الشهادة وعللوا ذلك بان للاجتهاد فيه مساغا واورد ابو حنيفة الاجتهاد فيه بانه يفيد تشحيذ الخاطر

في الاداء والحروب كما مر مع ان النرد ايضا يعين في ملكة الحساب ويوجب تشحيذ الخاطر ومن انكر فليسأل عن المولعين في اللعب به واما ما استدل به الناصب
على اباحة الشطرنج من لعب بعض الصحابة والتابعين به فلا يصير حجة لنا اذا كان ذلك الصحابي متهما بالكذب والمسامحة في الدين كابي هريرة ومن ماثله او مجهول
حاله ويدل على بطلان انكار الناصب انه لم يسند ذلك الانكار الى احد من نقاد الاخبار بل استند في اثبات ذلك الموهوم بانه لم يكن الشطرنج
من ملاعب العرب وهو مدخول بان عدم كونه من مخترعات العرب لا يقتضي عدم كونه في زمن رسول الله ص وعدم رؤيته لم كان النرد ايضا لم يكن من ملاعب
العرب في سيعم وصحة الحديث الذي ورد عن رسول الله ص في النهي عنه وايضا مع ظهور سبق زمان اختراع الحكيم الهندي وهو صصه بن داهر للشطرنج
على زمان الاسلام بكثير من الاعوام وكثرة تردد التجار وغيرهم دائما من الهند الى الحجاز واليمن وغيرهما من بلاد العرب من طريق البحر ومع تولع العرب
من اهل الجاهلية بانواع القمار والانصاب والازلام يبعد جدا ان لا يصل اليهم الشطرنج مع كونه من احسن انواع اللعب واشتماله على التدبير في الاداء
والحروب وبرائته كسائر اللهو الذي يكون لاهله امر محبوب ما ذكره من وقوع ذلك النهي عن امير المؤمنين ع في الكوفة لا ينفي وقوع النهي عنه قبله عن
رسول الله ص بل يحتمل انه ع نهى عن العبادة التي نهى بها رسول الله ص قبل ذلك في مقام النهي عنه تذكرة للمخاطبين بان النبي ص قد نهى قبله عنه ليشعر بانه
ليس اول من نهى عنه فتامل **قال** المصنف رفع الله درجته وقال ابو حنيفة لا يفسق شارب النبيذ المطبوخ ولا غيره ولا احده ولا ارد شهادته وهو خلاف
ما تقدم من تحريم النبيذ انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول الحق قد سبق تفصيل هذه المسئلة وان ابا حنيفة يحرم السكر من المسكر الا الخمر فلا
يلزم منه التفسيق ولا رد الشهادة انتهى **واقول** قد سبق منا ان الحكم بتحريم السكر دون المسكر يخالف الحديث الثابت المشهور وهو قوله ص كل
مسكر حرام قال ابن حزم ان بعضهم قد طوى الحياء وقال انما عنى ص بقوله كل مسكر حرام الكاس الاخير الذي يسكر منه وهذا في غاية الفساد من وجوه احدها
انه دعوى كاذبة بلا دليل وافتراء على رسول الله ص وهذا يوجب النار لفاعله وثانيها انهم لا يقولون بذلك في شراب العسل والحنطة والشعير و
التفاح والاجاص والكمثرى والتين والرمان والدخن وسائر الاشربة انما يقولونه في مطبوخ التمر والزبيب والعصير فقط فلاح خلافهم للنبي ص جهارا
والثالث انه تاويل احمق وترجيح سخيف قد نزه الله تع ورسول الله ص عن ان يريده بل نزه كل ذي مسكة عقل عن ان يقوله لانا نسالهم اي ذلك
هو المحرم عندكم الكاس الاخيرة ام الجرعة ام النقطة منها فان قالوا الكاس الاخيرة قلنا قد يكون من اوقية وقد يكون من اربعة ارطال واكثر فما بين ذلك
وقد لا يكون هناك كاس بل يضع الشارب فاه في الكوز فلا يقلعه عن فمه حتى يسكر فظهر بطلان قولهم في الكاس فان قالوا الجرعة الاخيرة قلنا و
الجرع تتفاضل فيكون منها الصغيرة جدا ويكون منها ملئ الحلق فاي ذلك هو الحرام واية هو الحلال فظهر فساد قولهم في الجرعة ايضا فان قالوا اخر نقطة
قلنا النقطة تتفاضل فمنها كبيرة ومنها صغيرة حتى نردهم الى مقدار الصواب فيحصلوا في نصاب من يتحيرهم ويتطايب باخبارهم فان لم يحدوا في ذلك
حدا كانوا قد نسبوا الى الله تع انه حرم علينا مقدارا ما فصله عما احل وذلك المقدار لا يعرفه احد وهذا تكليف ما لا يطاق وتحريم ما لا يمكن ان
يدرى ما هو وحاش لله من هذا فان قالوا انتم تحرمون الاكثار المهلك والموذي من الطعام والشراب فحدوه لنا قلنا نعم ما هو زائد على الشبع و
الري المحسوس سقط الطبيعة اللذين يميزهما كل احد من نفسه حتى الطفل الرضيع والبهيمة فان كل ذي غذاء اذا بلغ شبعه قطع الا القاصد الى اذاء نفسه
واتباع شهوته وكيف وههنا احاديث اخر لا يحتمل البتة هذا التاويل كقوله ص كل شراب سكر حرام اشارة الى عين الشراب قبل ان يشرب الى
جزء منه وايضا فان الكاس الاخيرة المسكرة عندهم ليست هي التي اسكرت الشارب بالضرورة بل هي وكل ما شرب قبلها وقد يشرب الانسان
فلا يسكر فان خرج الى الريح حدث له السكر وكذلك ان حرك راسه حركة قوية فاي اجزاء شرابه هو الحرام ح وبالله تع التوفيق وقال ابو حنيفة فحد
السكران ليس بسكران حتى يميز الارض من السماء والاخ كل ذوي سكر هذا فاعجبوا وحمدا الله واياكم انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الثاني عشر
الى تحريم اللعب بالنرد ورد الشهادة به وقال الشافعي ليس بحرام ولا يرد به الشهادة وقد خالف قول رسول الله ص من لعب بالنرد فقد عصى الله ورسوله
وقال ص من لعب بالنردشير فكانما غمس يده في لحم الخنزير ودمه انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان اللعب بالنرد حرام
بلا خلاف فيه فما نقله عن المذهب فجرى على عادته في الافتراء على المذهب انتهى **واقول** يكذب ما ذكره الناصب ما في كتاب حيوة الحيوان
للدميري الشافعي حيث نقل في بيان حكم النرد والشطرنج عند ذكر العقرب عن تاج الدين السبكي ان القول بحل النرد وجه لاصحابنا وكذا يكذبه
ما في كتاب الينابيع حيث قال فحد العدالة من شروط الشهادة وهي الاجتناب عن الكبيرة وهي ما يوجب حدا او في وجه اختاره ما توعد عليه
وعيدا شديدا في الكتاب والسنة كعقوق الوالدين واكل مال اليتيم والسحر وكتمان الشهادة بلا عذر ومنع الزكوة واخذ الرشوة والقيادة والسعاية
وضرب المسلم بلا حق والكذب عن النبي ص وسب الصحابة والخيانة في الوزن وتقديم الصلوة على وقتها وترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
عند القدرة والاصرار على الصغائر وفي وجه على صغيرة كغيبة وكذب وسفاهة ولعن وهجو بهيمة ولعب نرد لقوله ص من لعب بالنرد فقد
عصى الله ورسوله انتهى ووجه التكذيب ان الوجه الذي اختاره الشافعي من الوجوه الثلثة هو الوجه الثاني ولم يعد لعب النرد فيه من
اسباب رد الشهادة وانما الذي عد فيه ذلك سبب الرد هو الوجه الثالث كما لا يخفى ثم ان اراد بالمذهب في قوله فما نقله عن المذهب وقوله
افتراء على المذهب المفتي به من اصحاب الشافعي فلا يدفع الاعتراض عن القائل بالقول والوجه الغير المفتي به ولا يبعض جهلا ان اعلم انه لم يقع
هذا القول والوجه في مذهب الشافعي لا في قديمه ولا في جديده فهو كذب سود الله وجه الناصب كما عرفت وجهه فتوجه **قال** المصنف رفع الله

وان قال ...

درجته وقال الشافعي ومالك الغنا ليس بحرام ولا يفسق فاعله ولا يرد به الشهادة وقد خالفا قوله تعالى واجتنبوا قول الزور وقال محمد بن الحنفية قول الزور والغنا وقال الله تعالى ومن الناس من يشتري لهو الحديث قال ابن عباس وابن مسعود انه الغنا وقال عليه السلام الغناء ينبت النفاق في القلب كما ينبت الماء البقل ونهى النبي عن بيع المغنيات وشرائهن والتجارة فيهن واكل اثمانهن وثمنهن حرام انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الغناء بما لا يحرم من الاشعار وسماعه مكروهان ومن الاجنبية اشد وان كان منها خوف فتنة حرم وكذا من الصبي والحداء وسماعه مباحان كنشيد الاعراب هو شعرها والدليل على عدم حرمتهما ما روي في الصحاح ان عايشة قالت كانت عندي جارية من الانصار زوجتها فقال رسول الله الا تغنين فان هذا الحي من الانصار يحبون الغناء وايضا روي في الصحاح عن الربيع بنت معوذ بن عفراء قالت جاء النبي فدخل بيتي حين بني علي فجلس على فراشي فجعلت جويريات لنا تضربن بالدف وتندبن من قتل من ابائي يوم بدر اذ قالت احداهن وفينا نبي يعلم ما في غد فقال رسول الله دعي هذه وقولي ما كنت تقولين فيعلم من هذه الاحاديث جواز الغناء وخصصه بعضهم بالعرس ولما كان الظاهر من الاحاديث عدم الحرمة اباحه الشافعي في العرس وكرهه في غيره والاخبار متعارضة والاصل الاباحة انتهى واقول ذكر في كتاب الينابيع كره اللعب بالشطرنج ثم عطف عليه بعد توسيط ذكر الخلاف فيه وتطيير الحمام والغناء وسماعه لقوله تعالى ومن يشتري لهو الحديث ولقوله عليه السلام الغناء ينبت النفاق ومن اجنبية وصبي يخاف الفتنة يحرم انتهى وليس فيه ما ذكره الناصب من تقييد كراهة الغناء بما لا يحرم كما ترى ثم لو سلمنا صحة الاخبار التي ذكرها الناصب سلمنا معارضتها للاخبار التي استدل بها المص فنقول الترجيح معنا لما تقرر في الاصول من ترجيح الخبر المتضمن للنهي على ما تضمن الامر وترجيح ما يكون دليله مدلوله الامر على ما يكون مدلوله الاباحة فما رواه الناصب من الاحاديث الاباحة بعد تسليم صحتها يكون مرجوحا سيما مع عضد احاديث النهي بظاهر القران واما ما ذكره من ان الاصل الاباحة فغير مسلم ومع هذا لم ينقل عن الشافعي في ذلك شيء وانما الذي ذهب الى ذلك بعض المعتزلة وبعض فقهاء الشافعية والحنفية كما صرح به في حواشيه فذهب ابو علي بن ابي هريرة من الشافعية الى ان الاصل الحرمة فتدبر قال المص رفع الله درجته وقال مالك كل من حد في معصية لا اقبل شهادته بعد توبته

الرابع عشر وعدالته وقد خالف قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم وقال مالك لا اقبل شهادة البدوي على الحضري الا في الجراح وقد خالف الاية وقال اذا شهد صبي او عبد او كافر عند الحاكم فرد شهادتهم ثم بلغ الصبي واعتق العبد واسلم الكافر ثم اعادوها لم يقبل وقد خالف الاية

بحاوره ... وقال مالك شهادة المخنث وهو الذي يخفيه صاحب الدين عن المقر به ثم يجاد الملقر في الحديث فيقر ويسمع المخنث لا تقبل وقد خالف الاية انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ما ذكره من الصور عن مالك في عدم السماع الشهادة امور اجتهادية وله عليه دلايل فوجه المحدود القياس على المجلود في القذف ووجه عدم سماع شهادة البدوي على الحضري عدم الاطلاع على حاله المخالطة وقبوله في الجراح لامكان وقوعه في البادية ووجه عدم سماع شهادة الناقص بعد الاعادة في حال الكمال لان الرد سبقه فلا يسمع ووجه عدم سماع شهادة المخنث انه نوع من الخداع وكل هذه اجتهادات والادلة قد تكون قوية وقد تكون ضعيفة ولا مخالفة للنص الوارد في استشهاد الشهيدين فانه مشروط بشروط بينهم من السنة انتهى واقول القياس باطل كما عرفته في قسم الاصول مع ان قياس المحدود على المجلود قياس مع الفارق واما ما ذكره في تعليل سماع شهادة البدوي على الجراح من امكانه في البادية فيجري في غير الجراح ايضا لامكان وقوع البيع سيما بيع البعير والغنم والصوف ونحوها في البادية فالفرق تحكم واما قوله ان الرد سبق شهادة الصبي والعبد والكافر في الصور المذكورة ففيه ان الرد انما سبق لعدم الشرط فاذا وجد الشرط لزم السماع واما ما ذكره من ان الادلة قد يكون قوية وقد يكون ضعيفة فمسلم لكن الكلام في ان الادلة التي تشبث بها مالك واضرابه ظاهر البطلان واضح الفساد لا يصلح لمن ترقى الى درجة عن مرتبة العوام ان يتمسك بها في استنباط الاحكام واما ما ذكره من ان النص الوارد في استشهاد الشهيدين مشروط بالشروط بينهم من السنة مدخول بان السنة التي يعلم منها تلك الشروط غير موجودة ودعوى استنباط ذلك منها كاذب ولو صدق في ذلك فليذكرها اوليا ته حتى ننظر في دلالتها على ما ادعاه قال المص رفع الله درجته وذهبت الامامية الى انه اذا شهد على اصل شاهد واحد وعلى الاصل الثاني اخر لم يقبل وقال احمد يقبل وهو خلاف الاجماع ولان الاصل لم يثبت بشهادته انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الشاهدين يجب ان يشهدا على امر واحد ليثبت والا لم يثبت ووجه ما ذهب اليه احمد ان الاصلية تثبت بشهادتهما وان اختلف كلا الاصلين انتهى واقول لا يخفى انه لم يتعرض الناصب لما ذكره المص من لزوم مخالفة الاجماع واما ما اجاب به عن الوجه الثاني بان

الخامس عشر الاصلية تثبت بشهادتهما فلا وجه له اصلا فتامل قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا ادعى زوجية امراة فانكرت ولم يكن له بينة كان له عليها اليمين قال ابو حنيفة لا يمين عليها وقد خالف قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يتوجه اليها اليمين لانكارها ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان صح ان الاصل كونها مصدقة بالبراءة كل امراة من نكاح الغير اذا لم يكن قرينة فلا يحتاج الى اليمين انتهى واقول لا يخفى ان الاصل انما يصير حجة اذا لم يعارضه النص فلا يفيد الاصل هنا اصلا قال المصنف

السابع عشر رضي الله درجته قال ابو حنيفة اذا وطي اثنان امراة في طهر واحد وطيا يلحق به النسب واتت به لمدة يمكن ان يكون لكل واحد منهما يلحق بهما معا وتفقد القافة وعنه انه يلحقه باثنين ولا يلحقه بثلاثة وحكى الكرخي والرازي وغيرهما عنه انه لو ادعاه ما تراب لحقه بهم ثم قال ابو حنيفة لو كان الحمل اثنا

عن حنث

فحدث ولد فقالت كل واحدة منهما ابنى من شيك الحق بالامتين معا وهذا خلاف المعقول والمنقول للعلم الضرورى بان الولد الواحد لم يولد من
امهات شتى ولا من اباء شتى وقال الله تعالى يا ايها الناس انا خلقناكم من ذكر وانثى انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا تنازع
اثنان او اكثر مجهولا من لقيط او غيره او ان يشترك اثنان او اكثر في وطى امراة وتاتى بولد يمكن من كل واحد منهما بشبهة في النكاح وبعد الطلاق في العدة
او بالنكاح الفاسد جاهلا او يطاها رجلان بنكاحين فاسدين او يطا الشريكان الجارية المشتركة او يطا امته ويبيعها فيطاها المشترى قبل الاستبراء
يعرض على القايف في جميع هذه الصور فاذا الحق القايف لزم ولم يقبل رجوعه ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه لم يعتبر العرض على القايف فالالحاق
باحدهما دون الاخر يكون ترجيحا بلا مرجح فالانتساب اليهما ماق الى ظهور المرجح ولا مخالفة للضرورة لانه لا يقول بانه تولد من كليهما بل يقول بالحاقه
الانتساب اليهما كليهما فيحكم بالانتساب الى ظهور المرجح انتهى واقول ما نقله الناصب عن ابى حنيفة من انه قال يلحق بهما معا وما نقل الطحاوى من انه يلحقه
باثنين ولا يلحقه بثلاثة دليل على ان ما ذكره الناصب في توجيه كلامه مما يتحد مع مذهب غيره ويصير النزاع بينه وبين غيره لفظيا من جملة مخترعات
الناصب وتوجيه بما لا يرضى به صاحبه ثم من البين انه اذا لم يعتبر ابو حنيفة العرض على القايف والقرعة التي اعتبرها رسول الله ورد هو عليه
بان القرعة قمار يلزم الترجيح بلا مرجح لكن ما اوجبه في انه لا يعتبر العرض على القايف والقرعة وبالجملة كلام ابى حنيفة على ما وجهه به الناصب في مرتبة ان
يقال انه لم يعتبر نص الكتاب والسنة فالالحاق باحدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح وفساده اظهر من ان يخفى قال المص رفع الله درجته وقال ابو حنيفة الثامن عشر
الكتابة الفاسدة لازمة وهو خلاف الاصل الدال على اصالة بقاء الملك السالم عن معارضة المزيل وقال ابو حنيفة اذا كاتب عبده ومات وخلف ابنين
فابرأه احدهما من نصيبه او اعتقه لا يصح الابراء ولا العتق وهو خلاف قوله عم الناس مسلطون على اموالهم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي ان الكتابة الفاسدة كالباطلة في بعض الاحكام وكالصحيحة في بعضها والفاسدة كالباطلة في عدم اللزوم فيجوز للمالك الفسخ في الفاسدة دون
الصحيحة وعند ابى حنيفة ان فساد العقد لا يبطل الملك في البيع فان صح ما رواه عنه فلعله جعله مثل البيع واما ما نسب الى ابى حنيفة من عدم الابراء ان صح
فلعله للزومه في حيوة المورث فلا يبطل ولا يلزم عدم تسلطه لان للمبرئ ان يعتقه فيكون مسلطا على ماله انتهى واقول ما ذكره الناصب في
تقرير مذهب الشافعي من ان الكتابة الفاسدة كالباطلة اه باطل فاسد بل علة فهمه وبلوغ جهله بفقه امامه واصطلاح صحابته في هذه المسئلة
وتحقيق ذلك انهم قسموا ما لا يصح من الكتابة الى باطلة وفاسدة فالباطلة هى التي اختل بعض اركانها بان كان السيد صبيا او مجنونا او مكرها
على الكتابة او كان العقد كذلك او لم يجر ذكر عوض او ذكر ما لا يقصد ماليته كالدم والحشرات واختلت الصيغة والفاسدة هى التي امتنعت صحتها
بشرط فاسد او بفوات شرط في العوض بان كان خمرا او خنزيرا او مجهولا او لم ينجمه ثم جعلوا الكتابة الباطلة لاغية والفاسدة تساوى الصحيح
في ثلثة امور احدها انه يحصل العتق بالاداء والثاني انه يستقل بالكسب ويستتبع عند العتق ما فضل من كسبه كذا ولده من جاريته والثالث
انه يستقل حتى يعامل السيد ويسقط عنه نفقته ويفارقها في انها لا يلزم من جانب السيد فله فسخها وتبطل بموت السيد وبالجملة فالعتق
عندهم يحصل من جهة التعليق لا من جهة الكتابة وهذا كله عندنا لاغ لان الفاسد لا يترتب عليه اثر والاطلاق الشرعى محمول على الصحيح والاحكام
مترتبة عليه فالمكاتبة الفاسدة باقسامها يقع لاغية واما ما ذكره بقوله وعند ابى حنيفة اه فمردود بان عندنا انه لا يروج الا على مقلديه والا
صح علية في كل من البيع الفاسد والكتابة الفاسدة فجعل الكتابة الفاسدة كالبيع حملها على غير صالح لاصلاح حكمه فيهما باللزوم بل هو من قبيل اصلاح
الفاسد بالفاسد كما لا يخفى واما ما ذكره من ان وجه حكم ابى حنيفة بعدم صحة ابراء الوارث حصته من المال الذى كاتبه المورث هو لزومه في حيوة
المورث لو تم لزم عدم صحة ابراء الوارث عما له كان لمورثه في ذمة غيره باى طريق من الطرق الشرعية من القرض والقراض والغصب ونحوها وبطلانه
ظاهر جدا واما ما ذكره من انه لا يلزم من الحكم بعدم صحة ابراء الوارث حصته من مال المكاتبة عدم تسلطه لان له ان يعتقه فيكون مسلطا على ماله
مدخول بان مفاد الحديث عموم التسلط الا ما اخرجه الدليل المنفصل ومن جملة افراد ذلك العام التسلط في الابراء وقد نفاه ابو حنيفة فكيف التاسع عشر
يصدق انه مسلط على ماله فالتسلط في العتق فقط لا يصحح صدق العام بعمومه موضع قال المص رفع الله درجته وقال ابو حنيفة ومالك
والشافعي اذا كان عبد بين اثنين فكاتب احدهما على نصيبه بغير اذن شريكه لم يصح خالفوا قوله تعالى فكاتبوهم وقوله عم الناس مسلطون على اموالهم
انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو كاتب الشريكان معا او وكلا من يكاتبه صحت ولو كاتب بعض عبد باقيه لغيره فسد
كاتب باذن الشريك او دونه فللمكاتب ابطالها فان لم يفعل ودفع العبد اليه بعض كسبه والى الاخر بعضه بحسب الملك حتى ادى للملتزم عتق و
يقوم نصيب الشريك على المكاتب بشرط اليسار ويرجع العبد اليه بالمدفوع وهو على العبد بقدر القسط الكاتب من قيمته والدليل على فسادها
انها تصرف في المال المشترك بما يبطله وهذا موجب الفساد واختيار الابطال والاية ليست بحجة عليه لانها تدل على مشروعية عقد الكتابة ان كان
مشتملا على شرايط الصحة لا على مشروعيتها مطلقا وكذا الحديث فان التسلط على المال موقوف على شرايط منها التصرف على وجه اذن فيه الشارع
ولم يحصل هنا ثم انه لم ينقل المذهب على ما هو عليه فان المذهب فساد الكتابة في العبد المشترك اذا كاتب احد الشريكين في نصيبه سواء
اذن الشريك ام لم ياذن لمعنى راجع الى نفس العبد المشترك وهو عدم قبوله الكتابة على بعضه وذلك لمعنى ان المكاتب يحتاج الى التردد حضرا وسفرا
لاكتساب النجوم ولا يستقل بذلك اذا كان بعضه رقيقا فلا يحصل مقصود الكتابة وقد نقله هو من المذهب فساده على تقدير عدم الاذن فظهر

انه حرفت الكلمة عن موضعها كاليهود والنصارى انتهى **واقول** لا يخفى ان الدليل الذي نصبه الناصب على فساد الصورة المذكورة فاسد لا صورة له لانا لا نسلم ان كتابة احد الشريكين لنصيبه من العبد تصرف في المال المشترك بما ليس له لا بد لذلك من دليل ثم ما ذكره من ان الاية ليست بحجة عليه باطل قوله لانها تدل على مشروعية عقد الكتابة ان كان مشتملا على شرائط الصحة لا على مشروعيتها مطلقا قلنا الاية مطلقة غير مقيدة بشيء من الشرائط وعدمها والاصل عدم التوقف على شرط فمن ادعى اعتبار الشارع لشرط وتقييد الاية به يطالب بالبيان وكذا الكلام في الحديث اذ لا نسلم ان التسلط في العبد المكاتب موقوف على شرط اعتبره الشارع غير حاصل ههنا واما ما ذكره من ان المص لم ينقل المذهب على ما هو عليه ففيه ان ما ذكره المص هو اصل المذهب الذي عليه الشافعي كما يدل عليه مطالعة الكتب المبسوطة والذي ذكره الناصب هو ما جرت به عادته من نسبة ما تقرر عليه مذهب المتاخرين من اصحاب الشافعي اليه والدليل عليه ان الناصب نقل ما نقله ههنا وفي اكثر المواضع السابقة من كتاب الانوار الذي اعتمد مؤلفه في على ذكر ما تقرر عليه الفتوى كما مر فالتحريف بما وقع عن الناصب الرجل المارد فهو احق بمشابهة اليهود والنصارى ثم لا يخفى ان لا يخفى وقوع التكرار الممل في قوله وذلك المعنى آه بعد قوله مشيرا الى المعنى المذكور بقوله وهو عدم قبوله آه هذا ولا يذهب عليك انه لم يتعرض لنفي نسبة ما نسبه المص الى الثلثة الا عن الشافعي دون ابي حنيفة ومالك فلا يكون ما ذكره حاسما للتشنيع المص على الكل فتدبر **قال**

العشرون المص رفع الله درجته وقال الشافعي لو كان عبد بين اثنين لاحدهما الثلثان وللاخر الثلث فكاتباه بمائتين على السوية لم يصح حتى يتفاوتا على النسبة وقد خالف العمومات ولعدم التقدير في المال بل لكل احد ان يكاتب عبده بما شاء فكذا بعضه انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يصح المكاتبة من الشريكين ان اتفقت النجوم جنسا واجلا وعددا وجعلا حصة كل من النجوم بحسب شركتهما في العبد او اطلقا فانه يقسم كذلك وان اختلف النجوم في الجنس والاجل والعدد او شرطا تفاوتا في النجوم مع التساوي في الملك او بالعكس لم يصح ولا يشترط استواء الشريكين في الملك والدليل عليه ان المكاتبة على العبد ان كانت من شريكين عقد واحد لا اعواض مختلفة اذ لو كان اعواضا لما امر انه لا يجوز مكاتبة البعض بل يقع عقد المكاتبة على كل العبد فيكون العوض الذي هو النجوم عوضا واحدا لا اعواضا مختلفة اذ لو كان اعواضا مختلفة لاختلف بها العقد فلزم تعدد العقد وهو غير جائز بل يوجب الفساد كما مر واذا كان عوضا واحدا يلزم ان يكون مقسوما على العوض على قدر الحصة والا لزم الفساد المذكور وهو تعدد العقد كالعبد المبيع بمائتين فانه يقع الثمن بازاء كل العبد فان فرضنا توزيع الثمن على المبيع ويقع على التساوي لا على التفاوت لانه يقع نصف الثمن بازاء نصف المبيع لا ان ثلثه يقع بازاء الثلثين من المبيع لا مخالفة للعمومات لان العمومات تدل على وقوع الثمن بازاء المثمن على قدر الحصص بلا تفاوت وما ذكر من عدم التقدير في المال بل لكل احد ان يكاتب عبده بما شاء فكذا بعضه فهذا من باب قياس البعض على الكل ولا يلزم التساوي بين احكام البعض والكل فان في هذه الصورة لما تلك الكل ان يكاتب كل العبد وليس لمالك البعض ان يكاتب بعض العبد وهذا الرجل يدعي انه من ارباب الاجتهاد واصحاب الدلائل مع هذا يحكم على وجوب التساوي بين الكل والبعض في حال ان من يعرف معنى البعض والكل يعرف عدم وجوب التساوي بينهما في الاحكام وهذا امر من خرافاته الذي خالف فيه ضرورة عقل البله والصبيان فضلا عمن له ادنى مسكة واطلاع على الدليل والبرهان انتهى **واقول** لا يخفى ان المكاتبة انما يكون عقدا واحدا اذا اتفقا في ايقاع العقد على المشترك فيه بصفقة واحدة واما اذا وقع كل منهما عقدا منفردا على حصته فلا وما ذكره من عدم جواز مكاتبة البعض دعوى مجردة لا يعجز احد عن الاتيان بمثلها في مقابلها واما ما ذكره في بيان عدم مخالفة العمومات من ان العمومات تدل على وقوع الثمن بازاء المثمن على قدر الحصص بلا تفاوت فمدخول بانه لو سلم هذه الدلالة فانما يتحقق اذا قيل بوجوب اتيان الشريكين بكتابة العبد المشترك معا في عقد واحد وقد منعنا ذلك سابقا واما ما ذكره من ان على فرض توزيع الثمن على المبيع يقع على التساوي لا على التفاوت قلنا هذا انما يسلم اذا كان الحصص بين الشركاء في المبيع على التساوي والا فهو ممنوع قوله لانه يقع نصف الثمن بازاء نصف المبيع قلنا هذا اذا بيع الكل بعقد واحد واما اذا باع كل من الشريكين حصته بعقد منفرد وثمن على حدة فلا وهو ظاهر جدا واما ما ذكره من ان قول المص لكل احد ان يكاتب عبده بما شاء فكذا بعضه من باب قياس البعض على الكل فغير مسلم بل هو من باب ثبوت حكم الكل في البعض بطريق الاولى كما في تحريم الضرب بالنسبة الى تحريم التافيف فهو حجة معتبرة اتفاقا وبهذا ظهر ان المص لا يدعي تساوي احكام الكل والبعض كما توهمه الناصب بل يدعي ان ثبوت الحكم في البعض ههنا اولى من ثبوته في الكل فالخلاف في فهم الناصب لا في اجتهاد المص قدس سره ولقد ظهر بحمد الله تعالى ان ما ذكره المص قدس سره من اول الكتاب الى ههنا كلها من خرافات بمعنى الحجرات والمرتبات وان المزخرف بالمعنى المطارد في الاستعمال انما يليق بكلام الناصب وائمته اسلافه **قال**

المص رفع الله درجته فهذه الاحكام الشرعية التي خالف فيها الجمهور القران والسنة بعض من كل ومن اراد الاستقصاء فعليه بكتب الفقه فانه يطلع على اكثر من هذا وانما اقتصرنا على هذا طلبا للاختصار ولان المطلوب بيان انه لا يجوز للعامي ان يقلد مثل هؤلاء بل من يكون معصوما لا يجوز عليه الخطاء والزلل وهو حاصل فلينظر من يؤمن بالله واليوم الاخر ويعرف انه مسؤل غدا عن عمله واعتقاده من اتباع ذوي الاهواء والانقياد على تقليد الاجداد والاباء ولا يدخل نفسه في زمرة الاشقياء فان الرؤساء منهم اعتقدوه واما العتقدوه من العقايد الباطلة طلبا للمنافع الدنيوية وعلموا امر الاخرة وطلبوا العاجلة ورفضوا الاجلة نعوذ بالله تعالى من مزال الاقدام وفيما اوردناه في هذا

الكتاب كفاية لمن له ادنى تحصيل فكيف من يتفحص عن كتب التنبيه بالقليل والله الموفق للصواب واليه المرجع والمآب وصلوته على سيدنا ونبينا وهادينا
ومهدينا محمد المصطفى وعلى ابن عمه ووصيه وعترته النجباء صلوة تنفد اوقاتها ولا ينفد اخرها ما اقسم بها طهر الجاحدين ويرغم بها انوف المبطلين
جعلنا الله واياكم من الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون انتهى **قال** الناصب خفضه الله وفقنا الله تعالى بلطفه العميم وفضله الجسيم اتينا على هذا الكتاب الموسوم
بخلاف المفهوم وقد سماه نهج الحق وكشف الصدق فقابلناه بكتابنا هذا المسمى بابطال نهج الباطل واهمال كشف العاطل وذكرنا فيه جميع ما ذكره
فی ذلك الكتاب مصنفه بعباراته الظاهرة عليها اثر الركاكة وابدينا بحمد الله تعالى على بطلان الحق واتباع طريق الصدق فان ما نسب جمهور علماء
السنة والجماعة الى مخالفة الكتاب والسنة والمجانبة عن اتباع سنن العقل والفطرة فهو فيما ادعاه مبطل مفتري كذاب بل هو خالف ضرورة العقل
وخالف الكتاب والسنة لعلمهم في الاكثر معنا الكتاب والسنة وان فهم بعضهم حمله على خلاف ما هو عليه لقصوره باعه في طرق الاستدلال وغلطه في الابتداء
والتعصب لوفور اغراضه واستيلاء علة الاهواء عليه والعاقل المنصف المسترشد اذا طالع كتابنا هذا واطلع على طرق مباحثها ومداخلها في رد
الخصم وتشبثنا في ابطال مدعياته الكاذبة بصحاح الاحاديث وصريح العقل التابع للشرع الشريف على طريقة الانصاف لا على سبيل النبوء والاعتساف
علم ان هذا الرجل من التوفيق غير مؤيد ولا ينبغي فيما ذكره من قواعد المذهب في العلوم الثلثة ان يتبع ويقلد فان اكثر ما ذكره في العلوم الثلثة اقوال
مرجوحة رجع عنها العلماء وابطلوها واضعفوها واعتسافها في حد ذاتها والقليل منها ما اخترعه هو وامثاله ممن ارتاب مذهبه في بعد التامل انه
يظهر على المطالع لهذا الكتاب ان المذهب الذي ينتسب اليه الشيعة والروافض ماخوذ من مجموعات اقوال اهل المذاهب ملفق من فضلات
المعتزلة فجمعها طائفة من المتعصبين المتروكين فسموها مذهبا وجعلوها لانفسهم طريقة ونحلة واذا ظهر هذا علم ان الائمة من علماء السنة
محقون في انهم جعلوا ذلك المذهب كالعدم وترى البتان واجعت كتب العلماء من اهل السنة والجماعة المدونة في الاصول والفروع ان العلماء
لم يلتفتوا الى خلافهم ولم يذكروا شيئا من مذهبهم الا نادرا على سبيل التعجب لظهور فساده وبدو بطلانه وها نحن ان شاء نضع خاتمة في هذا
الكتاب لبيان حقيقة مذهبهم على سبيل الاجمال والله المستعان انتهى **واقول** جعل الناصب الشرير ما اتى به من جرحه الذي هو اثر الحيض
متعلقا للتوفيق بما يصح بناء على ما ذهب اليه بعض اللغويين من ان التوفيق قد يستعمل في توجيه اسباب الشر نحو فان توفيق الخير نصيب اعداء
الناصب كما لا يخفى على من اطلع على تفاصيل مجاهداتنا في هذا الشرح معه فافتخاره بتوفيقه لكتابة هذا الجرح وادعاء ملكوتيه خيرا وعبادة كما
ترى ولنعم ما قال بعض فضلاء شعرائنا في مثل ذلك **قطعه** مدعی نازد که توفیق عبادت یافتست   خالق عصیان شد ببر توفیق جای مکرست
ثم الظاهر انه اراد بكشف العاطل في قوله اهمال كشف العاطل هذا الكتاب المستطاب الذي سماه مصنفه قدس سره بكشف الحق وانه توجه عليه انه
لم يهمل ذلك بل وقع منه التعرض له بالجرح والخدش الظاهري فيصير تسميته بجرحه بهذا الاسم بلا مسمى بل مهملا محضا ثم نسبته الكلام المص الى الركاكة
انما وقع كذبا وعنادا ولو رام الاصمعي ان يبين من اول ذلك الكتاب المستطاب الى اخره ركاكة جملة واحدة من كلامه على قاعدة العربية لما امكنه بل انه
تعالى بهم الا ان يراد بالركاكة في كلام المص بعض العبارات الركيكة التي حكاها المص عن بعض اسلاف اهل السنة كقول عمر للنبي صلعم ان الرجل ليهجر وامثاله
مما رواه بعض القوادح والمثالب التي رووها في شان المشايخ الثلثة والفقهاء الاربعة وامثالهم لضرورة اظهار الجرح والقدح بل الطاعن فيهم
في الدين لكن الركيك بهذا المعنى عرف طارد من المتكلمين بالفارسية كما لا يخفى وهو من ماثر سرعة انتقام الله تعالى عن الناصب عاجلا وكرامة المص
عنده سبحانه ان الناصب حيث نسب كلام المص في هذا الفصل الى الركاكة تعصبا وحيفا قد وقع منه فيه مع قصره فقرات ملحونة ركيكة ولغو
خارجة عن اسلوب كلام حاضري الاحلام منها ما وقع في قوله الظاهرة عليها اثر الركاكة اه فان ركاكة ابراز الاثر في صفة الاثر وكونه مجهولا
في العربية مما لا يخفى ولعله توهم ان الظاهرة في كلامه يصير صفة لقوله بعباراته السابقة وعليه فيه ما فيه ومنها قوله ان ما نسب جمهور علماء السنة
والجماعة الى مخالفة الكتاب والسنة اه فان الصواب ان يقول ان ما نسب الى جمهور علماء السنة والجماعة من مخالفة اه ومنها قوله ولا ينبغي فيما ذكره من
قواعد المذهب في العلوم الثلثة ان يتبع اه فانه حق العبارة ولا ينبغي ان يتبع فيما ذكره من قواعد المذاهب آه وهذا ايضا ظاهر ولو جاز لنا التعرض لبيان
ما وقع في سائر جرحه من اللحن والركاكة لطال بنا الكلام هذا وقد وضحنا بحمد الله تعالى في طي مراتب ما اثبتنا به من الرد على الناصب ان جميع ما ادعاه
الناصب ههنا على المص من الكذب والافتراء ومخالف الضرورة العقل كلها قضايا منعكسة وقد عرفنا عدم تميزه بين ردي الكلام وسلافه
او الفه باصغاء ما نعوه بغات اسلافه كما قيل في الفارسية **نظم** نوای بلبلت ای گل کجا پسند افتد   که گوش هوش بمرغان هرزه گو داری   ومن
المضحكات تسميته ما اثبت به من احاديث اهل السنة بالصحيح ثم زعمه انها مما قصر حجته على الخصم مع ما عرفت سابقا من فساد حال تلك الاحاديث
وحال جامعيها وانكار الامامية لصحتها ثم كيف يتاتى للناصب دعوى تشبثه بصريح العقل مع عزلهم العقل صريحا عن الحكم ونفيهم الحسن والقبح العقليين
على ما سبق في مسائل الاصول واما ما ذكره من ان ما ذكره المص في العلوم الثلثة اقوال مرجوحة رجع عنها العلماء آه فكونها مرجوحة مما هو في زعمه
الباطل وزعم اسلافه الذين عبر عنهم بالعلماء جزافا وقد بينا بحمد الله تعالى رجحانها على وجه لو كان هؤلاء العلماء موجودين لرجعوا عن جوابهم
وكسروا ابه في طلب تعويضه جوعهم واما ما ذكره من ان الشيعة لحسوا من فضلات المعتزلة فمردود بما سيجيء بيانه من ان اول رؤساء المعتزلة
انما اقتبس من سيد الشيعة ابو هاشم بن محمد الحنفية ثم ان الذي اخذ من علماء المعتزلة هو ابو الحسن الاشعري شيخ اهل السنة غاية الامر

انه لم يخرج عنه في مسايل قليلة لحب التفرد بالرياسة فاين تلك المسايل من البدع التي جعلها مذهباً للمفسدين ووصمة في الدين فهم قد احسنوا
من فضلاء الشيعة الاثنا عشرية ايضاً ما ذكره من حجوجية مذهب الامامية ومتروكيته مكذوب بما ذكره الشهرستاني في كتاب الملل والنحل من تصحيح
مذهب الامامية وما ذكره صاحب جامع الاصول في شرح حديث يجدد من المجددين مذهب الامامية في المائة الثانية هو علي بن موسى الرضا
كلام في رجحان المذهب الذي يكون مجدده مثله ع واتضح من هذا ان مذهبهم انما اقتبس من هؤلاء الائمة المعصومين وبنيه عليه لظهور انكار
لهم عليهم السلام احاديث واداب عبادات وعادات ومذاهب في فروع الفقه ومعتقدات كانوا يعلمونها اولادهم وجوابهم ومواليهم وعبيدهم من شيعتهم
المدينة والكوفة وغيرهما كما ذكره محمد الشهرستاني في كتاب الملل والنحل حيث قال عند ذكر الباقرية والجعفرية من الشيعة ان ابا عبد الله جعفر بن
محمد الصادق ع هو ذو علم غزير في الدين وادب كامل في الحكمة وزهد بالغ في الدنيا وورع تام عن الشهوات وقد اقام بالمدينة مدة يفيد الشيعة
المنتمين اليه ويفيض على الموالين له اسرار العلوم انتهى وكان ائمتهم ومجتهدوهم في كل عصر من لدن امير المؤمنين ع الى يومنا هذا لا يحصى من عدد
علماء فرقة من الفرق بل هم في كل زمان اعلم واكثر عدداً وان كانوا اقل عدداً اما في زمان ائمتهم الاثني عشر فواضح انهم بما نالهم احد علم ولا عمل
لان قولهم لم يكن بظن واجتهاد وانما كان بالعلم الحقيقي ما ينقل كل واحد عن ابيه ثم عن ابيه الى رسول الله ص واما بالكشف والالهام بحيث يستوي
صغيرهم وكبيرهم ولهذا ما روي ان احداً منهم في صغره ولا في كبره تردد الى معلم واستفاد من استاد ولا سئل احدهم عن سؤال فتوقف او تلعثم
او رجع الى كتاب واحتاج الى فكر ومن وقف على سيرهم التي نقلها مخالفوهم فضلاً عن موافقيهم علم صدق ذلك وقد صنف مخالفوهم في مناقبهم
وفضائلهم كتباً لا يدخل تحت الحصر واما تلامذتهم كهشام بن الحكم وهشام بن سالم ومحمد بن مسلم وزرارة بن اعين وجميل بن دراج وابو جعفر
مؤمن الطاق واشباههم فانهم يزيدون عن الحصر حتى كان بيت مولانا جعفر الصادق ع كالخان او السوق يزدحم المستفيدون منه والاخذون
عنه من كل الفرق واكثرهم كانوا مجتهدين اصحاب مذاهب ذكرهم علماء السنة واثنوا عليهم بالعلم والعمل بما لا مزيد عليه ومن طالع كتب الرجال لاهل
السنة سيما كتاب الميزان للذهبي الشامي علم صدق ذلك واما بعدهم فان لهم من العلماء من لا يحصى عنهم مثل علي بن اسمعيل الميثمي ومحمد بن يعقوب
الكليني الرازي وابن بابويه القمي والصاحب بن عباد وشيخ الطايفة محمد بن النعمان المفيد والشيخ ابي جعفر الطوسي وابن البراج والسيد المرتضى علم الهدى
والشيخ المدقق محمد بن ادريس الحلي والشيخ المحقق ابي القاسم جعفر بن محمد سعيد الحلي وابن عمه يحيى بن سعيد الحلي والشيخ سديد الدين الحلي
وولده الشيخ العلامة جمال الدين مصنف هذا الكتاب المستطاب وولده فخر المحققين ومولانا الحبر المحقق البحر سلطان العلماء نصير الدين
محمد الطوسي والمولى العلامة قطب الدين الرازي البويهي والشيخ الشهيد وامثالهم ممن لا يحصرهم حد ولا عد ومصنفاتهم وتحقيقاتهم في العلوم
العقلية والنقلية قد ملأت الخافقين ونقلها اهل السنة في مصنفاتهم كما لا يخفى على من لا يكابر عقله ووجدانه نعلم علماً يقينياً
قطعياً بان هؤلاء الحواريين والموالي المجتهدين في مذهب اهل البيت ع كانوا اخص بهم اعلم باصولهم وفروعهم لان اهل البيت ادرى بما في البيت
ولانهم سموا بهذا السبب شيعة ورفضة وكانوا يتحملون الايذاء في اكثر الاوقات عن المتسمين باهل السنة ويخفون احوالهم عنهم تقية
ومع ذلك كما شرحنا لك نقلوا الاخبار عن ائمتهم ع واكثروا من التصنيف في مذهبهم لو تركوا مذهبهم فارتكاب هذه الطايفة للكذب بما
لا وجه له لانه في الاخرة موجب للنار وفي الدنيا سبب للقتل والعار والعاقل لا يختار مثل هذا بلا سبب قوي يدعو الى الاختيار
ولا يتجشم تصنيف الكتب والاشعار المشتملة على عقايد الائمة الاطهار وما لهم من الاحاديث والاخبار التي لا يحيط بها نطاق الاحصاء
والاحصار ويزيد على ما في الصحاح الست لاهل السنة زيادة لا يعتريها الانكار ولا يتصور من مثل هذه الطائفة الابرار وشدة ديانتهم
ومبالغتهم في رواة الاخبار واشتراطهم العدالة وعدم الاكتفاء بمجرد الاسلام وعدم ظهور العصيان حتى طرحوا كثيراً من الاخبار بسبب
عدم عدالة الراوي ان يصنفوا ذلك المبلغ من الكتب وينسبوا ما فيها الى اهل البيت ع كذباً وافتراء او يجعلوا انفسهم ابداً مهانة
مقهورة وعن الدنيا محرومة مهجورة بخلاف مذهب المخالف فان علماءهم كانوا في اكثر الاوقات ظاهرين متظاهرين بمن وافق عقيدتهم
من الملوك والحكام فلا يبعد منهم اخفاءهم للحق ووضعهم للباطل طمعاً في الدنيا ورغبة في تقرب الاموية والعباسية ومن استولى
بعدهم على البلاد والعباد وكثر منهم الظلم والفساد كما شاهدنا في زماننا هذا في اكثر بلاد الروم وما وراء النهر وغيرهما مما استولى عليه سلاطين
اهل السنة ان علماءها يجعلون الشرع تابعاً للامراء والحاكم الظالم ولا يستحيون عن شناعته ويحكمون بصحة خلافة السلطان الظالم الزاني اللاطي
الشارب للخمر الذي لا يتقيد بالشرع ويفتون بتوقف صلوة الجمعة والعقود والانكحة وامثالها من امور الشرع على اذنه ويستاجرون منصب
القضاء عن السلاطين ويأخذون الرشوة علانية مع انها حرام باتفاق المسلمين قاطبة وكثير منهم كامامهم البخاري جوزوا وضع الحديث
لنصرة السنة وقد وضعوا في صحة خلافة العباسية وامتداد خلافتهم الى يوم القيمة اخباراً فقد كشف الله تعالى عن كذبها ووضعها
فانقرضوا بحيث لم يبق منهم شخص في بلد ولا في قرية فقطع دابر القوم الذين ظلموا والحمد لله رب العالمين وقصة وضع الاحاديث
في زمن الاموية والعباسية وتكليف اولياء الاموية للناس الى وضع الحديث كثيراً من علمائهم في فضل معوية وحثهم على قبله بعد
ظهور امتناعهم وسوء عقيدة معوية مشهورة وفي تاريخ اليافعي وابن كثير الشامي وغيرهما مذكور واذا ثبت ان مذهب الامامية

مذهب

مذهب اهل البيت عليهم السلام هو ثبت حقية ما ذهبوا اليه لعصمة من عولوا في مذهبهم عليه سلمنا ان ائمتنا لم يكونوا معصومين كما ندعيه فقد كانوا مجتهدين وذلك لا يخالف في ذلك احد وسلمنا ان ائمتكم الاربعة كانوا مجتهدين اتقياء ابرار ولكن لم يتم دليل عقلي ولا نقلي من الله تعالى ولا من رسوله على وجوب التمسك بواحد منهم كما قام ذلك في اهل البيت ع كما سمعت من ان التمسك بهم وبكتاب الله لن يضل ابدا وسلمنا ان الباري لم ينص في كتابه على طهارتهم ولا امر النبي ص بالتمسك بهم فالمرتبة التي في ائمتكم المجوزة لاتباعكم لهم وهو الاجتهاد حاصل فيهم مع زيادة اخرى وهي اتفاق جميع الفرق على عدالتهم وتعففهم وغزارة علمهم بحيث لا يشك في حالهم ولم يتمكن احد من اعدائهم من الطعن عليهم بما ينقصهم ولو بطريق الكذب تقربا الى اعدائهم مع كثرتهم وعلو شانهم في الدنيا كخلفاء بني امية وبني العباس وما ذاك الا لعلم جميع الناس بطهارتهم فالكاذب عليهم يعلم انه يكذبه كل من سمعه وهذه المرتبة لم تحصل لغيرهم فان سواهم قد طعن بعضهم على بعض حتى صنف بعض الشافعية كتابا سماه النكت الشريفة في الرد على ابي حنيفة واثبت كفره بمخالفة السنة المطهرة بما يطيل شرحه وقال الغزالي في المنخول لا اكتراث بمخالفة ابي حنيفة فاني اقطع بخطائه في تسعة اعشار مذهبه التي الّف فيها خصوصا فانه ارتكب فيها بالزلل في قواعد اصولية تبرى في القول فيها عن مظان الظنون كتقديمه القياس على الخبر ورجوعه الى الاستحسان الذي لا مستند له وزعمه ان الزيادة على النص نسخ في مسائل ذكرها وتمسكه بمسائل شاذة في خرم القواعد انتهى والحنفية كفروا الشيخ الاشعري شيخ الشافعية كما هو من تصريح امامهم الزاهد بذلك في تفسير قوله تعالى ولولا ان تصيبهم مصيبة الاية وكذا هم والمالكية واكثر الطوايف يكفرون الحنابلة لقولهم بالتجسيم ولا ريب في وجوب اتباع المتفق على علمه وعدالته ولا يجوز العمل بالمرجوح مع امكان العمل بالراجح فقد لزم الناصب واصحابه القول بحقية مذهبنا لارجحية اهل البيت ع على غيرهم بل يلزم ذلك كل من وقف نفسه على جادة الانصاف ولم يغلب عليه هوى عن سلوك سبيل الاعتساف لان المقتضي للنجاة عندكم تقليد المجتهد وهذا حاصل لنا باعترافكم مع ما في اهل البيت عليهم السلام من المرجحات التي لا يمكن انكارها وقد بيناها ولا يلزمنا القول بحصر مذهبكم لانا شرطنا في المتبع العصمة حتى يؤمن من الخطاء معه فنكون نحن من الفرقة الناجية المتمسكة بمذهب اهل البيت اجماعا بالدليل المسلمة المقدمات عندكم فاي مسلم يخاف الله واليوم الاخر يحكم بخطاء متبع اهل البيت ع وبان مذهبه ماخوذ من مرجوحات الاقوال وكيف ولكن لولا ملة الهوى والتعصب الذي يجعل القلوب كالميت فيما نحن انشاء الله تعالى ناتي على ما وضعه الناصب من الخاتمة ونوضح ان جل ما ذكره فيها موضوعات وموهومات مفتريات لم يرد بها الا مزيد الشناعة والعوار على نفسه واسلافه وتضعيف العار والشنار على اعقابه واخلافه فنقول قال الناصب خفضه الله **خاتمة** لبيان حقيقة مذهب الشيعة وبنيانه وكشف وجوه قواعده وبطلانه ونسأل الله ان يوفقنا في هذا البيان لايثار طريق الانصاف والتجنب عن الغرض والاعتساف فنقول قال الله تبارك وتعالى وعد الله الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم امنا يعبدونني لا يشركون بي شيئا ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون اعلم انه لا خلاف بين جميع المسلمين ان وعد الله تعالى حق وانه لا يمكن ان يقع خلف في وعد الله تعالى ووقوع الخلف في وعد الله محال عقلا وعادة وشرعا ولا نزاع لاحد في هذا ولا خلاف في انه تعالى وعد في هذه الاية لانه سبحانه ثلثة اشياء ولا بد من وقوع كل الثلثة والا يلزم خلاف الوعد وهذه الامور الموعودة موعودة للمؤمنين لدلالة صريح النص على هذا لان منكم يدل على ان المراد من المؤمنين هم المؤمنون من امة محمد ص فلو قلنا ان الحق مذهب الشيعة لزم الخلف في المواعيد الثلثة وهذا خلف ونحن نبين انشاء الله تعالى هذه الملازمة بحيث يقبله المؤمن المنصف ويذعن بحجيته المعاند انشاء الله تعالى فنقول الاول من المواعيد الثلثة الاستخلاف في الارض والمراد من الاستخلاف في الارض اعطاء الزعامة الكبرى بحيث ينقاد لاهل الاسلام اهل الارض لان الموعود الاستخلاف في الارض وهذا لم يقع على تقدير صحة مذهب الشيعة لان قواعدهم يقتضي تكفير كل الصحابة الا شرذمة منهم وكذا تكفير من قال بامامتهم فالخلفاء على قواعدهم لم يكونوا من اهل الايمان فاستخلافهم في الارض لا يكون استخلاف المؤمنين في الارض حيث وقع الاستخلاف للكفرة دون المؤمنين انتهى **واقول** يتوجه عليه ان ما انتج من المقدمات انما هي وساوس لو قالها صبي ليس من فلاحه لوجب ان يستعد لضربه نعلان سوط الظهور لانه على تقدير ايمان خلفائه وخلفائهم انه لم يقع ذلك الوعد بعد لان تبديل الخوف بالامن على الوجه الذي دل عليه قوله تعالى يعبدونني ولا يشركون بي شيئا لم يحصل بعد وانما حصل ذلك في بعض المواضع فان الثغور واقطار بلاد المسلمين المحفوفة بكفار الفرنج والصين سيما سواحل بحر الهند وفارس والقسطنطنية وما والاها يخافون عن الكفار ولا يامنون منهم اصلا والناصب لقصور نظرهم ووقوفهم على ظواهر الكلام يزعموا انه لما فتح في زمان الثلثة بلاد العرب وبعض بلاد العجم فقد بدل الله تعالى خوف المؤمنين امنا ولم يتاملوا في كيفية ما اخبر الله تعالى به من ذلك التبديل حرصا منهم على اقامة الدليل على مطلبهم العليل وقد عرفت انه خيال باطل ليس اليه سبيل وبالجملة ان تمكين الدين على الوجه الذي دل عليه منطوق الاية وسياقها لم يحصل في عهد رسول الله ص ولا في عهد احد من اصحابه يوما ما فلو قيل للناصب انه هل كان للدين تمكين حين حصر امامه في الدار وهل كان لامامه صحابي حين يشرب ماء البحار حتى قتل ورمي في الاقذار واذ ظهر انه لا وجه للحمل على ما توهمه الناصب فتعين ان المراد انجاز ذلك الوعد عند ظهور المهدي الموعود الذي سيظهر باذن الله تعالى في اخر الزمان من اولاد علي ع ويملأ الارض نورا وعدلا كما ملئت جورا وظلما اللهم ارزقنا ولاء وصاله واجعلنا من المشرفين بلقائه ونواله هذا ولو اقتصرنا في ذلك على ما اقتصر عليه الناصب في حمل الاية فلم لا يجوز ان يكون المراد بها الاشارة الى خلافة علي ع والجمع للتعظيم ويقصد بتبديل الخوف امنا تبديل ما كان

له ولاصحابه من الخوف عن المتغلبين امنا وايضا لا يجوز ان يكون المراد من الاستخلاف في الارض ما ذكره النيشابوري وغيره من امكان التصرف والتوطن فيها كما في حق بني اسرائيل وايضا فقد مر ان الامة اختلفوا في اشتراط النص في الخلافة ووعد مر يدل على الاشتراط والاحتياج الى النص في قوله تعالى اني جاعل في الارض خليفة وقوله تعالى انا جعلناك خليفة في الارض وربنا خلفني في قومي والاستخلاف على هذا الوجه لم يتحقق في حق الثلثة فلا يتم الاستدلال بالاية فيهم ثم بما ذكرنا سقط باقي ما ذكره الناصب من المقدمات كما لا يخفى على المتامل **ثم قال** الناصب خفضه الله الثاني من المواعيد الثلثة تمكين دينهم الذي ارتضى لهم فلو قلنا ان مذهب الشيعة حق لم يقع هذا الموعود ايضا لان مذهبهم ان الصحابة لما كفروا بعد رسول الله صلعم بدعوى الكفر والضلال لم يبق الا علي والحسن والحسين رضي الله عنهم وابوذر ومقداد وسلمان وعمار ونفر يسير غيرهم على الاسلام ثم بعدهم في كل زمان كان نفر يسير من المسلمين اهل الارض والباقون كلهم كفار فجار بطلمة والمراد من تمكين الدين في الارض انتشاره وشهرته واذعان جميع اهل الملل له ونشر قواعده وبث احكامه وكل هذا لم يقع لاهل الايمان لان الشيعة عندهم كفرة فجرة فساق ضلال في جميع الناس يعلمون ان في كل عصر من الاعصار من زمن النبي صلعم الى زماننا هذا وهو زمان ناف على تسعمائة سنة كان عدد الشيعة اقل من القليل وكانوا جماعة مختفين هاربين مجهولين لو نسب اليهم انهم الشيعة خافوا واتقوا وانكروا واظهروا الاعذار في دفع هذه النسبة عن انفسهم ولو دب لهم دبيب بخروج رافضي منهم اياما قلائل سكن بمدة يسيرة ولم يبق منهم سطوة في الارض واستيلاء وتمكين قط فظهر ان على تقدير حقية مذهبهم لم يقع الموعود الثاني انتهى **واقول** قد بينا انه على تقدير بطلان مذهب الشيعة والسنة جميعا لا يلزم الخلف في هذا الوعد ايضا لان المراد انجاز كل ذلك عند ظهور المهدي الموعود عليه السلام فسقط جميع ما انتجه في هذه المرتبة ايضا من المقدمات السخيفة الواهية كما لا يخفى واما ما ذكره من قلة الشيعة فيتنبهم ان كانوا قليلين عددا لكنهم كثيرون مددا وقد قال الله تعالى وقليل من عبادي الشكور وما امن معه الا قليل وكم من فئة قليلة وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين وان كثيرا من الناس لفاسقون وامثال ذلك كثيرة وقال بعض الحكماء جل جناب الحق ان يكون شريعة لكل وارد وان يطلع عليه الا واحد بعد واحد قال الشاعر العارف خليلي قطاع الفيافي الى الحمى كثير واما الواصلون قليل وايضا فقول الناصب هذا كقول فرعون اللعين ان هؤلاء لشرذمة قليلون وكذلك اتباع اكثر الانبياء عليهم السلام كانوا قليلين يظهر ذلك لمن تتبع كتب التواريخ وقصص الانبياء عليهم السلام واما قوله كانوا جماعة مختفين هاربين آه فمردود بانه لا شك ان هذه كانت صفات رسول الله صلعم وصفة اصحابه مدة نبوته ويؤيده قوله تعالى واذكروا اذ انتم قليل مستضعفون في الارض فقد علم بذلك بالدليل من الضال عن سواء السبيل ولا يخفى ان السطوة والقهر قد يكون بالبرهان وهو عندنا وليس للناصبة علينا سلطان وما ذلك الا بتوفيق الملك المنان وفيما ذكرنا كفاية في كسر سورة افتخار الجمهور بكثرتهم وكشف عورة كون الكثرة محمودة بحضرتهم وكفاهم خزيا وهوانا متوجها اليهم انه صار احتجاجهم المذكور وبالا عليهم كما قال سبحانه في شان اضرابهم يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين **ثم قال** الناصب خفضه الله الثالث من المواعيد الثلثة تبديل الخوف بالامن ولو قلنا ان مذهب الشيعة حق لم يقع الموعود الثالث لانهم يعترفون بانهم في كل عصر من الاعصار السابقة الى يومنا هذا قط لم يكونوا امنين على انفسهم بل كانوا خائفين من اهل السنة ولهذا اتخذوا التقية جنة لحصول حياتهم وحفظ ارواحهم ولم يجترئوا قط على اظهار المذهب كما ذكرنا والحال ان المراد بتبديل الخوف بالامن ان يامن الناس من المؤمنين ويتمكنوا من اظهار الدين وقواعد الحق ولا نزاع ان الشيعة لم يتمكنوا قط في الارض لاظهار مذهبهم في هذه السنين المتطاولة فقد ثبت ان مذهبهم لو كان حقا لزم الخلف في وعد الله تعالى والحال ان الخلف في وعد الله تعالى محال فيكون حقية مذهبهم المستلزمة لوقوع الخلف محالا وهذا هو الحكم ولو تامل المتامل بعين الانصاف وشاهد الاوضاع السابقة والحاضرة علم ان ما اسند للناس على بطلان مذهبهم من ابهر الدلائل واظهر البراهين انتهى **واقول** جواب هذا ايضا ما مر انه يجوز ان يكون مصداق هذا القسم ايضا زمان ظهور المهدي الموعود المنتظر ولو استعجل الناصب واستصعب الانتظار فليكن مصداقه الزمان الذي هو فيه اذ قد خرج فيه باعترافه في كتابه هذا من اولاد علي عليه السلام ومواليه من سماهم الناصب في سوء خاتمته هذا باولي القلانس الحمر وحصل بهم تبديل خوف الشيعة بالامن وارتفعت التقية بل قد انعكست القضية حتى هرب الناصب وخلق من اهل نحلته الى اقاصي بلاد ما وراء النهر وطردوا وشردوا بمقامع القهر والقسر وهناك ايضا بلغ سيل القهر زباه حتى استغاث الناصب بقوله واغوثاه واغوثاه والحمد لله تعالى **ثم قال** الناصب ان السلف من العلماء قد ذكروا من المطاعن في تلك المذهب المنسوب الى الروافض اشياء كثيرة نذكر هاهنا ما نقل عن الامام المجمع على جلالته وفضله عامر الشعبي رحمه الله تعالى قال ابن الجوزي في كتاب الموضوعات ولقد صنعت الرافضة كتابا في الفقه سموه مذهب الامامية وذكروا ما يخرق الاجماع بلا دليل اصلا وذكر باسناده الى عبد الرحمن بن مالك بن مغول عن ابيه قال قال الشعبي يا مالك لو اردت ان يعطوني يعني الروافض رقابهم عبيدا وان يملؤا بيتي ذهبا على ان اكذب لهم على علي لفعلوا ولكن والله لا كذبت عليه ابدا يا مالك اني قد درست الاهواء كلها فلم ار قوما احمق من الخشبية لو كانوا من الدواب كانوا حميرا ومن الطير كانوا رخما احذركم الاهواء المضلة وشرها الرافضة احرقهم علي عليه السلام بالنار ونفاهم من البلاد فنفى عبد الله بن سبا الى ساباط ونفى غيره انتهى كلامه **واقول** لا يخفى ان ما ذكره الناصب من

ان الامامية خرقوا الاجماع فلعل ذلك لم يكن اجماع المسلمين فاطبة بل كان من اجماعات اهل السنة والجماعة التي لا يحتاج خرقها الى اشارة اصبع ايضا
واما ما ذكره عن الشعبي من انه قال لو اردت ان يعطوني يعني الروافض رقابهم عبيدا وان يملؤا بيتي ذهبا آه ففيه ان الذي نحن نعلمه من
احوال عامر الشعبي انه كان جلفا جافا لا يتقيد بدين ولا مذهب هو الذي تخلف عن الحسين ع وخرج مع عبد الرحمن بن محمد الاشعث فقال
له الحجاج انت المعين علينا فقال نعم ماكانوا بررة اتقياء ولا فجرة اقوياء وهو الذي دخل بيت المال فسرق في خفه ما تدرهم لكن صاحب كتاب
الملل والنحل وهو من اهل السنة عد الشعبي من علماء الشيعة وعلى هذا كيف يتصور منه القدح على اهل مذهبه من الشيعة بما نقله عن ابن
الجوزي فالظاهر ان ارجاع ضمير الجمع في قوله يعطوني يعني الروافض من تصرفات الناصب وهم الراوي وانه يجوز ان يكون راجعا الى النواصب
فانهم قد يتصدون الكذب على علي ع بما يكون معنونا بنصرة لاهل السنة لزعمهم انه ادخل واقوى في قيام حجة على الشيعة ولو سلم فكيف يجمع
منه دعوى انه لا ياخذ ملاء بيت ذهبا على ان يكذب مع ما نقل من نوهه الى مرتبة لم يبال بعار سرقة ما تدرهم على ان ما نقل عن الشعبي
اخرا صريح في ان مراده بمن ذكرهم من الروافض هم الغلاة دون الامامية وساير اصناف الشيعة فانه قال بعد ذكر الحنابلة وشرهم الروافض احرقهم علي ع
ونفاهم ومن البين المذكور في كتاب الملل والنحل وخاتمة كتاب المواقف ان الذين احرقهم علي ع ونفاهم كانوا جماعة من الغلاة منهم عبد الله بن سبا
وغيره ممن ذكر في الكتابين ولعل الشعبي لما اراد ان يقدح على الحنابلة خاف من تهمتهم اياه بالرفض فقرن قدحهم بقدح الرفضة بعبارة مبهمة في
الجملة ليدفع به الخوف والتهمة ويخفى على الحمقى من توقع منه ذلك من الحنابلة وساير اصناف اهل السنة هذا مع انه يستبعد عن ابن الجوزي وهو
ويكس الحنابلة ان يذكر ذم اصحابه ويقول انهم كالحمر والرخم بلا ضرورة داعية له الى ذلك فالظاهر انه انما رضي بتلك الشناعة على نفسه وعلى اصحابه
حتى يصدقوه الناس فيما وصف به الشيعة من انهم شر من الحنابلة اللهم الا ان يقال انه اذا شهد على نفسه بالحمارية فلا يبعد صدق تلك الحمارية
منه تامل ثم قال الناصب خفضه الله ثم نقول ان كل مذهب من المذاهب الاسلامية فان حقيقته ملتئم من اصول وفروع والاصول
اما متعلقة بالعقايد الاسلامية واما متعلقة باصول دلايل الاحكام والاول يسمى بالاصول الكلامية والثانية بالاصول الفقهية ولما
انا نظرنا الى مذهب الشيعة راينا ان اصولهم الكلامية كلها ماخوذة من المعتزلة ومن الاضاحيك في كتاب ابن المطهر انه يقول في كل مسئلة من
مسائل الاصول ذهبت الامامية ومن تابعهم من المعتزلة والحال ان هذا المذهب يعرف من العلماء وتصانيفهم واي عالم واي تصنيف
للامامية في الاصول حذو المعتزلة واخذوا منه مسئلة فتبعوه واي اضحوكة اغرب من ان التابع الذي تقرر تابعيته والمتبوع يستنكف من عار
تابعيته ولا يعبا بتابعيته ولا يلتفت اليه البتة يجعل نفسه متبوعا ويجعل المتبوع تابعا له وهذا حال الشيعة مع المعتزلة فان المعتزلة لهم علماء
مشهورون وكتب متقنة وسعوا في تدوين المذاهب ووضعوا الدلايل والبراهين على المدعيات فجاء شرذمة من الجهلة مثل مرتضى الحلي وابن
المطهر وطائفة يسيرة من العوام تبعهم وتعلموا المسائل ثم انتحلوها ونسبوها الى انفسهم ولم يكتفوا بهذا الانتحال وعار التتبع حتى جعلوا انفسهم متبوعين
والمعتزلة تابعين وهذا غاية الاضحوكة هذا حالهم في الاصول الكلامية انتهى واقول لا يخفى ان ما ذكره من ان اصول الامامية كلها ماخوذة
من المعتزلة لا يخالفون المعتزلة كذب صريح قد علم خلافه جلا من قول العلامة الدواني في شرحه للعقايد العضدية ان الشيعة يوافق المعتزلة
في اكثر الاصول ولا يخالفونها الا في مسايل قليلة آه ومع ان هذا كلام صدر عنه مبالغة وعنادا كما سنبينه تفصيلا في طي ما سبق من الاصول الكلامية
وبالجملة الامامية خالفوا المعتزلة ايضا في كثير من احوال المبدا كابطال الحال ونفي التفويض ومماثلة تعالى غيره والخروج عن ظلمات الفلاسفة بدون
اثبات الجزء الذي لا يتجزى وقولهم بالاصلح بنظام الكل من حيث هو كل وبساطة الايمان وغيرها وفي اكثر احوال المعاد كنفي الاحباط والتكفير واثبات
عذاب القبر وانقطاع عذاب صاحب الكبيرة وانه مؤمن وان العفو جائز وانه يجب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وان الجنة والنار مخلوقتان الان
الى غير ذلك وفي اعظم مباحث النبوات كاثبات العصمة التامة وتفضيل الانبياء على الملائكة وغير ذلك وفي الاصل الامامة الذي لا يخفى مدخلية
المخالفة فيه في الكفر والايمان لقوله ع من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية هذا واما اهل السنة فهم موافقون للمعتزلة في
مسئلة الامامة التي هي العمدة في بناء الكفر والايمان كما عرفت قال صاحب الملل والنحل ان اعظم خلاف بين الامة خلاف الامامة اذ ما سل سيف
في الاسلام على قاعدة دينية مثل ما سل على الامامة في كل زمان آه وكذا موافقون لهم في مسئلة خلق الاعمال فان اصلها كما مر مكتسب من
مذهب جهم بن صفوان المعتزلي القايل بالجبر المحض ثم اضيف اليه الكسب تخلصا عن شناعة الجبر وقد عرفت فيما مضى انه لا اثر لذلك الاضافة
بل لا محصل له وكذا اتفقوا في مسئلة الرؤية والكلام فقد قال صاحب كتاب الملل والنحل وهو من اكابر الاشاعرة ان نزاعنا مع المعتزلة في الرؤية
والكلام لفظي واعترف به فخر الدين الرازي ايضا في كتاب الاربعين وغيره وكذا في مسئلة الحسن والقبح العقليين فان الحنفية والماتريدية الذين هم
معظم اهل السنة في زماننا ذهبوا الى ذلك صريحا فقال ابن همام الحنفي في كتاب المسايرة قالت الحنفية قاطبة بثبوت الحسن والقبح العقليين
على الوجه الذي قالت المعتزلة انتهى وكذا ذهب فخر الدين الرازي في كتاب المعالم وغيره من اعلام اهل السنة الى هذا من غير اشعار بجعل النزاع
لفظيا وكذا قالوا بتعليل افعال الله موافقا لهم حتى قال صدر الشريعة البخاري في كتاب التوضيح ان من انكر التعليل فقد انكر النبوة و
قال التفتازاني الاشعري في شرح الشرح ان من قال بحجية القياس لا بد له من القول بتعليل الافعال ومن البين ان القايل بحجيته جمهورهم

السنة والجماعة فيكونوا قائلين بالتعليل ايضا وقد وافق المعتزلة في اثبات الحال جماعة من اكابر اهل السنة كالقاضي ابوبكر وامام الحرمين ولم
يوافق المعتزلة في هذا احد من الامامية كما عرفت ووافقت المعتزلة واهل السنة في اثبات الجوهر الفرد وفي نفي العصمة عن الانبياء كل منهما
بوجه الى غير ذلك مما لا يخفى على المتتبع فاين من المسائل المعتد بها ما يصلح لان يجعل مخالفة اهل السنة مع المعتزلة فيها دليلا على كثرة مخالفتهما
وعدم متابعة احدهما للاخر دون ان يجعل مخالفة الشيعة معهم فيها دليلا على ذلك كيف ومنبع علم الاشاعرة هم المعتزلة كما لا يخفى لكن اظهارهم
لمجانبة المعتزلة والتكلم فيهم بالقدح والذم انما هو من قبيل الشعير يؤكل ويذم فان اعتزال ابي الحسن الاشعري عن شيخه المعتزلي واظهاره لمخالفة
بعض ظواهر اقواله انما كان لحب التفرد والاستقلال والحرص على رياسة شرذمة من الجهال والا فان فتشت عن اقوال الاشعري ومذاهبه وانتزعت
كلامهم من مذاهبهم ظاهر كابيات عبد الرحمن الجامي الى حيث صاحبه ولا يبقى له الا التقليد واقتحام مضيق التقليد واما ما ذكره من ان نعد من الذين
يعرف من العلماء وتصانيفهم فمحل تأمل بل انما عرف العلماء بالسماع من صاحب المذهب او من تصنيفه والا لاشكل الامر في نقل ابي حنيفة لاتفاق
علماء مذهبه على انه لم يصنف شيئا في شيء من الاصول والفقه فبهذا ظهر سقوط قوله واي عالم واي تصنيف للامامية في الاصول اخذ
المعتزلة واخذوا منه مسألة الخ على ان ما ذكره مردود بان صاحب كتاب الملل والنحل من علماء اهل السنة قد ذكر من قدماء علماء الامامية و
مصنفيهم جماعة فقال رجال الشيعة ومصنفو الكتب منهم من المحدثين من الزيدية فلان وفلان الخ ومن الامامية وسائر اصناف الشيعة فلان
وفلان وفلان الخ ومن مؤلفي كتبهم هشام بن الحكم وعلي بن منصور ويونس بن عبد الرحمن والشكال والفضل بن شاذان والحسين بن اشكاب و
محمد بن عبد الرحمن بن قبة وابو سهل النوبختي ومن المتأخرين ابو جعفر الطوسي وذكر في موضع اخر ان هشام بن الحكم كان من متكلمي الشيعة وجرت
بينه وبين ابي الهذيل مناظرات في الكلام انتهى وبهذا يعلم ايضا بطلان اتحاد مذهب الامامية والمعتزلة فان ابا الهذيل العلاف كان من مشايخ
المعتزلة فافهم واما ما زعمه من متبوعية المعتزلة وتابعية الامامية لهم فمردود بان تقدم الشيعة وتابعية المعتزلة لهم والاخذ عن ائمتهم امر ظاهر
مشهور قد اوضحناه سابقا في فواتح ما علقناه على مسألة الادراك مؤيدا بكلام الشهرستاني الاشعري في كتاب الملل والنحل فتذكر وتأمل
ثم قال الناصب خفضه الله واما الاصول الفقهية فانهم طالعوا كتب اصول اهل السنة والجماعة ولم يفهموا ولم يتبحروا فيها لانهم لم يقرؤا على
الاساتذة والمتبحرين في الاصول بل اكتفوا بالمطالعة فلم يحصل لهم التبحر والاطلاع على حقائق الاقوال فاخذوا من كل مذهب مسألة كان يلائمها
عند ظواهر عقولهم او وضعوا وردوا واستدلوا في تلك المسألة بغير ما يرد به صاحب تلك المسألة من ارباب المذاهب مثلا طالعوا كتب الاصول
للفقهاء الاربعة من مذهب الشافعي شيئا يناسب ظاهر عقلهم او يلائم قاعدة من قواعدهم الفاسدة في الابتداع بمناسبة فهموا منها فجعلوا
ذلك الشيء مذهبا ووجدوا خلافه من مذهب ابي حنيفة او مالك او احمد او غيرهم من العلماء بما رد صاحب ذلك المذهب والحقوا في خلاله شيئا
يسيرا من بدعتهم مما يتعلق بالامامة ومما يوجب طعنا في الصحابة فموهوا تلك المنحولات اصول فقه الشيعة هذا حالهم في الاصول انتهى
واقول قد اوضحنا فساد ما ذكره الناصب ههنا بما ذكرناه سابقا من تقدم مصنفي الامامية وتصانيفهم في الاصول والفروع نقلا
عن الشهرستاني الاشعري في كتاب الملل والنحل وبينا ان قضية الاخذ والانتحال منعكسة وقد تأكد وضوح ذلك بما شيدنا به اركان
جميع ما ذكره المص من المسائل الاصولية وادلتها وعثرنا على شبهات المخالفين وهفوات الناصب اللعين فيها وايضا يؤكده ان الاجماع
على الوجه الذي اعتقده اهل السنة حجية والقياس والاستحسان مما لم يعتبرها الامامية وخالفوا فيها الفقهاء الاربعة من اهل السنة
والجماعة مع انه يتفرع عليها جل ما افتوا به من المسائل المذكورة في كتبهم الفقهية وكذا خالفوهم في مسألة الحسن والقبح التي يتفرع عليها امهات
المسائل فضلا عن المخالفات الناشية من اتباع احاديث اهل البيت وعدم اتباع جل ما روي بطريق اهل السنة ثم ان قول الناصب
او يلائم قاعدة من قواعدهم الفاسدة في الابتداع مناقض لما تصدى لاثباته في هذا المقام من ان الامامية اخذوا ما ذهبوا اليه من
مسائل اصول الفقه وقواعدها عن غيرهم من اهل السنة فانه اذا اعترف بان لهم قواعد منفردة في هذا الفن فقد ثبت ان اصولهم
هي تلك القواعد التي تفردوا وابتدعوها وظهر كذب ما ذكره من اخذهم لقواعد اصول الفقه عن غيرهم **ثم قال** الناصب خفضه الله
واما علم الفروع الفقهية فكذا حالهم مع فروع الائمة ومن نظر في هذا الكتاب علم ان ما نقول حق لا ارتياب فيه فان ابن المطهر نقل
جميع ما نقل فيه من كتب الائمة وفي الاكثر وافق الشافعي وابطل اقوال باقي الائمة بما ابطله ائمة الشافعية وليته كان ابطله بالدلائل
المتقنة بل ابطله بالوجوه المرجوحة الضعيفة كما ذكرنا في مواضعها وبينا وجوه الضعف فيها وفي بعض المسائل وافق ابا حنيفة
او مالكا وعمل مثل هذا العمل وما خالف الائمة الاربعة فاما تابع اهل الظاهر او مذهب سفيان او واحدا من العلماء وكل ما خالف فيه
الاربعة فهي اقوال ضعيفة مرجوع عنها للعلماء كما لا يخفى على المتبحر الواقف على اقوال العلماء وذكر شيئا يسيرا من خواص بدعته
مما لا يوافقه احد وانفرد به وسمعت من بعض علماء الشيعة ممن اثق بكلامه ان ابن المطهر ذكر في بعض مصنفاته ان جميع ما خالف الشيعة
علماء السنة والجماعة في الاصول والفروع سبعة عشر مسألة والباقي موافق لقول احد منهم وذهب اليه جماعة البتة وهذا
اعتراف منه بانه جمع اقوال اهل السنة وجعله مذهبا ومن تأمل بين الدين واختيار مذهب الحق الى اصول مذهب الشيعة

الامامية

الكلامية والفقهية وفروعهم علم ان اكثره من غيرهم وان مبناه على التعصب وان قواعد ما خالفوا فيه اهل السنة والجماعة مذهبا ومن تامل بعين التدبر
واجتنبا مذهب الحق الى اصول مذهب الشيعة الكلامية والفقهية وفروعهم علم ان اكثره من غيرهم وان مبناه على التعصب وان قواعد ما خالفوا
فيه اهل السنة والجماعة اوهن من بيت العنكبوت فلا شك انه يرتدع من قبول مذهبهم والاقتداء بهم ويحترز عن العمل بما ذهبوا اليه ان كان مخالفا
لاجماع اهل السنة والجماعة وان كان منتحلا من غيرهم فان كان من الاصول فان تبعه جعله مذهبا له صار معتزليا ومن الفروع ان قبله و
عمل به فهو حيران لا يدري انه مقلد من من العلماء فالحزم للعاقل المتدين ان يهجر مذهبا مبناه على تكفير اصحاب رسول الله صلعم وتبديع العلماء
تفسيقهم ثم من الاضاحيك في كتاب ابن المطهر انه يفسق الصحابة ويكفرهم ثم يجعل قولهم دليلا للمذهب لو جعل قولهم رد المذهب لقلنا انه يقيم
الدليل والحجة علينا ما هو من دلايلنا ولا باس بهذا فكانه يدعي انه يقطع رقبتنا بسيفنا وهذا مقبول والحال انه يدعي صحة مذهبه ويصحح بقول
عايشة وابي هريرة وعبد الله بن عمر ممن صرح في هذا الكتاب في مواضع عديدة ان قولهم وروايتهم غير مقبول ولو كان له دليل غير ما ينقله
من الصحابة لكان ينبغي ان يستدل بمثل نصوص الائمة المعصومين فانه عنده دلايل ولو قال قايل انه لم يستدل بنصوص الائمة لعدم قبول
اهل السنة لها قلنا لو كان له دليل من نصوصهم لكان ينبغي ان يذكره على سبيل التاييد بعد ما نقل اقوال الصحابة ورواياتهم ليكون قول
الصحابي حجة علينا وقول الائمة حجة له والحال انه في جميع هذا الكتاب لم يذكر كلمة واحدة في الفروع ودلايلها عن الائمة فعلم انه ليس له دليل والاصول في
على فروع مذهبه الا الدلايل الضعيفة المرجوع عنها الائمة اهل السنة والجماعة هذا حقيقة مذهب الشيعة في الاصول والفروع ولينصف المنصف
هل يجوز تقليد جماعة في المذهب يكون حال اصولهم وفروعهم هذا يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وقولوا قولا سديدا يصلح لكم اعمالكم ويغفر لكم
ذنوبكم ومن يطع الله ورسوله فقد فاز فوزا عظيما ولولا ان دبيبا من مذهبهم دب في هذا الزمان وظهر شعار البدعة واستولى اربابها
في البلاد وكلفوا المسلمين قبول شعارهم وجعلوا مباني الاسلام ملاعن الصحابة وغيروا الاذان بما لم يصح في مذهب من المذاهب لا في مذهب اهل السنة ولا في مذهب
الشيعة ونسبوا انفسهم الى مذهب الامامية مع انهم لا يعلمون لقواعده ولا يتبعون اصوله ولا فروعه ولكن ينسبون انفسهم الى ذلك المذهب لما
بالغت في الرد على ذلك المذهب هذه المبالغات ولا كتبت في الرد على مذهبهم في الاصول والفروع خمسين جزءا ولكن اوجب على هذا الرد و
هذا اظهار الحق ما بلغني من الخبر عن رسول الله صلعم انه قال اذا ظهرت البدعة في امتي فليظهر العالم علمه وان لم يفعل فعليه لعنة الله وانا اعوذ
بالله العظيم من لعنته وعقابه وطرده وعذابه لهذا اشتغلت بتدوين هذا الكتاب ليلا ونهارا ولم يجف قلمي مدة شهرين وانا ماحي وفقني الله
تعالى لاتمامه في ثالث شهر جمادى الاخر سنة تسع وتسعمائة وكان الشروع فيه في مستهل شهر ربيع الثاني من هذه السنة والحمد لله على نعمته التي
ما كنت محظ لها اهلا وافرادي بمحض لطفه لطفا وعين فضله فضلا وانا اسئل الله العظيم واتوسل اليه بجميع من ذببت عنه الطاعن في هذا
الكتاب من الصحابة الكبار والعلماء الابرار والصلحاء الاخيار واتوسل اليه بالائمة المعصومين والعلماء الراسخين وحفاظ الدين وبهذا
الكتاب الذي قصدت بتاليفه نصب البدعة عن حرم سنة سيد المرسلين واتوسل بجميع ما توسل به الداعون المتضرعون ان يدفع عن الاسلام
والمسلمين شر هذه الفتنة الباغية وان لا يولي القلانس الحمر من العصبة الطاغية اللهم احصهم عددا واقتلهم بددا ولا تبق منهم احدا اللهم انصر من نصر
الدين واخذل من خذل الدين اللهم اصلح من كان صلاحه صلاح المسلمين واهلك من كان صلاحه فساد المسلمين اللهم اغفر لنا ذنوبنا واسرافنا
في امرنا وثبت اقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين اللهم من الذي دعاك فلم تجبه ومن الذي استغاثك فلم تغثه واغوثاه واغوثاه الرجا الرجا
النجا النجا يا الله يا ارحم الراحمين اجب دعاءنا ونجنا من القوم الظالمين وانصر الاسلام والمسلمين واجعلنا هادين مهديين والحمد لله رب
العالمين والصلوة والسلم على سيدنا سيد المرسلين اللهم صل على سيدنا سيد المرسلين اللهم صل على سيدنا ونبينا وحبيبنا وشفيعنا
محمد السيد الكامل الفاضل الحاكم بين العباد بالشرع العادل الذي محبته عند الله اقرب الوسايل القايم باحقاق الحق وابطال الباطل وعلى اله
واصحابه وازواجه وعترته والسلم على التابعين لهم باحسان الى يوم الدين والحمد لله رب العالمين وقع الفراغ من تاليف هذا الكتاب المبارك
وقت العصر من يوم الجمعة الثالث من شهر جمادى الاخرة من سنة تسع وتسعمائة في مدينة قاسان اوان توجه ملك الطاغية الى هذه البلاد وظهور
مبادي الشر والفساد ورفع الاذان من الماذن وعزم تسيير الصالحين عن المواطن وفشو البدعة والضلال وخوف ارباب الدين واصحاب
الفضل والكمال العلما وفق الله تعم وتيسر ختم هذا الكتاب في وقت اجابة الدعاء قوي [illegible] الرجاء بنزول الفرج من الله تعم وقد قال الله تعم
وقال ربكم ادعوني استجب لكم وها نحن ندعوه بالاخلاص ونرجو الاجابة والخلاص وهو محقق رجاء الراجين ومبلغ سوال السايلين بحرمة
بيمين مؤلفه العبد فضل الله بن روزبهان بن فضل الله بن محمد الخنجي محتدا الشيرازي مولدا الحجازي الاصفهاني مسكنا ودارا غفر الله ذنوبه
ومحي بفضله حوبه والحمد لله الاحد والختم بالصلوة على نبيه محمد والسلم انتهى **واقول** الجواب عما ذكره الناصب هاهنا من حال الامامية
بزعمه في الفروع الفقهية قد حصل بما اجبنا به سابقا عن هفوته في المسائل الاصولية فانا بتوفيق الله تعم قد اوضحنا ثمة اتقان المسائل
والدلايل التي ذكرها المصنف قدس سره في كل مسئلة مسئلة وبينا ضعف ما زعمه الناصب واصحابه من مرجوحية بعض الوجوه التي ذكرها
الامامية على انه من البين انه ما ذكره الناصب من ان جميع ما نقله ابن المطهر في كتابه هذا نقله من كتب الائمة وفي الاكثر وافق الشافعي وبطل

اقوال باقی الائمة بما ابطل به الائمة الشافعية معتقد ما لكا دبة اخترعها تعصبا وحيفا وليست مما يعجز احد عن الاتيان بمثلها فی شان ائمتهم فيقال فی معارضته بالمثل ان جميع ما نسب الی الشافعی مثلا من المسائل الفقهية و اكثر ما ناظر به محمد بن الحسن و ابا يوسف من اصحاب ابی حنيفة انما هی من فتاوی فقهاء اهل السنة والشيعة الذين عاصروا ابا حنيفة وردوا علی فتاويه متفرقة فجاء الشافعی بعدهم وجمع تلك الاقوال والردود وابطل بها ما خالفها من اقوال ابی حنيفة لجودة طبعها وقوة جدال الشافعی لم يقدر علی مدافعته فافحما وسلما له ما ذهب اليه وهو فی بعض المسائل موافق لمالك وفی بعضها موافق لفقهاء الشيعة وفی بعضها تابع لاهل الظاهر وغيرهم من فقهاء التابعين وكل ما هو من خواص بدعته مما لا يوافق فيه احد من فقهاء الشيعة والسنة كمسئلة تزويج بنته المولودة من الزنا فهی اقوال فاسدة كما لا يخفی واما ما نقله عن المصنف قدس سره من انه قال فی بعض تصانيفه ان جميع ما خالف علماء الشيعة فی الاصول والفروع سبعة عشر مسئلة ففرية بلا مرية ولعله قدس سره حصر المسائل الاصولية فقط فی تلك العدد وزاد عليه الناصب المسائل الفرعية ترويجا لمرامه وكيف يتصور القول بما نقله عن المصنف مع ما يتفرع علی المسائل الاصولية التی ذكرناها سابقا انكار الامامية لها من المسائل الفرعية التی فوقها الفقهاء الاربعة وكيف يدعی موافقة الامامية معهم فيما لا يحصی من المسائل التی وقع الخالف فی اصولها قبولا وردا ومن المضحكات اظهار الناصب فی هذا المقام توهم بعض علماء الشيعة الذی يريد ان يكذب بلسانه علی المصنف وتفريعه عليه عثار المصنف بجمع اقوال اهل السنة واين ما بسط العنكبوت للذباب من صيد العقاب واما ما ذكره من ان الامامية ابطلوا اقوال بعض الفقهاء بما ابطله به غيرهم منهم ففيه ان القضية منعكسة بل الذی خالف فيه الشافعی لابی حنيفة وكذا ما خالف فيه صاحباه محمد بن الحسن وابو يوسف فی ثلثی مذهبه انما كان لما وصل اليهم من كلام امامية الكوفة من اصحاب الصادق والكاظم عليهما السلام وابطالهم لفتاوی ابی حنيفة وتجهيلهم وتزييفهم لمذهبه وقد نقل الدميری الشافعی فی كتابه المسمی بحيوة الحيوان عن الصادق عليه السلام انه رد علی ابی حنيفة فی بعض المسائل ووبخه علی العمل بالرأی والقياس وهداه الی ماخذ الاستنباط والاقتباس ولما خرج من مجلس الشريف استحب العمی علی الهدی واشتغل بما كان عليه من الردی ثم ما ذكره من ان من تامل علم ان اكثر مذهب الشيعة من غيرهم مردود بان المتامل انما يتوهم هذا اذا جهل تقدم مذهب الشيعة علی غيره من المذاهب كما جهله الناصب واما اذا علم بما مر من تصريحات اهل السنة بتقدم مذهبهم علی غيرهم علم قطعا بطلان كون مذهب الشيعة ماخوذا عن غيرهم وجزم بانعكاس القضية واما ما ذكره من ان الحزم للعاقل المتدين ان يجعل مذهبا مبناه تكفير اصحاب رسول الله صلی الله عليه وآله وتبديع العلماء وتفسيقهم غير مسلم بل الحزم والاحتياط فی ان يجعل مذهبا يستوی صاحبه مع كل فاسق ولا يتفحص عن عدالة الوسائط بينه وبين الرسول ولا يستعمل الجرح والتعديل الذی هو باب واسع الاصول حتی يقع فی فخ اغتيال الغول ثم ما زعمه الناصب المضحك من الاضاحيك فهی باكية عليه حاكية عن جهله وذلك لان المصنف قدس سره لم يجعل قول هولاء الصحابة دليلا للمذهب بل جعل روايتهم عن النبی صلی الله عليه وآله دليلا وانما كان ذلك بعد ملاحظة موافقة تلك الرواية للروايات المروية من طريق اهل البيت عليهم السلام وغيرهم من الصحابة المرضيين غاية الامر انه اقتصر علی ذلك وما للاختصار والاكتفاء بما هو اقرب الی تلقی المخالفين له بالقبول كما سبق نظيره فی مفتتح الكتاب عن صاحب كتاب كشف الغمة وجه اقتصاره علی النقل من كتب الجمهور ولان اظهار مخالفة الجمهور للقرآن والاحاديث سيد الانام سيما المروية من طريق المتسمين بخلفاء الاسلام احسن فی نظر الانام وبهذا يندفع قول الناصب لو كان للدليل من نصوص ائمة اهل البيت لكان ينبغی ان يذكره علی سبيل التاييد ليكون نقل الصحابی حجة علينا وقول الائمة حجة له الخ وايضا ليس هذا الكتاب محل ما قرر فيه المصنف الاحتجاج علی المذهب حتی يكون خلو الكتاب عنه دليلا علی عدم حجة صحيحة له علی مذهبه لانه اودع ذلك فی كتبه المبسوطة كتذكرة الفقهاء وكتاب منتهی المطلب ونحوهما من الحجج المروية عن اهل البيت عليهم السلام كثيرا واذا طالعت فی ذلك ما رايت نعيما وملكا كبيرا ويؤيد ما ذكرناه ما نقلنا سابقا عن الغزالی فی المنخول من ان ابا حنيفة نعمان بن ثابت الكوفی الترمذی كان يلحن فی الكلام ولا يعرف اللغة والنحو ولا يعرف الاحاديث ولم يكن فقيه النفس بل كان يتكايس لا فی محله علی مناقضة ماخذ الاصول انتهی وقال فی موضع آخر منه ان ابا حنيفة قلب الشريعة ظهرا لبطن وشوش مسلكها وغير نظامها انتهی ويكفی فی الدلالة علی قلة فقه الرجل وقصور باعه فيه ما نقله الشهرستانی فی كتاب الملل والنحل حيث قال وقد قال ابو حنيفة علمنا هذا رأی وهو احسن ما قدرنا عليه فمن قدر علی غير ذلك فله ما رای انتهی وقد اشتهر ان شيعة الكوفة استظهروا بابی ليلی قاضی الكوفة ولخرجوا ابا حنيفة منها لتشريعه العمل بالقياس والاستحسان وقد انشد المنا ور العراقی من فضلاء الامامية ومعاصری ابی حنيفة تعريضا عليه هذه الابيات

شعر
كنا من الدين قبل اليوم فی سعة　　حتی بلينا باصحاب المقاييس
قاموا من الشرق اذ قلت مكاسبهم　　واستعملوا الرای بين الفخر والبؤس
يا ايها الناس توبوا من ذنوبكم　　وناصحوا الله فی لعن لابليس

روی انه لما وصل هذه الابيات الی ابی حنيفة ارسل هدية الی منا ور والتمس منه الصفح والاغماض عن حاله ومقاله وذكر فی فتاوی السراجی الحنفی فی فصل الدب المفتی انه حكی ان ابا حنيفة اجاب مسئلة فقال له نوح بن دراج وكان من اصحابه اخطات فقال نعم وانشد شعرا

شعر
كادت تزل به من حالق قدمی　　لولا تداركه نوح بن دراج انتهی

ولا يخفی انه لم يكن نوح هذا من اصحاب ابی حنيفة بل كان نخعيا كوفيا شيعيا من ثقات فقهائهم ورواتهم

وكان

دكان لا يخفى امره وقد تولى قضاء الكوفة من العباسية لضعفه وان كان جميلا اخوه شيخ الشيعة ووجه الطائفة والراوي عن ابيعبدالله ع
ابي الحسن الكاظم ع كل ذلك مذكور في كتاب خلاصة الاقوال في معرفة الرجال من الثقات المصنفين من الشيعة ولو كان نوح من اصحاب
ابي حنيفة وتلامذته كاحكام السراجية لما ساء الادب بخطابه اياه بقوله لخطات اللهم الا ان يقال ان اصحاب ابي حنيفة لم يكونوا مقيدين
با دابه تلك ورسوله بل با داب عمر بن الخطاب في تلقي النبي ص في مرضه وغيره باسوء الخطاب ومع لا تبين التسليم وترك الصلوة هذا
نكو ما تقضي شان جميل ابي حنيفة من مثل هذا وحضا ابو حنيفة سره لا بالوما لعلا فيما اذ شعر ابا حنيفة نعمان ان حضا كما ليحضي كلهم
فطابو نعمان واما محمد بن ادريس الشافعي فلما راى ان فقهاء الشيعة لا يقدرون ان يخرجوا عن العباسية على اظهار مذهبهم جهل
انقل بعض ما وصل اليه منهم من الرد على ابي حنيفة وهو لما اخذ تلك المخالفات من افواه مقلدة الشيعة ولم يا خذها على وجهها
ظهر بطلانها كبطلان ما تفرد بابتداعه من عند نفسه وهي التي ذكرها المصنف في هذا الكتاب ورد عليها واوضحنا بما لا مزيد
عليه وقال بعض الحنفية في كتابه المسمى بقضايا الحاوي وحكى لنا ان ابا العباس بن شريح كان يتكلف لكل مسئلة من مقابل الشافعي حجة
وان ضعيف وربما كان ينتهي المسئلة ظاهر الفساد فيرجع الكتاب ويقول لاصحابه متى اكذب لاجل صاحبكم وكيف احتال لهذه انتهى
وقد سبق عن ابن حزم انه قال في بحث الفرائض من كتاب المحلى ان قول الشافعي يدل على انه كان قليل البصر بالفرائض انتهى ولا يعرف
ما عسى ان يطلع على ذلك من اتفاق جمع كثير منهما من طلبة علوم الدين ونقلية جم غفير اياهما من عوام المقلدين فلقد كان ذلك نصيحة من غير خلفاء
وترسيما لشوم الاتفاق من الملوك الذين كانوا من اهل النفاق فانهم كانوا يقربون ويرفعون شان من وافقهم في العقيدة ويرجح كونهم خلفاء
وانهم باذن الله سايرين لا من جانبهم وحكم بانهم اللصوص المتغلبون الجابرون فهؤلاء الملوك الجائرون عظموا امثال هؤلاء الفقهاء وكذبوا منهجهم يصنعوا
من اهل البيت وشيعتهم ومع كثرة اعدائهم وعظمهم في الدنيا وتمكنهم اخفاء نور الحق كما اضمحل باطل الخوارج والمجبرة والمعتزلة والكرامية ولما لهم من
العزالي الكبير ولقد ظهر بما ذكرنا ان الناصب في اعتقاده فقاهة هؤلاء المبتدعة المتخلين [illegible] ونفخ في غير ضرم وانه ليس لهم لو ارتفعوا
الى السماء الا الكثرة المذمومة وتكثيرهم التاليف في تلك الفنون والتنسيق والتجارة فيه وبسطها آخر والتصرف فيها بالعلاوات والتعمقات من سبل المعين
اهل السنة من غير ان يظفروا من الفقه بطائل او يرجعوا في ذلك الا بجاز او الاطناب الى حاصل وذلك لانهم لم ياخذوا الفقه
من مشكوة النبوة والولاية ولم يرضعوا من لبن الهداية ودر الدراية ولم يستعدوا للعصمة المقدسة ولم ينتهوا بالنزول التوفيق
الذي ينشرح به الصدور ويتحلل به الشبهات [illegible] الحجج المانعة عن التوجه الى المنهج القويم والسلوك الحثيث الى الصراط المستقيم
ولقد عم الابتلاء بهم لكثرتهم على حزن الارض وسهلها واشتد لموافقة الملوك معهم فتنتهم على بلاد الاسلام واهلها فان بلية الامة
بهم شديدة وتقية اهل الايمان من شرهم مديدة فانهم منتسبون الى الاسلام وبضربه ومنها لانه متسمون باهل السنة ملعونون
وهم في الحقيقة اعداء آل الرسول لانه يخرجون عداوته في كل عداوته فالباطن الجاهل انه علم وصلاح وهو غاية الجهل والافساد فلله
كم من معقل للاسلام قد هدموه وكم من علم له طمسوه وكم من لواء مرفوع قد وضعوه وكم ضربوا بمعاول الشبه في اصول غراسه
ليقلعوها وكم عموا عيون موارده ليدفنوها ويقطعوها فلا يزال الاسلام منهم في محنة وبلية ولا يزال يطرقه من شبههم سرية بعد
سرية يريدون ليطفئوا نور الله بافواههم والله متم نوره ولو كره الكافرون لبسوا ثياب اهل الايمان على قلوب اهل الزيغ والكفر
فالظواهر ظواهر الانصار والبواطن قد تحيزت الى الكفار [illegible] على الله ورسوله [illegible] ولا يتم المسلمين الى
الاشرار وانفوا عن الكافر الوثني الحربي بالجزية بدلا عن الايمان ورضوا عن غنائمهم من المؤمنين كالامن والامان فالسنتهم السنة
المسالمين وقلوبهم قلوب المحاربين يقولون امنا بالله واليوم الاخر وما هم بمؤمنين راس مالهم الخديعة والمكر بضاعتهم الكذب والختر
يخادعون الله والذين امنوا وما يخدعون الا انفسهم وما يشعرون يخرجون في طلب التجارة وركبوا مركب الهوى والاماني في بحار الظلمات
النفس الامارة تختلفين غير مهتدين اهل بيت الطهارة يجرون بهم في موج الخيالات ولعبت بسفينتهم الريح العاصف فالقتهم بين سجن
الهالكين اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم وما كانوا مهتدين فاضاءت لهم نار الايمان فابصروا في ضوئها
مواقع الخوف والايمان ثم اطفؤوا ذلك النور فبقيت نار وحرها فهم بذلك اذا يعذبون وفي تلك الظلمات يعمهون مثلهم كمثل الذي
استوقد نارا فلما اضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم وتركهم في ظلمات لا يبصرون قد تمكنت من الشبهات قلوبهم واظهرت [illegible]
فما لمنابرهم [illegible] في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا ولهم عذاب اليم بما كانوا يكذبون من علقت بها براثن شكوكهم باد في ايمانها [illegible]
ومن تعلقت به فتنتهم [illegible] عذاب الحريق ومن دخلت [illegible] بين قلبه وبين التصديق [illegible] بالفاروق والصديق
في الارض كبيرا واكثر الناس عنهم غافلون واذا قيل لهم لا تفسدوا في الارض قالوا انما نحن مصلحون الا انهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون
ابتلا بهما اهل القياس والاستحسان [illegible] المتمسكين [illegible] من الصحاح والحسان [illegible]

[illegible]

عن النص الصريح استهزاءً او استحقاراً او ابوا ان ينقادوا لحكم الوحي الفصيح فرحاً بما عندهم من العلم الذي لا ينفع عتواً واستكباراً فتراهم جعلوا الاشعار مثلة والفرعية قاراً خلافاً على رسول الله ورداً وانكاراً فمثلهم في حمل سنته والتعامل عليها بامرها كمثل الحمار يحمل اسفاراً اخلعوا نصوص الوحي عن سلطنة الحقيقة وعزلوها عن ولاية اليقين وشنوا عليها غارات الثنا وبلايا الباطلة فلا يزال يخرج عليها منهم كمين اعد والله فيها اصناف العدو وضروب القوانين وقالوا الملحدين بالسنتهم ما الله ظواهر لفظية لا يفيد ناشئاً من اليقين اذا ذكر لهم من الوحي ما يخالف مذهبهم اظهروا له انكاراً وجحوداً واذا قيل لهم تعالوا الى ما انزل الله والى الرسول رأيت المنافقين يصدون عنك صدوداً قد اشتروا بالرحيق المختوم حريقاً ثم جاؤك يحلفون بالله ان اردنا الا احساناً وتوفيقاً ثبت قوم الشبه والشكوك في قلوبهم فلا يجدون لها مسيغاً اولئك الذين يعلم الله ما في قلوبهم فاعرض عنهم وعظهم وقل لهم في انفسهم قولاً بليغاً ابائهم برزوا الى البيداء مع ركب الايمان فلما رأوا طول الطريق وثقل مرافقة الثقلين في معارج التحقيق نكصوا على اعقابهم ورجعوا وظنوا انهم يتمتعون بطيب العيش ولذة الرياسة فحرموا نعيم بجنونهم من غلبة الهوى وفقد الكياسة وتعالهم ما بعدهم عن حقيقة الايمان وما ابلغهم نحوا وبله النصوص عما يرفع عن الدين الامان فما اكذب دعواهم للتحقيق والعرفان فهم في شأن واتباع الرسول وسنته في شأن فما اكثرهم وهم الاقلون وما اجرأهم وهم الاذلون وما اجهلهم وهم المعلمون وما اعزهم بالله اذ هم بعظمته جاهلون اسروا اسرار النفاق فاظهرها الله تعالى على صفحات الوجوه منهم والسنان ووسمهم لاجلها بسيماء لا يخفون بها على اهل الايمان فاجرى على لسان قاضيهم ابن خلكان ما رسخ في غير مكان من ان اجتماع محبة علي بن ابي طالب مع التسنن خارج عن حيز الامكان لكنهم ظنوا انهم اذا اظهروا ايمانهم وكتموا كفرهم راجوا على النقاد صفرهم والناقد البصير يتفرس حالهم وشأنهم ويكشف عما القى اليهم الشيطان وفاتهم ام حسب الذين في قلوبهم مرض ان لن يخرج الله اضغانهم حرموا والله الوصول بعد علم من منهج الابرار وتضليلهم للاصول فتمسكوا باعجاز ليس لها صدور وسلكوا سبيلاً لا يقدمهم فيه منار ولا نور ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور فنحمد الله على ما جعل لنا الى سلوك مناهج سيد الابرار سبلاً لا يحجر ونصب لنا على لزوم مدارج الائمة الاطهار اعلاماً واضحة وجعل من تبتل اليه وقف همه عليه مشاهد الدواعي الحق التي ذهل عنها اكثر الخلق واستنقذهم من اسر الحيرة وعصمهم من بوار الفتنة وملكهم ازمة قلوبهم ووقاهم شح نفوسهم وانشأهم برياض تنزيله وفهمهم غوامض تأويله وهداهم الى ركوب سفن النجاة والتمسك بعروة الائمة الهداة ونشكره على ما اجتبى من صفوة عباده الفرقة الناجية الامامية وخصهم بمزايا اللطف من بين الفرق الاسلامية لفاض عليهم من نور هدايته ما كشف به حقايق الدين وانطق السنتهم بحجته التي قمع بها الملحدين وصفا سرايرهم عن وساوس الشياطين وطهر ضمايرهم عن نزغات الزايغين وعمر افئدتهم بانوار اليقين حتى اهتدوا بها الى اسرار ما نزل على لسان نبيه وصفيه وانتقل الى باب مدينة علمه ووليه واطلعوا على الجمع بين الشرع المنقول والاصل المعقول وعرفوا ان الذين عزلوا العقل عن الحكم انما حكموا بذلك عن قلة البصائر وضعف العقول وقد اوضحنا لك ايها المشوق الى الاطلاع على قواعد الامامية المقتبسة عن مشكاة النبوة والولاية انهم ليستاثروا بالتوفيق لذلك الجمع التحقيقي فريق سوى هذا الفريق فاشكر الله تعالى على اقتفائك لآثارهم واقتباسك من جذوة نارهم وانخراطك في سلكهم وعدادهم فعسى ان تحشر يوم القيمة في زمرتهم وتتناول الجنة في جوارهم هذا آخر ما قصدته من ايضاح مقاصد الكتاب المستطاب وانجاح مسؤل الاحبة والاصحاب من الرد على وساوس ذوي الاذناب خصوصاً الناصب الشقي المرتاب الزايغ عن طريق الصواب في ذلك من جلايل نعم الله الوهاب على عبده الاواب الراجي للشهادة العيني المجاهد اعدى بالسيف الفتي والرمح الرديني نور الله بن شريف المرعشي الحسيني كان الله له واجرى على نهج الحق عمله والمسؤل من فضله العظيم وكرمه العميم ان يجعل مقاساتي في نصرة هذا المعشر ذريعة مخلفة لزاد المحشر ووسيلة مزلفة الى سيد البشر واله الائمة الاثني عشر وان يرزقني طلب ثارهم مع امام هكذا يدعو الى اقتفاء آثارهم وان يحشرني في زمرة احبائهم وانصارهم ويبوئني في دار القرار في جوارهم والمأمول من افاضل المؤمنين الذين هم في حب الدين امين ان يدعوني بدعاء الانتظام في زمرة الامنين اذا وقفوا على ما قاسيته في نظم هذا العقد الثمين من عرق الجبين وكد اليمين فانه سبحانه لا يضيع اجر المحسنين وان يصلحوا ما فيه من القصور والتقصير مظان المؤاخذة والتعيير فان قلة بضاعتي لا بحسه وضاعة وقتي في الشواغل الدنيوية واضحة مع ما انا فيه من غربة الوطن وغيبة الكتب وضيق البال بمفارقة الاهل والآل اذ بعد ما ركبت غارب الاغتراب في مبادئ الشباب لتحصيل الحكم وتكميل الفيوض والنعم من وطني شوشتر المحروسة الى المشهد الرضوي المانوسة ثم اتى زماني الى الهند المحروسة فاستطالت الشوهاء المابوسة الى ازدياد غمي واعتمت في علوتي امداد همي حتى ظننت انها محنة اللائي كنه لكبد عمي لكن الله سبحانه ببركات محبة اهل البيت عليهم السلام احيى قلبي الميت واجرى بناني على منوال وما رميت اذ رميت فانتصرنا للمصنف العلامة خاشرين وسمنا على جباه الاشاعرة الفاجرين والناصبة الفاجرة الخاسرين فانتقمنا من الذين اجرموا وكان حقاً علينا نصر المؤمنين   والله الناصر والمعين وقد اتفق نظم هذه اللآلي التي وشحت بها عوالي المعالي في سبعة اشهر من غير الليالي لما شرحت من كثرة ملالي وطعن القوي ونحول البدن كالشن البالي

وكان آخرها آخر ربيع الاول المنتظم في سلك شهور
سنة الف واربع عشر في آكره بلاد اتخذها
الكفر وكره واستعمل فيها الشيطان
مكره صانها الله المؤمنين من
مكره وحيله و
اخرجها من
سواد
الهند من درنه وينهل بحق
الحق واهله

قد فرغ من اتمام هذا الكتاب المسمى باحقاق الحق من تاليفات لافاضل الفقهاء والبدر
التمام قاضي القضاة قاضي نور الله الشوشتري اعلى الله مقامه في يوم السبت تسع وعشرين من
شهر جمادى الثاني ثلث وسبعين ومائتين بعد الالف من الهجرة النبوية في بيد اقل
الكاتب الحقير الفقير الى عفو ربه الباري ابو القاسم الخوانساري عفى الله عنه



